

# REVISTA STULTIFERA

---

## DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 6, NÚMERO 2,  
DOSIER: REALIDADES ALTERADAS, METODOLOGÍAS DISLOCADAS  
SEGUNDO SEMESTRE DEL 2023

ISSN 0719-983X



UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE  
SEDE PUERTO MONTE



# **Etnografía y fantasía (pequeñas máquinas epistémicas)**

## **Ethnography and Fantasy (Small Epistemic Machines)**

Rodrigo Parrini

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, México

### **Resumen**

En una etnografía que realicé durante 12 años en una ciudad de la frontera sur de México me encontré con dos objetos —un Niño Dios de yeso y una sogá de plástico— que marcaron el curso de la investigación. Esos hallazgos revelaron, por un lado, vidas intersticiales y, por otro, formas de pensar las materialidades de la alteridad, los modos en los que esos objetos y formas de existencia están investidos libidinalmente y son merodeados por espectros. El Niños Dios y la sogá nos permiten explorar registros de la subjetividad y las relaciones sociales que no podemos conocer mediante las prácticas habituales de investigación. Si, como argumento, las fantasías no son “observables” ni directamente interrogables, me pregunto cómo podemos aproximarnos a ellas. Propongo que dichos objetos funcionan como pequeñas máquinas epistémicas que condensan algunas fantasías sociales y nos permiten explorar tensiones entre formas disidentes de vida y de deseo y antagonismos sociales velados o eludidos.

*Palabras clave:* etnografía, deseo, fantasía, objetos, metodología.

### **Abstract**

In an ethnography that I carried out over 12 years in a city on the southern border of Mexico, I found two objects —a plaster Niño Dios and a plastic rope— that marked the course of the investigation. These findings revealed, on the one hand, interstitial lives and, on the other, ways of thinking about the materialities of

Recibido: 14-04-2022. Aceptado: 30-05-2023



Rodrigo Parrini es Doctor en Antropología por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, y se desempeña como Profesor-Investigador, Departamento de Educación y Comunicación, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6387-9660>

Contacto: [rodparrini@gmail.com](mailto:rodparrini@gmail.com)

Cómo citar: Parrini, R. (2023). Etnografía y fantasía (pequeñas máquinas epistémicas). *Revista Stultifera*, 6(2), 19-45. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2023.v6n2-02.

otherness, the ways in which these objects and forms of existence are libidinally invested and haunted by specters. The Niño Dios and *la sogá* allow us to explore registers of subjectivity and social relationships that we are unable to discover through the usual research practices. If, as an argument, fantasies are neither “observable” nor directly questionable, I wonder how we can approach them. I propose that these objects function as small epistemic machines that condense some social fantasies and allow us to explore tensions between dissident forms of life and desire and veiled or avoided social antagonisms.

*Keywords:* Ethnography, Desire, Fantasy, Objects, Methodology.

A finales de 2011 viajé a Tenosique, una ciudad en la frontera de México con Guatemala donde realizaba una etnografía sobre un colectivo gay, para pasar las fiestas de fin de año. En un periodo de dos semanas sucedieron varios acontecimientos que marcaron el curso de la investigación. En uno de ellos, un integrante del Club Gay Amazonas, colectivo al que investigaba, me regaló un Niño Dios que nos convirtió en “compadres” espirituales de una figura de yeso. El Niño fue un don que activó un sistema de intercambios entre dos sujetos localizados en posiciones excéntricas del orden sexual y reproductivo. En esos años, se debatía la legalidad y legitimidad del matrimonio entre personas del *mismo sexo* y la adopción de infantes. Ese Niño se transformó en una forma de exploración de los límites discursivos, afectivos y morales de la heteronormatividad (Warner, 1993). Por esas mismas fechas, el hermano menor de mi principal informante en Tenosique se suicidó, usando una sogá en la que habitualmente colgaba su ropa interior recién lavada, según supe unos años después.

La sogá íntima y el Niño sagrado son objetos que trazaban vidas intersticiales. Un profesor homosexual y discapacitado que se había suicidado; una pequeña figura de yeso rota reparada con cinta adhesiva. Estos objetos constituirían formas de pensar las materialidades de la alteridad, los modos en que se invisten libidinalmente, pero también las maneras en que son merodeadas por espectros. Dichos objetos permiten, según propongo en este texto, explorar registros de la subjetividad y la vida social que no logramos conocer mediante las prácticas habituales de investigación. Me centraré en las fantasías sociales que son convocadas por ellos. Estos objetos no solo son soportes para estudiar al otro sino también *lo otro*. Si, como argumento, las fantasías (al menos, las de cierto tipo) no

son “observables” ni directamente interrogables, la pregunta que despliego en este artículo es cómo podemos aproximarnos a ellas.<sup>1</sup>

Una respuesta tentativa serían estas *pequeñas máquinas epistémicas*, como el Niño Dios, que en su materialidad y en la densa trama simbólica, social y afectiva en la que participan y se mueven, permiten exploraciones en aquello que, si bien no está oculto (la fantasía es una superficie, dirá Žižek), es inaccesible mediante las aproximaciones metodológicas convencionales. Máquinas de este tipo, que surgen en una etnografía, pueden ser “utilizadas” por un/a antropólogo/a<sup>2</sup> para reconocer ciertos ámbitos. Sería una estrategia etnográfica experimental que, dejando de lado cualquier naturalismo o realismo, no solo observa, sino que suscita la observación. Esas máquinas epistémicas, que solo lo son en un contexto de interrogación singular y para las intenciones de quien investiga, no son inventos *ex profeso* (aunque no descarto que se puedan realizar); emergen de y en la labor etnográfica, es decir, son *inventos* del propio campo, pero que necesitan de *alguien* que las reconozca y, potencialmente, utilice. Es claro que no son máquinas convencionales, como podría ser un telescopio o una grabadora, pero sí son aparatos materiales, y su carácter epistémico dependerá de las preguntas y los mundos que se exploren.

Al contrario de un aparato como el telescopio, que está diseñado para ciertas tareas científicas, estas máquinas están inscritas, fundamentalmente, en la vida cotidiana, y un giro que propone el investigador inaugura otros usos y atiende a dimensiones quizás obliteradas.

