

**TEXTO EN ELABORACIÓN. DE USO INTERNO PARA EL SEMINARIO  
PERMANENTE DEL CAS-IDES. FAVOR  
NO CITAR SIN PREVIA AUTORIZACIÓN DEL/A AUTOR/A.  
oneboticario@gmail.com**

**La inquietud etnográfica desde el trabajo de campo con cuadrillas juveniles en  
Costa Rica**

Onésimo Rodríguez Aguilar<sup>1</sup>

**Resumen**

Este artículo se desprende del trabajo de campo llevado a cabo para mi tesis doctoral en Ciencias Antropológicas defendida en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, Ciudad de México, en marzo de 2013. Se presentan un par de anécdotas vividas durante mi trabajo de campo con jóvenes en cuadrillas<sup>2</sup> de Guararí de Heredia (barrio del Valle Central de Costa Rica), en las que se experimentaron momentos de ansiedad y angustia. La intención final es proponer una idea: “la inquietud etnográfica”, la cual intenta dar cuenta de estas experiencias emocionales que influyen en las implementaciones etnográficas.

*Palabras clave: Ansiedad, angustia, antropología social, jóvenes, barrio.*

**Abstract**

This article follows the fieldwork conducted for my PhD in Anthropology presented at the Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, Mexico City in March 2013. It presents a pair of anecdotes lived during my fieldwork with young people in gangs of Guararí de Heredia (Central Valley neighborhood Costa Rica), in which moments of anxiety and anguish experienced. The final intention is to propose an idea: "ethnographic inquietude" which tries to account for these emotional experiences that influence ethnographic implementations.

*Keywords: anxiety, anguish, social anthropology, young, neighborhood.*

**Introducción**

La ansiedad del/la investigador/a en campo ha sido una de las emociones más comunes sobre la que la antropología, paradójicamente, ha discutido poco. Referentes clásicos de la disciplina como Pritchard (1977), Radcliffe-Brown (1975), Geertz (1989) y el mismo Malinowski (1973 y 1985) omitieron hablar abiertamente sobre

---

<sup>1</sup> Profesor-investigador de la Escuela de Antropología de la Universidad de Costa Rica y Académico del Instituto de Estudios Sociales en Población (IDESPO), Universidad Nacional de Costa Rica.

<sup>2</sup> Mediáticamente conocidas como pandillas. En otra investigación (Rodríguez, 2013), antepongo la idea de “cuadrilla” a la de “pandilla” para referirme a jóvenes que integran agrupaciones informales en barrios urbano-populares cuya ética dista de las dinámica pandilleras, fundamentalmente, en lo referido al uso de la violencia. Además, “cuadrilla” es un término empleado por los propios jóvenes, el cual está distante de las consideraciones estigmatizadas que recaen sobre la categoría “pandilla”.

este tipo de complejidades propias del quehacer etnográfico; quizás, la pretensión objetivista de la época coartaba la posibilidad de referirse a las vivencias, en muchos casos angustiosas, del sujeto que intentaba “conocer” alguna realidad específica. Aún así, y sin querer, fue precisamente Malinowski (1989) quien, con la publicación *post mortem* de su diario en 1966, diera algunas pistas sobre la posibilidad de tomar eventos subjetivos como posibles unidades de reflexión<sup>3</sup>.

En la misma época de la publicación del diario, aparece “De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento” (1967) en donde Devereux (2008) retoma los aportes de la etnología (fundamentalmente, el trabajo del autor entre los indios Majave de Arizona durante la década de 1930) y el psicoanálisis freudiano (el tema de la transferencia) para proponer la consolidación de una ciencia objetiva, la cual partiría de un método subjetivo-contratransferencial (las reacciones inconscientes del investigador a partir de la relación con sus “informantes”). Este texto etnopsiconalítico es un referente esencial en la construcción del presente escrito, pues reivindica directamente la necesidad de reflexionar sobre las ansiedades y angustias del “sujeto cognoscente”.

Posterior a estos primeros esfuerzos han habido autores y autoras que han intentado hacer reflexión de sus vicisitudes durante sus propios trabajos de campo; un par de ejemplos los conforman Wacquant (2006) y Guber (2007). El primero, con su estudio sobre boxeadores que entrenaban en un gimnasio ubicado en un gueto de Chicago, no solo interiorizando sus *habitus*, sino también, a través de una inmersión profunda, aprendiendo con su cuerpo el oficio de boxeador; así, relata diferentes situaciones referidas a su proceso de aprendizaje, que lo llevó, en algún momento, a

---

<sup>3</sup> Otra excepción, además de El Diario, aunque ésta desde un posicionamiento consciente del papel de la subjetividad del etnógrafo, es *La sociedad de las esquinas* de William Foote Whyte (1971), claro está, sin que este autor sea antropólogo de formación. Más adelante retomaré un par de enseñanzas que dejara este trabajo de campo con pandillas de un barrio de Estados Unidos en la década de 1930.

pensar en la posibilidad, como él mismo lo manifiesta, de dejar la academia para seguir en la actividad pugilística. Llama la atención esta tensión experimentada por el autor, ya que nos permite pensar en que quien intenta aproximarse a cierta realidad, al tiempo que la modifica, también y fundamentalmente, se ve transformado por ella.