En la primera parte de la etnografía que hice con el Club Gay Amazonas, sostuve que mi participación en el campo había sido lateral (Parrini, 2018, p. 231). Al localizarme junto a los integrantes del Club, personas gais de distintas edades, muchas de ellas afeminadas o travestis, mi propia ubicación en la ciudad, el acceso a otros colectivos y otras relaciones sociales estaban marcados por su posición en el orden social, en las jerarquías morales y espaciales y por los límites que marcaban sus movimientos. Retomando algunos planteamientos de Donna Haraway (1995) y deslizándolos a las prácticas etnográficas que trataba de realizar, propuse pensar una etnografía lateral como una estrategia que evitaba “el ojo ciclópeo y autosatisfecho del sujeto dominante” (Haraway, 1995, p. 331)

para abrirse a las multiplicidades heterogéneas de los cuerpos, los afectos y las subjetividades.

Como señalé antes, los acontecimientos que reconstruyo giran en torno a pequeños objetos, cosas tal vez insignificantes, que dan pie a una serie de hechos y relaciones y que vincularé con algunos procesos históricos y políticos. Considero que esa dimensión objetual de los relatos está vinculada con una configuración *queer* de los afectos: dados los obstáculos institucionales y simbólicos para producir y nombrar relaciones y experiencias no heterosexuales ni heteronormadas, algunos objetos permiten darles una forma, aunque sea apenas enunciable. Es el estatus liminar de los objetos, entre la materialidad y el lenguaje, y los afectos, entre la intensidad y el sentido, lo que dificulta su registro etnográfico. No basta con tener un objeto para poder entender su localización en la producción de las subjetividades o de las relaciones sociales, comprender sus simbolizaciones y también sus usos prácticos, si los tuviera. Necesitamos comprender las coordenadas de su existencia. Además, si los afectos tienen una inscripción corporal, que muchas veces comparten el etnógrafo y los sujetos con los que se relaciona, de modos diversos, su traducción narrativa podría identificarlos y describirlos a costa de perder sus intensidades.<sup>3</sup>

Esta relación entre objetos y afectos apunta al argumento central de este texto: las vidas que he investigado están “rodeadas” de fantasías sociales que pude percibir, y ahora analizar, mediante objetos que parecen vehiculizarlas, por decirlo de algún modo, o que al menos las sugieren. Sostengo que para entender el deseo necesitamos comprender las fantasías. Si las fantasías que exploro no se pueden interrogar de manera directa y no forman parte de los discursos públicos sobre sexualidad, política o ciudadanía, aunque los determinen desde otro lugar, la etnografía debe inventar tácticas para investigarlas, que he llamado *máquinas epistémicas*.

### **El Niño: figuras de lo sagrado y discursos políticos**

En México hay una serie de tradiciones en torno a la figura del Niño-Dios: en Navidad se lo pone desnudo en el pesebre, en una pequeña camita que se llena de dulces y otras golosinas y se le deja ahí hasta la fiesta de Reyes, el 6 de enero; el 2 de febrero se lleva la imagen a bendecir para la fiesta de La Candelaria, pero antes se le compra ropa nueva que venden especialmente en los mercados.



Supe, cuando me regalaron uno, que era un obsequio especial, porque a mi amigo se lo habían regalado y él tenía que elegir con cuidado a quién se lo iba a dar. Como era *su* Niño Dios, el regalo nos emparentaba espiritualmente y, asimismo, me obligaba a buscar madrinas o padrinos que le obsequiaran ropa cada año. En algún sentido, mi *compadre* me regalaba las bendiciones que esa figura podía contener y el lazo que suponía, de amistad y cariño. El Niño Dios era un objeto de afectos, un condensador de esperanzas y alegrías, tanto personales como colectivas. Su significado emocional más profundo provenía tanto del vínculo afectivo entre los dos como de las tradiciones culturales de larga data que otorgaban a la imagen un poder simbólico significativo y la investían de una carga afectiva intensa.

Ese Niño, producto del catolicismo popular, creaba una forma de parentesco ficticio entre dos personas que eran solamente amigos: después del regalo los dos éramos compadres y yo podía establecer relaciones equivalentes con otras personas. Una figura religiosa trazaba vínculos entre personas que no precisaban ser heterosexuales.

El Niño parecía ser el origen, pero también el límite, para la conformación de esos parentescos. Previamente a ese regalo, la nuera de mi principal informante me había pedido que fuera el padrino de bautizo de sus dos hijos. Son dos niños que conozco desde que nacieron y siempre visito cuando viajo a la ciudad. Cuando ella había decidido bautizarlos, comenzó a realizar las gestiones y habló con una catequista católica para que la orientara. Esa mujer le preguntó quiénes serían los padrinos y al contarle que yo no estaba casado ni tenía hijos, objetó por no ser un buen ejemplo para los niños. Era un límite claramente heteronormativo, que impedía participar, en los rituales católicos vinculados a la integración de los recién nacidos o los infantes, a personas que no garantizaran el orden moral. Alguien que no estuviera casado ni tuviera hijos no podía hacerlo, porque en algún sentido no lo reproducía en su propia vida. El Niño exige nacimientos, reproducción, parentesco, familia. Pero también suscita otros arreglos y abre otros caminos. El Niño de yeso no exigía ninguna moralidad, simplemente se regalaba y eso generaba ciertos lazos; los niños de una pareja heterosexual sí la demandaban.

Lee Edelman sostiene, en su libro dedicado al futuro reproductivo, que la política “puede funcionar como el marco en el que vivimos la realidad social, pero solo en la medida en que nos obliga a vivirla en forma de una

fantasía” (Edelman, 2004, p. 25), la misma que asegura “la estabilidad de nuestras identidades como sujetos y la coherencia de las totalizaciones imaginarias, por medio de las cuales las identidades se nos aparecen en una forma reconocible” (p. 25). Según Edelman, la *fantasía del Niño* ratifica dos formas de estabilidad: una heterosexual reproductiva y otra temporal futurizada positivamente. Reproducción y futuro serían dos caras de una misma fantasía constitutiva. Su rechazo amenaza al orden político contemporáneo, pero, más radicalmente, la posibilidad misma de un orden social (p. 31).

Me interesa destacar que en ese intercambio con la figura del Niño Dios se abre un par de fantasías distintas. Una, que la imagen garantizaba un lazo semejante al del parentesco entre personas que no podían signarlo institucionalmente. La otra, que esa reproducción podía ser imaginaria y no heterosexual. Desde cierta perspectiva, esas fantasías solo confirman la demanda de una continuidad reproductiva y un futuro, que Edelman localiza en el centro del orden social. Pero, desde otra mirada, podríamos pensar que ellas habitan las imágenes sagradas de la reproducción y la familia, pero las desvían y producen algo imposible para el orden que avalan: reproducciones estériles, falsos parentescos, paternidades ficcionales. De alguna manera, una postura *queer*, como indica el mismo Edelman, “muestra el carácter oblicuo de nuestra relación con lo que experimentamos en y cómo nuestra realidad social” (pp. 24-25) y nos alerta sobre las fantasías “que son necesarias estructuralmente para mantenerla” (p. 25). Quisiera añadir que *alertar* sobre una fantasía implicaría, también, hacer un uso oblicuo de ella.

El Niño Dios de yeso parece permitir ambos gestos. Desde que me lo regalaron cumplí con los ritos que debía realizar: nunca había puesto un Nacimiento en mi casa y lo hice; una amiga muy cercana ha sido su madrina de ropa y lo he llevado a misa el día de La Candelaria. Si bien para cumplir esos ritos no necesito creer, son actos performativos de un vínculo afectivo y de un trabajo antropológico. Este lazo no se sostiene en una identidad religiosa común: mi amigo es católico, pero yo no; recibí esa imagen por el profundo cariño que siento por él y la he cuidado por respeto a ese gesto y a mi propia práctica etnográfica.

Cuando llevé al Niño a la misa del 2 de febrero de 2019, el sacerdote que oficiaba la ceremonia, ante un gran número de fieles (que asistían al

ritual cargando Niños de todos los tamaños, colores y vestidos con ropas muy diversas), recordó que conmemorábamos la presentación de Jesús infante en el templo de Jerusalén. Según los Evangelios, su familia lo llevó a ese lugar para cumplir con los preceptos de la religión judía. Los asistentes a la misa hacíamos lo mismo en evocación de ese acto. Y añadió que esto nos avisaba sobre la importancia de cuidar y defender la familia ante las amenazas que experimentaba en esos momentos, cuando se reivindicaban derechos como “el matrimonio entre personas del mismo sexo o la adopción gay”. Como llegué tarde a la celebración, permanecí en la parte posterior de una iglesia enorme con la figura de yeso acostada en un camita de mimbre tejido, vestida con un traje azul y dorado. Tenía al Niño en mis brazos mientras escuchaba la reconvención del sacerdote contra las novedades de la (pos)modernidad y la democracia. En algún sentido, sus regaños me excluían a mí como sujeto de una sexualidad o como promotor de algunos derechos que él impugnaba públicamente, pero no al Niño que cargaba en mis brazos.

La figura trazaba nuevamente un límite, mediante su simple presencia. Permitía que un sujeto no heterosexual cargara con la “investidura metafórica” del deseo heterosexual y sus fantasías subyacentes de reproducción y futuro. Pero, como en el caso del bautismo, yo no era un sujeto habilitado para presentar a un Niño en el Templo. En algún sentido, durante la misa me sentí como un intruso, que llevaba a un Niño clandestinamente para cumplir con un compromiso personal, pero que era excluido retóricamente de la comunidad de creyentes que intentaban emular un gesto bíblico.

¿Era oblicua mi presencia en ese lugar, con esa figura?, ¿llevaba el cuerpo de ese recién nacido, pero al precio de dejar mi deseo o mi identidad clausurados o excluidos?, ¿arribaba al límite de un ritual en el que, según escuché, no podía participar, pero en el que de todos modos estaba?, ¿qué cargaba en mis brazos: la fantasía familiar de los otros, la reproductibilidad simbólica de un orden social heteronormativo, la curvatura de esas fantasías, manifestaciones residuales de mi deseo reproductivo?

Durante la misa comencé a sentir que *realmente* cargaba un Niño, que podía ser de yeso o de carne, pero que los gestos, la cuna, el templo, la ropa, el sacerdote, la multitud, los sermones, mi propio desconcierto, eran una materialización desplazada de unas fantasías en las que me había



entrometido. Me pregunto si los afectos que me condujeron hasta el ritual no desestabilizaban la escena en la que participaba mediante una exclusión moral. No era un sujeto adecuado para ser padrino, tampoco para presentar a un Niño ante Dios. ¿Qué hacía allí, entonces? No tenía ningún afán transgresivo —debo reconocerlo—, solo deseaba cumplir con el compromiso asumido con mi amigo. Pero el regalo era tanto la confirmación como el desvanecimiento de la fantasía constitutiva y esa potencialidad política se repetía en el templo católico, no mediante una impugnación evidente, sino una presencia vetada, pero real. Ese Niño Dios *queer* estaba en mis brazos y lo cargaba con afecto, dijera lo que dijera el sacerdote. También aparecía virtualmente mi amigo, mediante mi presencia, la de la figura y, tal vez, otros lazos semejantes no autorizados moralmente, pero sí afectivamente.

### **Niños de la Ley**

Mi visita a la iglesia con el Niño Dios se inscribía en ese panorama político, en el cual dos actos fundamentales del orden heteronormativo parecían perder su exclusividad y extenderse a otras sexualidades y formas de parentesco alternativas.<sup>4</sup> La prédica del sacerdote constituía un discurso político que conminaba a retomar el orden y defenderlo. Yo estaba ahí por los rituales del catolicismo vernáculo de México y también por las transformaciones acaecidas en el orden sexual y de género. En esa medida, creo que el Niño que cargaba no solo era una especie de pasaporte *falso* hasta las ritualidades católicas (participar sin creer), sino también un modo de interrogar las subjetividades y los mundos involucrados. Esa inscripción inestable en los rituales, que tal vez compartía con mucha gente sin saberlo, implicaba que podía participar sin participar —por decirlo de algún modo—, o hacerlo lateralmente. La constatación a la que había llegado luego de varios años de trabajo de campo con el Club Gay en Tenosique era también válida en este caso, cuando llevaba esa imagen a bendecir. Quizás aquí se manifiesta una característica de una *pequeña máquina epistémica* (PME): portarla suscita preguntas que interrogan el orden social y los procesos políticos que solo se pueden plantear desde su materialidad y los circuitos en los que participa.