La segunda, desde el marco epistemológico de la reflexividad (profusamente elaborado por la autora en diferentes publicaciones –por ejemplo, Guber, 2008–), relata la vivencia con exsoldados argentinos que lucharon en la Guerra de las Malvinas; específicamente, explora algunas ideas devenidas de su relación con un informante “trucho”, es decir, que se hacía pasar por excombatiente, siendo que nunca combatió en dicho conflicto bélico; la autora se emplaza como etnógrafa, desafiando cierto principio de objetividad caro a la tradición disciplinar. Al final, además de rematar con su idea de cierta dimensión metacomunicativa existente en ella (como antropóloga) y los excombatientes, su experiencia subjetiva con la mentira (tanto en “truchos” como en excombatientes genuinos) le sirve para profundizar en el análisis de la identidad de estos sujetos. Podemos decir entonces, con Guber, que la mentira, al igual que la ansiedad, pueden no solamente servir para pensar a nuestros “objetos”, sino también, para pensarnos a nosotros mismos en tanto etnógrafos.

La intención de este artículo es, en buena medida, seguir la línea de reivindicación de lo subjetivo esbozada en los aportes de Wacquant y Guber<sup>4</sup>, intentando puntualizar en la ansiedad en campo, es decir, retomando también la crítica desarrollada por George Devereux: los datos contratanferenciales son los más

---

<sup>4</sup> Existen otros textos sugerentes relacionados con la temática, por ejemplo, el de Ferrándiz (2011) que, en primera instancia, hace un recorrido histórico sobre las principales formas de hacer etnografía para, finalmente, proponer una interesante manera de proceder etnográfico relacionada con dimensiones corporales y globalizadas; tampoco se puede obviar el clásico estudio de Hammersley y Atkinson (1994); sin embargo, para el presente artículo me interesan los textos de Guber, Devereux y Wacquant, arriba mencionados, porque precisamente desarrollan reflexiones directamente ligadas a las emociones en el trabajo de campo.

importantes y, en consecuencia, a los que mayor énfasis se les debe de dar en los recuentos etnográficos.

Para discutir sobre esta ansiedad etnográfica, retomaré, a modo de ilustración, dos anécdotas vividas con cuadrillas juveniles de la zona urbana de Costa Rica (ver: Rodríguez, 2013). El trabajo de campo del cual se desprenden estas experiencias se realizó, fundamental aunque no exclusivamente, en Guararí de Heredia, durante un período de 8 meses (diciembre, 2008-agosto 2009). Además de un exhaustivo proceso de observación etnográfica (4-5 días por semana, variando entre jornadas diurnas y nocturnas), se realizaron más de 20 entrevistas con actores juveniles, institucionales y locales.

Es importante acotar que hubo otras experiencias durante esta implementación etnográfica relacionadas con manifestaciones de angustia y ansiedad (más allá de las que se revisarán), sin embargo, he escogido estas dos por considerarlas significativas y capaces de dar cuenta de este tipo de emociones y subjetividades surgidas desde el investigador.

Por último, al final del artículo, intentaré sintetizar estas vivencias del trabajo de campo a partir de una expresión: la inquietud etnográfica, devenida del convivio con estos mundos juveniles y la lectura crítica de los autores antes mencionados.

### **Anécdota uno. La mentira de Chuz**

El acercamiento con los jóvenes de La Penca<sup>5</sup> se realizó a través de un antiguo conocido integrante de la Garra Herediana<sup>6</sup>. Este joven me presentó a Chuz, miembro de la cuadrilla en cuestión. Con Chuz pude conversar el mismo día que lo conocí

---

<sup>5</sup> Todos los nombres referidos en este artículo han sido modificados.

La Penca (nombre imaginario dado por el autor del presente texto) es un barrio ubicado en Guararí de Heredia (este sí es un nombre real), zona urbana-popular ubicada a escasos 20 minutos de la ciudad capital. Los jóvenes toman el nombre del barrio para autonombrarse.

<sup>6</sup> Barra de jóvenes seguidores del Herediano, equipo de fútbol de la primera división costarricense.

sobre diferentes temas, entre ellos, la razón por la cual me encontraba haciendo trabajo de campo en Guararí. Además de Chuz, conversé con su hermano menor, Yopo, quien me recibió días después en su casa para una entrevista.

Chuz me comentaba que su hermano mayor, Lito, se encontraba en Nicaragua, compartiendo con jóvenes pertenecientes a una pandilla de Managua. Por aquellos días, parte determinante de mi tesis doctoral era poder establecer conexión con este tipo de estilo de vida juvenil tendiente a la movilización transfronteriza en una constante y dinámica producción de significados más allá de las fronteras nacionales.

En aquel momento, mi ansiedad por establecer contacto con “jóvenes transfronterizos” era notoria. Mi angustia se debía a que no había logrado contactar jóvenes con las características antes expuestas (ya llevaba dos meses de trabajo de campo cuando conversé con Chuz). Entonces, hallar a un muchacho cuyo hermano se movilizaba más allá de suelo nacional y establecía contacto con pandillas de Nicaragua, resultó, para mí, en una emoción muy evidente.