El Niño que llevé a la iglesia también forma parte de la fantasía que Edelman identifica como central para la constitución de lo social y de lo político (2004, p. 18). El regalo solo tiene sentido dentro de esa fantasía, porque supone que se puede “dar” un Niño y con ese don crear un vínculo;

pero también la desplaza al introducir una posibilidad que la confirma y la desmiente, a la vez. Cuando la versión singular de esa fantasía se encuentra con otra dominante, entonces se genera un “mal entendido”, que la PME registra.<sup>5</sup> Mi sensación de ser un infiltrado en el ritual de bendición, mi desacuerdo con las palabras del sacerdote y el deber de seguir la liturgia que el regalo obliga, son todos efectos de la fantasía reproductiva y familiarista a la que apunta el teórico estadounidense. Una interpretación de sus propuestas es que, ante esas fantasías estructuralmente necesarias, podemos participar de ellas y también evitarlas o asumirlas y desplazarlas. No se puede estar fuera de la realidad social y, en esa medida, de las fantasías que la constituyen; pero ese orden no solo se reproduce, también se lo atisba críticamente. Si, como sostiene Žižek, “la apuesta de la fantasía ideológico-social” es construir una imagen de la sociedad que no esté “escindida por una división antagónica, una sociedad en la que la relación entre sus partes es orgánica, complementaria” (Žižek, 1992, p. 173), entonces, el posicionamiento *queer* ante esa imagen —lo dice Edelman— mostraría justo la imposibilidad de esa relación orgánica no antagónica.

Cuando recibí el Niño de mi amigo no pensé en nada de esto. Simplemente lo tomé como un regalo. Pero al cumplir con los rituales, percibí algunas tensiones. ¿Cómo participar de ellos sin creer, pero tampoco esgrimiendo una posición cínica que me alejara ideológicamente y me aproximara afectivamente?, ¿eran esas prácticas parte de la etnografía que realizaba o la excedían? En esa cotidianeidad de los gestos y los actos, ¿podemos introducir una mirada crítica que los ejecute sin convencimiento o los reproduzca con dudas? En un primer momento, me interesaba el vínculo que esa figura había creado con mi amigo, esa especie de mimesis con los parentescos institucionales y espirituales de los que, al parecer, estábamos excluidos. Me intrigó que ese regalo coincidiera con la imposibilidad moral de ser padrino de los hijos de mis amigos, como si el campo se desdoblara en prohibiciones y posibilidades, vínculos clausurados y otros que se crean poco a poco, regalos que se pueden recibir y exclusiones que no se pueden transformar. La heteronormatividad era, en este caso, el eje de las regulaciones para establecer esos parentescos espirituales (también los legales) y la fantasía subyacente que contenía el regalo que me habían dado. Es claro que mi amigo y yo no estábamos fuera de esa fantasía, aunque fuéramos excluidos por esas regulaciones. La fantasía era que se podía regalar un Niño y con él una serie de rituales en torno a la familia y

su concepción católica, que éramos compadres como lo habrían podido ser de los padres de otros niños, y que podía asistir a misa a pedir las mismas bendiciones de aquellos que creen o de aquellos que reproducen el orden familiar. Desde esa perspectiva y siendo quienes éramos, podíamos imaginar que la sociedad no tenía antagonismos y era complementaria; fantasear que no había problemas ni desajustes, que participábamos como todo el mundo. Y la práctica etnográfica consistió, en este caso, en reproducir esa fantasía y observarla. Vivirla y describirla. Quizás fue hasta esa misa, en la que percibí que había una fisura más profunda entre mis gestos y los contextos en los que sucedían, cuando me sentí ajeno a un mundo al que entraba con motivaciones contradictorias.

Pero si así fuera, y sin que intentar resolver estos conflictos, lo que verificaba era que, al portar ese objeto, la lateralidad se extendía a otros hechos, espacios sociales y no dependía de mi estancia en Tenosique entre los integrantes del Club. Los dones que ellos me ofrecían también eran laterales, por decirlo de algún modo, y sus circuitos estaban “deformados” por las posiciones sociales, identitarias y morales de quienes los ofrecían. Eran dones oblicuos. La lateralidad que postulo es una forma de atisbar fantasías estructurales de un orden social, sin tener que disiparlas ni tampoco evitarlas. Al llegar con ese Niño a una misa, escuchar el sermón, esperar que bendijeran la imagen y marcharme contrariado, yo estaba al centro de las fantasías de la heteronormatividad como un sujeto excluido o incapacitado para sostenerlas, menos para cumplirlas. Una localización lateral con respecto a esas fantasías permitía “observarlas” participando de sus efectos.

Pero ese objeto, un niño de yeso algo deteriorado, parecía constituir un aparato de exploración etnográfica que, dislocado de sus sentidos habituales, me permitía indagar mundos vedados o lejanos. No iría a misa sin esa justificación. Una PME genera coordenadas singulares de conocimiento no solo mediante enunciados sino a través de acciones. Con esa máquina-Niño he podido explorar mundos y relaciones sociales y afectivas, ingresar a ciertos lugares, realizar rituales, escuchar discursos y opiniones, indagar fantasías y deseos. Si la PME se adentra en algunas fantasías colectivas o individuales es porque, ante todo, es su resultado. Tiene —diremos— su forma. Lo que hemos hecho es infiltrar la PME en la fantasía de una sociedad que no está “escindida por una división

antagónica” y cree que “la relación entre sus partes es orgánica, complementaria” (Žižek, 1992, p. 173).

### **Objetos de la muerte**

Su muerte constituyó un misterio. Lo había visto unos días atrás, sentado en una silla de ruedas junto a sus padres ancianos, en esa casa que había visitado tantas veces. No lo percibí particularmente alegre, pero tampoco deprimido.

Ese año nuevo lo pasé en casa de Luis, junto con su mamá, Alberto y Ramón.<sup>6</sup> Con mesas de diversos tamaños armamos una más larga en la que cupimos todos; la cubrimos con un mantel y pusimos la comida y las bebidas. Un nacimiento ocupaba casi un tercio de la sala donde estábamos y un Niño Dios bastante grande reposaba entre paja y guirnaldas de luces. Iluminado y silencioso. Esa noche me sentí contento, eran personas muy amables y queridas. No recuerdo qué llevé para comer o beber, quizás el postre. En la mesa había varios recipientes con doce uvas, que comeríamos a medianoche, que representaban los doce meses del año y el mismo número de deseos. Un cronograma de esperanzas y expectativas. Después de comer y antes de que dieran las 12 de la noche y empezara el nuevo año, les pregunté a mis comensales qué deseaban pedir para los meses que despuntaban en nuestra mesa. Mis amigos dijeron que salud, trabajo y el amor de sus familias. La mamá de Luis dijo que salud porque su madre y una de sus hermanas estaban enfermas. Ella comenzó a llorar afligida por la precariedad de su progenitora y la posibilidad de que muriera. Los deseos se piden en silencio, como si el misterio fuera parte de su fuerza. Pero yo los inquirí, en general. Y me desconcertó que las respuestas fueran escuetas, marcadas por cierta precaución, como si los deseos se pudieran exhibir, pero también se percibiera su fragilidad. El fantasma de la muerte apareció esa noche, en medio de la celebración, pero mediante los deseos que guardaban los comensales con respecto a sus vidas y los problemas que los afligían.

Unos días después, el hermano de Ricardo se suicidó. Un amigo me llamó alarmado y me contó la noticia. Fui a su casa, la que había visitado tantas veces, a verlo. Eran los primeros momentos de la muerte, confusos y dolorosos. Comenzó a llegar mucha gente, consternada por la noticia, y a las horas una pequeña multitud rodeaba la casa. No pude seguir los

acontecimientos que ocurrieron después, en una vorágine creciente. Algunos detalles los supe más tarde, cuando habían pasado el entierro y el novenario que se celebra en recuerdo del muerto. Nadie pudo prever el suicidio. Ricardo encontró a su hermano colgado del pestillo de una ventana, atado a una soga. Trató de revivirlo, pero no pudo.

Esta historia se fue desplegando a lo largo de los años, como si sus piezas se terminaran de acomodar de maneras singulares e imprevistas. Si bien conocía los hechos inmediatos en torno a esta muerte y también algo de la vida del hermano de Ricardo, los relatos posteriores intensificaron algunos de sus rasgos. Él había sido profesor de la preparatoria federal de Tenosique y desde hace varios años vivía en una silla de ruedas. Cuando lo conocí le faltaba una pierna, producto de un accidente automovilístico; luego le amputaron la otra, al parecer por diabetes. De ninguna de esas causas estoy seguro. Pero eran los relatos que escuchaba, aunque se confundían los datos, porque también contaban que había sufrido una enfermedad cuando niño. En la primera imagen que me formé de esta historia, su invalidez era una condición que lo acompañó desde su infancia. Posteriormente, esa imagen se traspuso a otra en la que el hermano había caminado normalmente durante parte de su vida.

Unos años después, Ricardo me contó que los mismos niños de quienes iba a ser padrino de bautizo y que, en ese entonces, vivían en su casa, comenzaron a hablar con alguien que nadie más veía y al que llamaban “el hombre del palo”. En el comedor, donde está la televisión, los dos niños, que tenían 3 y 5 años en ese entonces, hablaban con ese hombre, le ofrecían golosinas y le mostraban los programas de la televisión. Ningún adulto pudo ver con quién conversaban. Pero parece que no les causaba temor.

A finales de enero, Ricardo acostumbra poner un pequeño altar para recordar a sus hermanos muertos, con fotos de cada uno. Entre otras, estaba la foto del hermano que se había suicidado. Al ver esa imagen, los niños le comentaron a Ricardo que ese era “el hombre del palo”, con quien conversaban. Cuando ocurrió la muerte de Josué, los niños eran muy pequeños y no podían recordarlo. Todos experimentaron cierto desconcierto. El hermano usaba muletas, en ciertas ocasiones, parecidas al “palo” del que hablaban los niños. Todo podía ser una fantasía infantil que adquiría una inquietante extrañeza al coincidir con las imágenes secretas de alguien que los visitaba y la foto de un difunto. Yo no percibí mayor conflicto en esa



familia ni atestigüé intentos de resolver el enigma. Era como si estos hechos formaran parte de una cotidianeidad en la que los vivos están acompañados por los muertos. Pero me pregunté, de todos modos, qué significaba esta aparición para esa familia y en el orden de lo existente de la localidad. Me sorprendió la facilidad con la que se aceptaba esa presencia. Es imposible decir qué era o quién era. Estaba ahí, al menos en la experiencia de esos niños y en una configuración de las relaciones afectivas en la que los muertos se pueden vincular con los vivos. Ese episodio interrogaba las fronteras que se trazan entre esferas de existencia. Pero también mostraba formas de alteridad que podían relatarse, pero no explicarse.

### **Infiltración y alteridad**

Unos años después, conversando con Ricardo sobre su hermano y todo lo acontecido en torno a su muerte, él me contó que la sogá con la que se suicidó era la misma en que tendía su ropa interior, que no permitía que nadie más lavara. Ese gesto me impresionó singularmente: Josué se había ahorcado con su propia intimidad. La primera imagen que me vino fue el acto de Yocasta, que al saber que su esposo era su hijo y sus hijos sus nietos, se colgó del tálamo nupcial, según la versión de Sófocles de Edipo (2001, p. 252). Desconozco los detalles culturales e históricos de ese gesto, pero lo recordé como una manera de causar la muerte mediante la intimidad corporal, sexual y afectiva. Una muerte que se ejecutaba con los objetos de la intimidad me pareció inquietante.

También suscitó otra asociación: el Niño Dios tenía fisuras en algunas partes de su cuerpo y estaba “remendado” con cinta adhesiva transparente. Si bien hay artesanos que restauran esas figuras, decidí dejarla tal cual me la regalaron. La coincidencia del regalo y la muerte, que sucedieron entre la última semana del año 2011 y la primera de 2012, era también una especie de mimesis entre los cuerpos: una figura de yeso fracturada y restaurada y el cuerpo de Josué sin piernas y luego colgando de una sogá. La fragilidad de los cuerpos humanos y sagrados, de los objetos y de los sujetos, esa relación entre las reparaciones provisionales, las pérdidas definitivas y ciertas materialidades, quizás apenas visibles, que sostenían de algún modo la duración de una imagen o el fin de una vida, parecían converger en esos dos episodios. Pero también contraponían, en la investigación, el don y la muerte. Una primera lectura me hizo pensar en las relaciones imaginarias y afectivas que iniciaban con el regalo y las que terminaban con la muerte.

Pero —como relaté antes— la muerte no era solo el fin de alguien sino el inicio de algo. Ese hombre con el que conversaban los niños en casa de Ricardo, sus muletas; esa sogá en la que colgaba primero la intimidad de Josué y, posteriormente, su propio cuerpo; las frágiles reparaciones del cuerpo del Niño Dios, sagrado quizás en su radical vulnerabilidad, todo parecía apuntar a materialidades evanescentes, pero también a circuitos de vínculos y afectos. Ya me he referido al circuito que inaugura el regalo, pero hay que añadir el que propicia la muerte.