Inmediatamente le dije a Chuz que para mí sería importante hablar con su hermano y entablar una conexión que me permitiera incluso viajar con él y los demás miembros de la cuadrilla que se movilizaban cada cierto tiempo hacia el vecino país del norte.

En varias ocasiones fui a la casa de Chuz, o bien le llamaba por teléfono, hablaba con él y con Yopo sobre distintas cuestiones, pero siempre terminaba hablándoles sobre mi interés en el tema del viaje a Nicaragua.

Una noche de febrero de 2009 recibí una llamada de Chuz, me comentó que su hermano mayor Lito estaba preso por delitos menores (asalto, robos, etcétera). Yo aún no conocía a Lito, ni lo llegaría a conocer (solamente hablé con ¿él?, en una ocasión por teléfono, precisamente, cuando el joven se encontraba, supuestamente, privado de

libertad). El asunto es que para poder liberar a Lito, según Chuz, era necesario pagar un dinero a los afectados por las acciones delictivas de su hermano, en principio eran 20 mil colones (aproximadamente 40 dólares US), dinero que se me estaba pidiendo prestado.

La liberación de Lito implicaba un asunto determinante que Chuz me comentó durante esa llamada: “Mae<sup>7</sup>, es que si mi hermanillo no paga esa vara<sup>8</sup>, ya no va a poder ir en 15 días a Nicaragua y mi hermanillo lo pensaba llevar a usted, porque dice que usted es un mae tuanis<sup>9</sup>”.

Yo me daba cuenta de lo que, en aquel momento, pensaba que era una manipulación (extorsión) sugerida en el discurso de Lito; en ese instante recordé que su hermano menor, Yopo, me decía durante la entrevista que le realicé que parte de las actividades del grupo liderado por Lito (que no era integrante de la cuadrilla de La Penca sino de otra asociación), era realizar desfalcos a personas residentes en otros países.

Cuando Chuz me pidió el dinero, le dije que le llamaría al día siguiente, esto para tener tiempo de pensar la situación y tratar de sustraerme de mi necesidad investigativa por localizar a jóvenes con los cuales compartir el famoso viaje transfronterizo.

Evidentemente, no pude realizar el ejercicio de separarme de mi ansiedad y observar con claridad lo que a la postre sería una especie de estafa.

Le dije a Chuz, al día siguiente de aquella primera conversación sobre el encarcelamiento y la forma de liberar a Lito, “vea mae, yo no le voy a dar los 20 mil colones, le puedo dar la mitad, nada más”. Chuz: “Ah mae, claro que sí mae, se lo

---

<sup>7</sup> Muletilla muy empleada en Costa Rica (“wey” mexicano). Viene de “maje” (tonto), aunque en el uso popular no se hace énfasis en dicha alusión, es más bien una forma extendida de hablar con cualquier otro desde la horizontalidad.

<sup>8</sup> Cualquier cosa, en este contexto, dinero.

<sup>9</sup> Buena gente.

agradezco; nosotros vamos a conseguir la otra parte... Vieras que mi mama estaba toda enferma por esa vara, ¿le conté verdad?”. Yo: “Sí, sí mae, usted me contó... ¿Cómo sigue ella?” Chuz: “La llevamos al EBAIS<sup>10</sup> y parece que es del corazón y la presión [arterial]... Pero ya con eso de que podemos sacar a Lito, pues se va a componer la vara” Yo: “Pues muy bien mae, más tarde le caigo para darle la harina<sup>11</sup>.” Días después, Lito, según Chuz, salió de la cárcel.

Chuz, una semana más tarde, me llamó por teléfono para decirme que Lito me llevaría a Nicaragua, que en 15 días iría con dos amigos más y conmigo, si yo todavía quería y estaba dispuesto a hacer el viaje. Obviamente, le respondí que quería ir con ellos.

La fecha del viaje se acercaba y no recibía ninguna llamada de los muchachos. Decidí comunicarme con ellos. Llamé a Chuz y este me dijo que, precisamente ese día irían a comprar los boletos de autobús, yo le pregunté por el precio, Chuz me informó que valían 8 mil colones (aproximadamente 16 dólares USD). Este joven me dijo que le diera el dinero a él y que ellos se encargaban de comprarlo; de nuevo me sentí en medio de una estratagema ideada por los chicos para conseguir dinero.

Finalmente accedí a darles el dinero. De más está decir que nunca hice ningún viaje a Nicaragua con estos muchachos y que, evidentemente, me quedé esperando la confirmación de la compra del tiquete.

A pesar de lo sospechoso de las diferentes situaciones descritas, yo sentía cierta confianza y empatía por estos jóvenes, por eso terminaba dándoles el dinero; había conversado en diferentes ocasiones con ellos y la relación era muy cordial, por eso no creía (aunque tenía dudas razonables) que fueran capaces de engañarme.

---

<sup>10</sup> Equipos Básicos de Atención Integral en Salud.

<sup>11</sup> Dinero.