Pero en ambos casos, si bien el regalo ocurre en el contexto de creencias y prácticas religiosas católicas y la muerte pudo ser ritualizada mediante los procedimientos del catolicismo vernáculo, hay un elemento que los expulsa y ubica en una posición liminar. El Niño no es solo un objeto, parece también un artefacto político que sirve para ratificar las creencias sobre la familia del catolicismo; traza límites morales que pueden atravesarse en términos prácticos, pero son excluyentes en otros discursivos. Por eso —como lo señalé—, mi posición era la de un infiltrado pragmático dentro de esas conmemoraciones; un partícipe oblicuo de las fantasías reproductivas a las que apunta Edelman. El carácter de la muerte, esa voluntad individual que rebate la voluntad (divina) soberana, localizó al cadáver de Josué en una zona difusa en la que no estaba excluido de los entierros, pero no podía entrar en las iglesias. Un cuerpo problema, portador de tensiones culturales e ideológicas, como el mismo Niño, a su pesar. El etnógrafo podía ir a misa, pero no participaba en la comunidad de los creyentes.

En estos relatos y acontecimientos veía emerger la alteridad, conectada de alguna manera con los objetos: el Niño y la sogá. No obstante, si el suicidio producía alguna alteridad, no lo hacía por el objeto utilizado sino por la decisión tomada; en cambio, sin esa figura no habría podido participar de los rituales familiares del catolicismo. Ambos objetos apuntaban a intimidades que entraban en conflicto o que se hacían públicas, a fronteras entre los discursos sociales y las fantasías; a modos de suscitar alteridad y establecer circuitos de intercambio, pero también de inquietud o extrañeza. El Niño requería la inclusión de otras personas en sus rituales; la aparición del hermano de Ricardo demandaba un diálogo y cierta escucha por parte de sus familiares. El Niño multiplicaba las relaciones; la muerte las hacía más escuetas. Pero ambos facilitaban las

infiltraciones: de un no creyente en los calendarios católicos y de un muerto en la cotidianidad de los vivos.

Creo que esa pieza que Ricardo añadió a la muerte de su hermano contenía la respuesta en torno a sus motivos: la soga con la que se ahorcó fue su propio deseo. No inquirí más porque consideré que la opacidad de la muerte no debía abordarse como una pregunta etnográfica. Era mejor constatar el límite y registrarlo. Aquello que no puede ser interrogado, eso que no ofrece respuestas, aunque las tenga, esa dimensión de desconocimiento colectivo nos abre un camino a las fantasías sociales que conciernen a este texto. No se pregunta por una fantasía, se la ve *aparecer* en la vida social que investigamos y se la atraviesa sin interpretarla.

### **Alteridad y deseo**

Transcurridos algunos meses de esos eventos, ya en mi hogar de la Ciudad de México, tuve el primer sueño que pude recordar en el que aparecían personas de Tenosique (Parrini, 2018). En él estaba con Ricardo en una medina árabe vendiendo objetos de cocina confeccionados con cobre. Ricardo tenía la misma actitud que en la vida real, aunque estuviera rodeado de “árabes”. Al despertar, le envié un mensaje de texto en el que le contaba ese sueño. Él me contestó de inmediato y leyó lo sucedido como una conexión con lo que estaba viviendo en esos momentos, porque otro de sus hermanos se encontraba gravemente enfermo. Murió a los pocos días.

Esta concatenación resultó muy perturbadora y comencé a reflexionar sobre el desplazamiento del campo. Quizás la evidencia más inmediata era que un sueño constituía una elaboración de los deseos inconscientes. Pero mi lectura no siguió una ruta psicoanalítica, sino que interrogó la formación social del deseo (Deleuze y Guattari, 1985; 2010).

Al revisar todos los acontecimientos que relato en este texto, constato que fueron esos objetos los que me condujeron al tema. En alguna medida, el deseo aparecía en mi etnografía como aquello que, sin poder formalizarse, activaba algunos procesos, un intersticio entre hechos y modos de explicación. Por ejemplo, el regalo del Niño Dios podía leerse con las pistas que ofrecen las reflexiones antropológicas sobre el don y el intercambio (Abduca, 2007; Godelier, 1998; Mauss, 2009; Testart, 2013) y así lo hice. Pero esa lectura podía sumarse a otra que mostrara cómo circulaba el deseo

a través de ese objeto y las maneras en que esa circulación se topaba con una estructura social heteronormativa que excluía algunas formas de desear y validaba otras. El deseo también se infiltraba en las relaciones sociales y los modos de vida para propiciar desvíos, curvas, fugas.

Tal vez en el caso del suicidio, la interpretación conducía a una mirada más radical en la que el deseo se trenzaba con procesos psíquicos y sociales difíciles de observar, pero muy poderosos, en los que las disyunciones entre los afectos, las expectativas, las normas, las corporalidades, los modos de convivencia, pero también las formas de exclusión, convergían en un sujeto y las relaciones que había sostenido consigo mismo y con los otros, en las pasiones y los temores que lo habrían conducido a la muerte.

Pero incluso abandonando cualquier horizonte psicológico, esa muerte territorializaba los deseos colectivos de maneras singulares, por ejemplo, mediante la exclusión de un cuerpo de algunos rituales religiosos. En la historia de Josué, me pareció que parte de los rituales se sustentaban en aquello que se *sabía* del muerto, pero que nunca se diría abiertamente; como si en los procedimientos mortuorios los deudos velaran su propio saber silenciado. Y algo de ese saber tenía que ver con el deseo del fallecido. Josué era soltero y aunque quien habría sido su pareja estuvo en el velatorio y el funeral, su presencia no fue la que pudo tener una esposa o una novia. Eso también se *velaba*, en el sentido más visual del término, es decir, se cubría. Un deseo velado que, por otra parte, era extremadamente visible en el suicidio. Las razones de esa muerte no son conocidas —como lo señalé—, pero la lectura del deseo como una forma de producir lo social admite una indagación a partir de las pistas que tenemos, que no trate de dilucidar la “verdad” en torno a esta muerte sino, justamente, la imposibilidad de entenderla.

¿Se trata, entonces, de fantasear la muerte y sus motivos?, ¿o de imaginar que un objeto une a dos personas de una manera singular?, ¿fantasear que podemos infiltrarnos donde no hemos sido invitados o devenir aquello que parece imposible ser? Entre las dificultades epistemológicas y metodológicas que supondría una etnografía de la(s) fantasía(s) se encuentra el impedimento de describirla(s) como cualquier otro “hecho social”. Ahí se asienta uno de los rasgos de la fantasía, según la entiende Žižek, que “funciona como una construcción, como un argumento imaginario que llena el vacío, la abertura del *deseo del Otro*” (1992, p. 159).

La fantasía permite, por una parte, evadir cualquier respuesta ante el deseo del Otro, pero también indica que “somos incapaces de traducir este deseo del Otro en una interpelación positiva, en un mandato con el que identificarnos” (p. 159). Entiendo que el filósofo sostiene que, así como requerimos de la fantasía para poder lidiar con una pregunta insoportable, somos incapaces de conocerla o enunciarla. Por eso, argumenté antes que no se la puede interrogar, porque no adquiere una condición “positiva” que la muestre y no constituye un “mandato con el cual identificarnos”.

Pero Žižek añade un giro que complejiza este argumento: en la escena de la fantasía “el deseo no se cumple, no se ‘satisface’, sino que se constituye (dados sus objetos y demás)— *mediante la fantasía, aprendemos a ‘cómo desear’*” (1992, p. 163). Si la fantasía “coordina nuestro deseo”, es también “una pantalla que encubre la brecha, el abismo del deseo del Otro” (p. 163). Recordemos que, en el análisis del filósofo esloveno, la fantasía constituye “una contrapartida necesaria del concepto de antagonismo: fantasía es precisamente el modo en que se disimula la figura antagónica” (p. 173).

En la investigación, el antagonismo surgió en torno a la diferencia sexual y los modos en que producía una distribución de los cuerpos, los espacios y los movimientos; en los intentos por trazar límites claros entre la normalidad cotidiana y la excepcionalidad sexual; las maneras en que se configuraban identidades y expulsiones, en un gesto repetido por distinguir esencias de apariencias, ficciones de realidades, trucos y engaños de certezas y anatomías. El antagonismo que configuraba esas relaciones solo surgía en las fantasías y los discursos sociales que lo reconocían mediante su elusión. Así, la mención a una igualdad ontológica entre los seres humanos, independiente de sus deseos y sexualidades, que conformaba los discursos públicos sobre la “homosexualidad”, el “travestismo” y la “prostitución”, se entrecruzaba con una serie de rumores, chistes e insultos que enfatizaban la abyección de esos deseos o comportamientos, como si en el plano de los cuerpos, la heterosexualidad, la reproducción y el parentesco fueran las únicas defensas ante la degradación, la esterilidad, la soledad y la muerte. Los discursos públicos resaltaban la igualdad; el habla cotidiana, la diferencia.

En la etnografía, los hombres y las mujeres homosexuales eran personajes rodeados y marcados por fantasías sociales que solo emergían en el humor, el erotismo o la agresividad. Ahí, cuando el pacto de silencio o



tolerancia relativa se debilitaba o rompía, entonces algo velado, pero presente, surgía. Y eso podía ser del orden del desprecio y el odio, el rechazo y la atracción, el deseo y la violencia. Esa ambigüedad era una constante en la experiencia de estos sujetos, en múltiples espacios y contextos. Mi sensación es que ese antagonismo se “ocultaba” detrás de una delgada pantalla de sociabilidad y costumbres, pero que siempre estábamos al borde de su fractura, en una situación de normalidad y amenaza, a la vez.

Desde esta perspectiva, el Niño Dios era el resultado de esas fantasías que intentan velar el antagonismo. Cargándolo, también portábamos las fantasías familiaristas y reproductivas de las que habla Edelman. En esa medida, más que un objeto, lo donado era la fantasía alojada en ese remedo material que permitía “cumplirla”. Mi labor etnográfica ha sido ratificar la fantasía mediante mis prácticas y pensarla críticamente. Creo que, en este caso, sin el objeto no habría pensamiento. Lo que llamo una *pequeña máquina epistémica* es justamente aquello que permite tanto desplegar prácticas sociales específicas, con un carácter experimental, como crear maneras de pensarlas. Insisto en este punto, porque quizás algunas etnografías pueden *inventar* máquinas semejantes o identificarlas como tales, para poder investigar esas zonas vedadas de la producción de lo social, aquello que no es observable, aunque sí perceptible (mediante los afectos, por ejemplo, o a través de las sensaciones). En la larga tradición de inventos que han transformado los regímenes del conocimiento y la mirada (Crary, 2008), la antropología podría producir los suyos para explorar, por ejemplo, las fantasías, los sueños, los afectos, los deseos, las materialidades, los antagonismos y sus manifestaciones; es decir, todo aquello que perteneciendo al orden del lenguaje no se agota o reduce a él (Navaro-Yashin, 2009; Thrift, 2004). Aparatos de exploración de esas fronteras o liminaridades.

Pero ese don también remite a un contexto donde la familia viene al rescate del erotismo para facilitar la integración de las sexualidades disidentes o marginales al armazón moral y práctico de la heteronormatividad. El matrimonio y la reproducción serían la ruta para abandonar la zona de desprecio y vergüenza (Sedgwick, 2003) que habitarían los colectivos y sujetos no heterosexuales o no binarios, en términos de género. Este desplazamiento está al centro de la crítica que realiza Edelman. Heather Love, por su parte, sostiene que las representaciones mediáticas y políticas del movimiento LGBT hegemónico,

al menos en los Estados Unidos, enfatizan la normalidad familiar y descartan “las culturas sexuales radicales y las redes de parentesco alternativas” (Love, 2015, p. 188).

En ese contexto que privilegia las “representaciones positivas” de los sujetos y las vidas gays, lésbicas y trans, “la auto-invención, el ingenio, el remordimiento, el deseo, la ironía, la fantasía revolucionaria y la inversión excesiva son menos útiles que un buen agente inmobiliario” (Love, 2015, p. 191). En el mundo que me interesa, el asunto no son los agentes inmobiliarios, sino la sustitución de una cultura de los desplazamientos, el autoescarnio, la ironía estratégica y la singularidad desbordante, por una escena (y una expectativa) familiar y reproductiva que siempre existió como fantasía, pero que hoy se convierte en una posibilidad real. No son las modificaciones legales acaecidas durante la última década las que crearon familias entre los sujetos disidentes, en su pluralidad deseante, corporal e identitaria, sino que fueron ellos/as mismos/as quienes se las arreglaron para constituir vínculos, con mayor o menor reconocimiento, enfrentar y evitar a las instituciones, tener hijos/as, divorciarse, construir modelos de relacionamiento en el que los afectos y el sexo admitían disyunciones psíquicas y prácticas, entre otras invenciones colectivas.