Decidí, después del evento fallido de la compra del tiquete de autobús, romper relaciones con estos jóvenes y no volver a entrar en contacto con ellos, pues ya la situación, para mí, trascendía cualquier intento de acercamiento antropológico y sentía que ya no lograría entablar una “adecuada” relación con los sujetos. En suma, la frustración que experimenté después del evento fraudulento me imposibilitó seguir en contacto con estos muchachos: no sentía confianza para seguir relacionándome con ellos y, en el fondo, suponía que ellos no iban a ser sinceros conmigo. Es decir, la manera de enfrentar aquella sensación de angustia fue dejar de relacionarme con los jóvenes de La Penca; dejar de frecuentarlos, para mí, supuso una decisión muy difícil en virtud de todo el trabajo dedicado y las empatías construidas, sin embargo, finalmente también suponía una especie de liberación de la ansiedad que el contacto con estos jóvenes me generaba<sup>12</sup>.

Tiempo después, mientras releía *La sociedad de las esquinas* de Foote Whyte, rememoré este pasaje etnográfico sucedido con los jóvenes de La Penca. Cuando el investigador de la clásica Escuela de Chicago iniciaba su proyecto etnográfico en Cornerville, Doc, su informante más destacado le dio un sencillo pero trascendental consejo: “No ‘levante’ (invite) a la gente. No sea demasiado liberal con su dinero...” Whyte responde: “¿Quiere decir que pensarán que soy un tonto?”, “Sí y no debe comprar su entrada” (1971: 352).

Esta sencilla pero vital precisión de Foote Whyte, además de hacerme pensar en que yo de alguna forma quise comprar mi entrada en la cuadrilla, me hizo reflexionar sobre cierta instancia metacomunitiva (Guber, 2007) existente entre estos jóvenes y yo: un conjunto de códigos barriales (podría decir, un *habitus*) que no

---

<sup>12</sup> Como se verá en la anécdota 2, el evento de ansiedad experimentado con los jóvenes de La Finca, no hizo que yo dejara de trabajar con ellos (claro, las situaciones son distintas), al contrario, mi involucramiento en los ritmos cotidianos de sus existencias fue mayor; esto quizás halle alguna explicación en el hecho de que, para el momento de interacción con este segundo grupo, ya mi trabajo de campo estaba muchísimo más avanzado.



comprendí hasta mucho tiempo después de ocurridos los hechos relacionados con la “mentira de Chuz”. Este joven, aquella ocasión, me pedía dinero tratando de sacar provecho<sup>13</sup> de una desventaja cultural evidente en el investigador: una confesa incompreensión de los mundos y formas en que se suelen relacionar estos muchachos, mi ansiedad fue el síntoma.

La “mentira de Chuz”, analizándola hoy en perspectiva, no solamente suponía interés material, también era una forma de hacerme ver que yo no pertenecía a sus coordenadas simbólicas y materiales de sentido y, siendo así, ellos podían sacar provecho de mí (al menos de lo que yo significaba: un joven universitario clasemediero).

En las cuadrillas se suele utilizar la expresión “conoce”, ésta se emplea en las conversaciones como recurso discursivo aprobatorio; por ejemplo, si yo digo algo que no tiene lugar a dudas para los jóvenes, digamos que, “Guararí es el mejor barrio”, ellos dirán “conoce, mae”. El “conoce” está relacionado con el aprendizaje en un contexto cargado de ausencias materiales y sociales; los “conocedores”, que muchas veces son muchachos de 15, 16 o 17 años, son muy respetados. Acá la edad no es impedimento para “conocer” (como sí lo es en la “cultura oficial”), por lo cual, este principio de “conocimiento” es responsabilidad de cada quien y el que “se pone” (el que se expone como desconocedor ante determinada situación cara a la tradición barrial y cuadrillera), es responsable de lo que le suceda, incluso de que otros tomen ventaja de su carencia de conocimiento de los códigos barriales. Esto último fue lo

---

<sup>13</sup> En la jerga barrial y cuadrillera, sacar provecho es “evolucionar”. El “evolucionar” para los chicos implica, entre otras cosas, pedir dinero para comprar licor, drogas (regularmente marihuana) o bien algún alimento. “Evolucionar” es implementar mecanismos para conseguir productos para ellos necesarios. En otros contextos “evolucionar” puede implicar ir a asaltar a alguien, entrar a una casa a robar o bien a un súper o mini súper, el objetivo en estos casos, sería vender los objetos sustraídos, para así, poder obtener otros bienes específicos.

La “evolución” juvenil en Guararí es quizás la metáfora adecuada para la búsqueda del “más allá” colectivo y “sacar provecho” o “ventaja” de determinadas circunstancias. Los jóvenes buscan, con la “evolución”, prosperar, avanzar en la noche y sus emociones, en fin, “triunfar”. Esta evolución, como tal, para ellos, no es en sí misma “mala”, sino, una forma de hacer frente a sus cotidianidades.

que me sucedió al ser “muy liberal” con mi dinero y pensar que, en un espacio como Guararí, podía comprar mi entrada a la cuadrilla de La Penca.

El trabajo de campo etnográfico supone la vivencia de múltiples sentimientos que en ciertos momentos se vuelven difíciles de captar y entender, por eso, es de vital importancia reconocerse en dicha implementación y no sólo decir “estuve ahí” como fórmula de validación científica, sino preguntarse sobre qué tipo de sensaciones y emociones incidieron en la puesta en escena en un contexto específico, pues esa subjetividad también construye textos y contextos de interacción científicamente sugerentes. En síntesis, quizás la única forma de lidiar con estas sensaciones angustiantes es tratar la dificultad como un dato fundamental, que no debe rehuirse sino analizarse: “Por eso el científico debe cesar de destacar exclusivamente su manipulación del sujeto y tratar de entender al mismo tiempo —y a veces primordialmente— a sí mismo *qua* observador” (Devereux, 2008: 20-21).

### **Anécdota dos. “Dígame una vara, ¿usted es de la ley<sup>14</sup>?”**

Para marzo de 2009, después de casi tres meses de estar interactuando con los muchachos de La Finca (otra de las cuadrillas de Guararí, que toma su nombre de otro de los sectores del “gran barrio<sup>15</sup>”), durante una de las noches en que me encontraba en el lugar Sofí (la única mujer cuadrillera de las agrupaciones con las cuales se trabajó), delante de otros jóvenes (Coca, Gokú, Mori, Neutrón, Nené y Pipo), me dijo: “¡No, no, aquí usted tiene que vestirse como nosotros!”, en ese momento no entendí el por qué de la enunciación de Sofí, puesto que ya había ido muchas noches a interactuar con ellos y nunca se me dijo nada relacionado con mi atuendo.

---

<sup>14</sup> Policía.

<sup>15</sup> Guararí es el “gran barrio”. Dentro de él hay otros pequeños barrios como La Penca y La Finca; sin embargo, la parte central del “gran barrio” se llama Guararí. En este contexto existen tensiones históricas y generacionales ligadas a la relación entre estos espacios internos.

Al poco rato de esa reprensión, los muchachos se fueron, quedamos solamente Sofi y yo.

Ella me dijo en voz baja: “Ellos le tienen desconfianza porque piensan que usted es del “orga<sup>16</sup>”. Después de dicha confesión no pude reflexionar críticamente sobre esta situación. Sentí una profunda frustración que desembocó en ansiedad. Fue un momento realmente tenso en el que la intranquilidad se apoderó de mis actos. Me sentí inserto en una profunda soledad, a pesar de estar rodeado de jóvenes.

En aquel momento de confusión no me percaté de que el contacto de estos jóvenes con la institucionalidad y la oficialidad era muy reducido (complejo también). Es tan débil su contacto con las instituciones públicas del país que éste se reducía a la relación con instancias de educación formal (primaria/secundaria), de salud (EBAIS) y la policía (en muchos sentidos, entidades represoras).

Semanas después de ese evento que provocó mi ansiedad y angustia, Sofi me contó que uno de los compas de la “cuadrilla” había caído preso (hacía ya varios meses) por portación de drogas; esto a causa de que un agente del OIJ se infiltró en la cuadrilla y comprobó la práctica de venta de drogas por parte del joven.

Entonces yo, un antropólogo que trabaja en la Universidad Pública, que además quiere hacer trabajo de campo con ellos, que a su vez se presenta diferente en términos estéticos y comportamentales y que, por si fuera poco, es alto y de contextura física gruesa (así suelen ser, físicamente, los agentes del OIJ), no puede ser, a sus ojos, más que un policía infiltrado que quiere develar las prácticas cotidianas del grupo.

La ansiedad también se apoderó de los muchachos (manifestada en paranoia colectiva): en el proceso de transferencia y contratransferencia con los sujetos,

---

<sup>16</sup> Organismo de Investigación Judicial (OIJ).

además de los datos que estaban arrojando sus prácticas culturales por el etnógrafo observadas, emergió otro tipo de información derivado de mi presencia en el lugar. Yo, como agente externo y desconocido, provoqué la desconfianza de los muchachos, desconfianza que estaba fundada en actos fuera de la norma (distribución de sustancias en el lugar), pero también en la experiencia previa con una de las únicas instituciones públicas con las que entran en contacto.

Al día siguiente, después del comunicado de Sofi en relación con la sospecha que tenía el grupo acerca de mi condición de espía, me comuniqué vía telefónica con ella; me dijo que los chicos que presumían que yo provenía del OIJ no eran ellos, los “viejos” conocidos de la cuadrilla, sino que, al parecer los muchachos que sospechaban de mi presencia eran los que solían interactuar muy poco con los demás miembros de la agrupación y que, además, tenían poco tiempo de participar en las dinámicas de la cuadrilla.

Esto produjo una falsa sensación de bienestar en mi maltrecho estado de ánimo, pensé, “bueno, al menos son chicos con poco tiempo en la agrupación”, sin anticipar que la sospecha para ser instituida no requiere de un sujeto inscrito en un marco histórico determinado, esto es, el discurso de un chico con poco tiempo en la cuadrilla puede tener cierto grado de relevancia y legitimidad; además Sofi concluyó aquella llamada telefónica con una enorme y casi lapidaria frase: “Esos maes me lo decían en broma... Pero bueno, uno no sabe”, fue este enunciado el que continuó reproduciendo mi ansiedad.

Hay un dicho en Costa Rica (también popular en otros países latinoamericanos, incluyendo el caso de México) que reza: “Entre broma y broma, la verdad se asoma”. Como alguna vez lo apuntó Freud [1905] (2008), las bromas, como los chistes, conllevan una “verdad” subyacente (vínculo inconciente), por ejemplo, los

chistes racistas están lejos de ser “inocentes” como mucha gente lo cree, puesto que reproducen una serie de enunciados que propician la vigencia del racismo, casi como una reproducción inconsciente de la violencia racista.

La “broma”, o el tono de jocosidad con que se pudo haber pensado y verbalizado la sospecha de que yo era policía, está lejos de ser “inocente”. Uno podría sugerir que la (s) persona(s) que formuló o formularon dicha posibilidad, en medio de su ansiedad<sup>17</sup>, quería o querían salir de dudas y no encontró o encontraron otra forma de expresar su preocupación más que como una “inocente” broma (tratando de no comprometer su posición en el grupo, recordemos que estos jóvenes tenían poco tiempo en la cuadrilla).

Como etnógrafo es importante comprender que no con todos y todas las participantes en una investigación social se va a generar empatía o, como decía Geertz (1989), *rapport*, en consecuencia, no todos se van a identificar con la investigación y quizás no entiendan del todo las incidencias del proceso investigativo.

Esta necesidad etnográfica-idealista por encontrar empatías en los rostros de “todos” los actores sociales, rememora aquella fantasía epistemológica clásica de la antropología: la de “volverse nativo” o “estar en los zapatos de ellos”.

Con Geertz, “el hecho de intentar descubrir lo que las personas piensan, lo que creen que están haciendo y con qué propósito piensan ellas que lo están haciendo”, tiene absolutamente nada que ver “con el hecho de sentir lo que los otros sienten o de pensar lo que los otros piensan, lo cual es imposible. Ni supone volverse un nativo, una idea en absoluto factible, inevitablemente fraudulenta.” Hacer etnografía “implica el aprender cómo, en tanto que un ser de distinta procedencia y con un mundo propio, vivir con ellos” (Geertz, 2002: 37).

---

<sup>17</sup> Semanas después constaté que uno de los jóvenes que había sospechado de mí, desarrollaba cierto tipo de “negocios” al margen de la legalidad.

Así, se haría necesario comprender que la relación con el Otro en la implementación etnográfica está lejos de ser un archipiélago utópico en donde todo sucede, compuesto por islas de sentido y epistémicas construidas desde una perspectiva exótica de la antropología; nuestra presencia, en determinadas realidades, provoca ansiedades, rupturas, encuentros y contraposiciones que, en nuestra disciplina, suelen obviarse.

Dos noches después de la situación referida que provocó mi cuadro de ansiedad, en la cual emergía la sospecha de mi procedencia y se me acusaba de espía policial, volví a La Finca.

Me encontré con un grupo nutrido de jóvenes, unos 25 muchachos ubicados en las afueras del súper del “chino” (minisúper, tienda o comercial pequeño). Un muchacho llamado Alfonso me saludó y al enterarse de que yo venía de Guararí, de “pasar el rato” con otra cuadrilla, me dijo: “¡Pero usted tiene compas por todo lado!, mejor quédese aquí con nosotros, la gente de Guararí nada que ver”.

La demanda del chico estaba cargada de regionalismo, pero a la vez de empatía, lo que se había puesto en duda tan sólo dos días atrás<sup>18</sup>.

Instantes después, cuando volvía a sentir nuevamente un alivio interno bastante agradable en vista de la empatía en las palabras de Alfonso, Ernesto, otro joven de la cuadrilla me interpela con un gesto confrontativo de quien sabe que mi posición en la cuadrilla no le afecta: “Mae (aparece nuevamente el tono de broma descrito por Sofi párrafos arriba), a mí no me importa que ande con quien quiera, sólo dígame una cosa, ¿usted es de la ley?”.

---

<sup>18</sup> Este muchacho no estuvo presente hacia dos noches, cuando se sospechó de mi procedencia.

Esa frase me llevó de vuelta al desierto insoportable de lo real. Mientras los jóvenes reían alrededor, respondí inmediatamente, de manera inconsciente y con una risa nerviosa dibujada en mi rostro: “¡No! por mi padre que tiene 10 años de muerto”.

Mi respuesta a Ernesto, marcadamente emocional, remite a un mecanismo de defensa (inconsciente, por supuesto), que probablemente se venía gestando en mi cabeza a partir de la ansiedad y angustia que sentí los días previos. Lo cierto es que dicha alusión al padre ausente funcionó como validación y una especie de autenticación de mi trabajo en Guararí.

Ese mismo día, y prueba de esa autenticación antes mencionada, uno de los chicos de nacionalidad nicaragüense se me acercó y me preguntó sobre lo que estaba realizando en el barrio, yo le respondí en detalle mis propósitos con el estudio (nunca mencioné que era una investigación, puesto que esta palabra suele relacionarse con las pesquisas realizadas por el OIJ), él me dijo que entendía y que cuando yo quisiera él estaba en disposición para conversar y que antes se tornaba evasivo conmigo porque temía que yo lo fuera a denunciar ante Migración. Nunca tuve la oportunidad de conversar más pausadamente con este joven por razones temporales.

Un par de días después, casi a finales de marzo, llegué de nuevo a La Finca. Estaban Mori, Nené, Guli y Leo, éste último un joven con el que ya había compartido durante alguna de las noches en el lugar, fundamentalmente, cuando me pedía junto con otros muchachos que fuéramos a La Llanura (otro barrio interno) a comprar marihuana. Esa noche, Leo (que no había estado en las conversaciones previas con el resto de jóvenes de La Milpa, en donde defendía mi posición de universitario y no de policía), me preguntó: “¿Mae, usted es del ‘orga’?, no es que tenga desconfianza, sólo quería saber”. Mori y Nené, sin dejar que yo respondiera y de manera exaltada le dicen: “¡Mae no sea majadero [necio], deje al mae en paz, el mae es de la U y está

haciendo un brete con nosotros!”. Leo respondió: “¡Tranquilos maes, yo no sabía, sólo quería saber!”. Fue la última vez que se puso en duda las calidades de mi presencia en el barrio.

Esta experiencia vivida con los jóvenes de La Finca habla de la ansiedad en las “ciencias del comportamiento”, como diría Devereux (2008), pero también refiere directamente a las dinámicas de sujetos que saben jugar con sus cuotas de poder: las preguntas por mi procedencia policial no eran inocentes, sus ansiedades les exhortaba a salir de dudas en torno a mi estancia en el lugar, además, ellos entendían que mi posición finalmente no alteraría la de ellos. En síntesis, estos muchachos implementan una disposición del yo específica, sujetos que no abandonan sus deseos, responsables de sus acciones y activos partícipes de sus vidas. Como bien lo apunta Cerri, “nunca hay que olvidar que los sujetos de estudio son agentes activos, que reaccionan y actúan en el mismo campo donde realizamos el trabajo, desde su posición y en base a sus objetivos” (2011: 368).

### **Para concluir: la inquietud etnográfica**

El recorrido por estas dos anécdotas con jóvenes de barrios urbanos-populares hace pensar en la importancia de retornar reflexivamente a la subjetividad del investigador, en un primer momento, para tratar de comprender la forma en la que se estructuran las diferentes realidades de los sujetos que integran la trama vivencial que hemos escogido como problema de investigación y, en segunda instancia, para entendernos a nosotros mismos como antropólogos ubicados en medio de una maraña de significados, que suelen provocar conflictos intersubjetivos por la existencia de varias “alternativas morales” (Cerri, 2011: 363) y existenciales que siempre, en menor o mayor medida, provocan ansiedades y angustias.



A partir de lo anterior, he podido entender que gran parte de mi angustia se daba, primero, por algo obvio: el intento de agradarles (el famoso *rapport*) para poder hacer mi trabajo de campo y, segundo, no menos relevante pero sí subyacente, mi búsqueda imperativa de la autenticidad como etnógrafo/antropólogo (Guber, 2007); es decir, demostrarles que yo era quien les decía que era: un investigador universitario, no un policía infiltrado.

En este sentido, la inquietud etnográfica<sup>19</sup> puede servir como una idea que incorpora esas dos dimensiones, por un lado, esta constante reflexión sobre las emotividades del antropólogo (ansiedades y angustias, aquello que, con Devereux, hemos llamado las disposiciones contratanferenciales) surgidas durante el trabajo de campo, entendiendo que este proceso reflexivo involucra, necesariamente, una actitud polifónica y dialógica (Clifford, 2001) pues “muchas veces trabajamos no con los hechos mismos sino con las interpretaciones que hacen los actores sociales” (Ferrándiz, 2011: 13) y, por otro lado, cierta instancia metacomunicativa (Guber, 2007), que supone el “conocimiento” de aquellos “mundos extraños” vivenciados por los otros. Nuestras reacciones y las formas en que los otros reaccionan a ellas pueden decirnos y, en consecuencia, hacernos entender, dinámicas y comportamientos medulares de los sujetos (esto se puso en evidencia en la anécdota uno, con la

---

<sup>19</sup> Esta noción de la inquietud etnográfica empezó a configurarse en mi cabeza con la lectura de cierta idea de subjetividad propuesta por Michel Foucault en *La hermética del sujeto* (2009) y, fundamentalmente, en las *Tecnologías del yo* (1990), en donde, el autor hace referencia a estas tecnologías, las cuales “permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad” (Foucault, 1990: 49).

Esta subjetividad tiene que ver con un par de preceptos: “cuidarse a sí mismo” o “inquietud de sí” y “conocerse a sí mismo”. “Cuidarse a sí mismo” va a considerarse “como el momento del primer despertar. Se sitúa exactamente en el momento en que se abren los ojos, salimos del sueño y tenemos acceso a la primerísima luz (...) Una especie de agujijón que debe clavarse allí, en la carne de los hombres, que debe hincarse en su existencia” (Foucault, 2009: 23-24).

La inquietud de sí (*epimeleia heautou* en griego) significa una actitud con respecto a sí mismo, a los otros y al mundo. Esto implica trasladar la mirada desde el exterior, los otros, el mundo, hacia uno mismo. “La *epimeleia* también designa, siempre, una serie de acciones que uno ejerce sobre sí mismo, acciones por las cuales se hace cargo de sí mismo, se modifica, se purifica y se transforma y transfigura” (Foucault, 2009: 28-29).

comprensión tardía de cierto habitus cuadrillero de los jóvenes de La Penca a partir de la situación del fraude).

Lo anterior implica interiorizar una de las enseñanzas más significativas que dejara el estudio de Wacquant (2006) con boxeadores del guetto de Chicago: la idea de que quien se aproxima a cierta realidad, necesariamente la modifica pero, a su vez, se ve transformado por esas especificidades de esos otros culturales adscritos a dinámicas que en principio nos parecen ajenas.

La inquietud etnográfica sugiere un constante cuestionamiento de nuestro proceder como antropólogos: revisar y analizar de manera sistemática nuestro comportamiento en campo (incluso las situaciones consideradas como triviales), con el fin de preguntarse según lo vivenciado: ¿de qué manera se transfigura, desde y por mi subjetividad, eso que denomino realidad?; ¿cómo mis pasiones, aquello que Rosaldo (1991) llamó fuerza emocional, interfieren en los sujetos que abordo?, ¿Cómo ellos interfieren en mí?

Para que existiera el engaño, la mentira de Chuz y la confusión en los jóvenes de La Finca en relación a mi procedencia, fue necesario que yo estuviera ahí, interactuando, por eso, con Devereux, considero que es preciso formularse estas interrogantes, no para que “los indeseados” momentos de angustia etnográfica dejen de ocurrir, sino para aprender a lidiar con ellos y extraer de los mismos cierto provecho analítico.

## **Bibliografía**

Cerri, Chiara (2011) “Dilemas éticos y metodológicos en el trabajo de campo. Reflexiones de una antropóloga”. En: *Revista de antropología experimental*, N° 11, texto 25, Universidad del Jaén, España, pp. 361-370.

Clifford, James (2001) *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la*

*perspectiva posmoderna*. Gedisa, Barcelona, 429 pp.

Devereux, George (2008) *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. Siglo XX, Madrid, 410 pp.

Ferrándiz, Francisco (2011) *Etnografías contemporáneas. Anclajes, métodos y claves para el futuro*. Anthropos, Barcelona, 271 pp.

Foote Whyte, William (1971) *La sociedad de las esquinas*. Diana, México, 431 pp.

Foucault, Michel (1990) *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*. Paidós, Madrid, 150 pp.

— (2009) *La hermenéutica del sujeto*. Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 540 pp.

Freud, Sigmund (2008) *El chiste y su relación con lo inconciente*. Amorrortu, Buenos Aires, 247 pp.

Geertz, Clifford (1989) *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona, 387 pp.

— (2002) *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*. Paidós, Barcelona, 276 pp.

Guber, Rosana (2007) “Los veteranos truchos de Las Malvinas: la autenticidad como competencia metacomunicativa en las identidades del trabajo de campo”. En: *Universitas humanística*, N° 63, enero-junio, Departamentos de Antropología y Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Javeriana, pp. 49-68.

— (2008) *El salvaje metropolitano*. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo. Paidós, Buenos Aires, 325 pp.

Hammersley, Martyn y Paul Atkinson (1994) *Etnografía. Métodos de investigación*. Paidós, Barcelona, 344 pp.

Malinowski, Bronislaw (1973) *Los Argonautas del Pacífico Occidental*. Planeta-De Agostini, Barcelona, 512 pp.

— (1985) *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Planeta-De Agostini, Barcelona, 71 pp.

— (1989) *Diario de campo en Melanesia*. Júcar, Barcelona, 302 pp.

Pritchard, Evans (1977) *Los Nuer*. Anagrama, Barcelona, 287 pp.

Radcliffe-Brown, Alfred Reginald (1975) *El método en la Antropología social*. Anagrama, Barcelona, 203 pp.

Rodríguez, Onésimo (2007) “Rituales en La Ultra Morada: la máscara de la pertenencia” en *Revista Centroamericana de Ciencias Sociales*, vol. IV, núm. 1, FLACSO, pp. 209-252.

— (2013) *Una tejita, rata, pa' evolucionar. Cuadrillas juveniles y barrio en Guararí de Heredia, Costa Rica*. Tesis doctoral. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, D.F., 296 pp.

— (2014) “Poder y conflicto en una barra de fútbol: el caso de la Ultra Morada” en *Esporte e sociedade*, año 9, n° 24, septiembre, Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Esporte e Sociedade, pp. 1-20.

Rosaldo, Renato (1991) *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. Grijalbo, México, 229 pp.

Wacquant. Loïc (2006) *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*. Siglo XXI, Buenos Aires, 251 pp.