Debemos señalar que las fantasías, organizadas en torno a un antagonismo sexual secular muy denso, no son transformadas por los discursos y procedimientos legales, sino que, justamente, están “hechas” para evitarlos, aceptándolos. Regresando a los planteamientos de Žižek:

podríamos decir que *el deseo es una defensa contra el deseo*: el deseo estructurado mediante la fantasía es una defensa contra el deseo del Otro, contra ese deseo “puro”, transfantasmático (es decir, la “pulsión de muerte” en su forma pura). (Žižek, 1992, p. 163)

El deseo homosexual que aparece, de pronto, avalado por la ley y normalizado por las instituciones, desplaza el antagonismo desde la sexualidad al modo de vida, desde los cuerpos singulares a su uso erótico y político, desde la “elección de objeto” a la reproducción de los sujetos y el orden moral que la avala. En una lectura radical de los argumentos del filósofo esloveno, podríamos sostener que la integración legal, institucional y normativa del deseo homosexual y lésbico, acaecida en ciertas sociedades contemporáneas, ha sido la estrategia del deseo heterosexual normativo

para defenderse de esos deseos perturbadores, como si dentro de un marco de reconocimiento de una sexualidad pudiera aceptarse su existencia, eludiendo su exceso, su “impureza”, su singularidad y su “mortalidad”.

En la etnografía que he realizado con un colectivo gay de Tenosique, pero fundamentalmente con formas de vida y subjetividad distintas (y a veces disidentes) a las heterosexuales, una pregunta que merodea los análisis ha sido cómo estos individuos que fueron despreciados sistemáticamente, agredidos de distintas maneras, sometidos a todo tipo de sospechas y temores, podían integrarse de pronto al orden social y moral como si no hubiesen sido catalogados previamente de raros, desviados, genéticamente mal hechos, traumatados, enfermos, inmorales, pecadores, peligrosos, improductivos, entre otras descripciones que he reunido durante la investigación.

¿Todo eso desapareció cuando las leyes y las cortes los declararon ciudadanos, normales, productivos, sujetos de derechos? Heather Love, al trabajar con algunas representaciones culturales de la mujer lesbiana soltera y vieja, dice que ese personaje “acarrea y hace visible el residuo de los sentimientos *queer* que siguen vivos porque las condiciones sociales que les dieron lugar siguen existiendo, si bien no son reconocidas” (Love, 2015, p. 202). En alguna medida, la normalización de ciertos sectores de las sexualidades y subjetividades LGBT, elude la persistencia “de la homofobia, el sexismo, la desigualdad de clase y otras formas de jerarquías” (p. 201). Podríamos hipotetizar que la ley ha sido la fantasía de esos colectivos, los derechos y la integración cotidiana, pero que de esa manera la heterosexualidad se defiende “del deseo del otro”. Es esa relación antagónica la que parece ocultar la integración legal e institucional. De ahí su fragilidad, porque el *deseo transfantasmático*, del que habla Žižek, defiende de la pulsión de muerte. Y eso es lo que subyace al desprecio, la burla, la ridiculización, la sospecha, la conmiseración progresista, la aceptación ambigua y relativa: una relación sistemática entre homosexualidad y muerte (Bersani, 1995; Edelman, 2004).

¿Podemos pensar la ley como la *aparición* más eficaz, pero velada, de la fantasía estructural de la que habla Edelman, que impide aceptando?

Si imagináramos que las máquinas descienden a las fantasías como el Dante a los infiernos, la sogá nos lleva a los círculos más oscuros y

temidos y el Niño a purgatorios en los que aquellos que no se podían reproducir lo fantasean o los que experimentaron sus deseos como certezas sin historia observan aparecer la diferencia y se atemorizan.

### **Cuerpos alegóricos**

Los objetos y los acontecimientos que han orientado este artículo están marcados por una polaridad que nos conduce, nuevamente, a las fantasías. Si, por un lado, el Niño Dios celebra el nacimiento y la crianza de un infante, la relación con su familia y sus padres, a pesar de su excepcionalidad; por otro, la sogá remite a la muerte. Por eso, tanto el regalo como el suicidio fueron tan relevantes en la etnografía, pues mostraban una estructura simbólica determinante para la significación y valoración de las vidas, los sujetos, los deseos y las identidades que investigaba. Resultó excepcional en mi trabajo que, en menos de dos semanas, recibiera un regalo y, junto con él, las prácticas rituales que amerita, así como presenciara una muerte y algunos de los procesos sociales y subjetivos que desencadena. En cierta forma, recibí un cuerpo alegórico y vi desaparecer otro real. Ambos cuerpos estaban signados por deseos y fantasías sociales que luego de muchos años he podido pensar.

¿Podemos aproximarnos a las fantasías desde una etnografía? Sostuve previamente que ellas no son interrogables de manera directa, aunque no están “escondidas”. Su presencia velada implica que en determinadas circunstancias surjan con mayor intensidad. Identifiqué algunas en este texto. La lateralidad que mencioné es también una posición ante las fantasías estructurantes de un orden social, porque las percibe en este intersticio o momento en el que aparecen y se ocultan, en los espacios sociales y simbólicos que se generan entre la seriedad y la sorna, lo público y lo íntimo, la regulación y sus rupturas, las identidades y sus traspiés. Pero no es la presencia humana la que se aproxima mejor a ellas; parece que estos objetos pueden entrometerse en las fantasías porque en algún modo las suscitan, como vimos que lo hace el Niño Dios, especialmente. Tal vez lo que captan con mayor agudeza estas *pequeñas máquinas epistémicas* es aquello que excede ciertas escenas sociales: el exceso que produce la muerte de alguien como Josué, los rumores que levanta y las hipótesis cotidianas que motiva, por ejemplo. Pero también podemos describirlo como un remanente, dado que cualquier relación social y acontecimiento deja un

resto que no se puede integrar a sus relatos o gestos más resueltos o hegemónicos, algo que no cabe en ellos, pero que también los desestabiliza.

Un exceso y un residuo que no podemos pensar de manera dicotómica, aunque sean antitéticos. La figura del Niño Dios contenía tensiones culturales y políticas que excedían su materialidad e incluso sus ritualidades: ese Niño sagrado y *queer*, a la vez, se inmiscuía en la densa fractura social y moral que ha generado el matrimonio igualitario y la adopción. Y en esa medida, convocaba las bendiciones de un dios infante y las reconvenciones de un sacerdote conservador.

En cambio, la sogá del suicidio era un objeto perdido, apenas visible en el relato de uno de los protagonistas de estos acontecimientos, que surgió años después como una de sus piezas. No fue un objeto buscado ni encontrado, sino que un objeto *aparecido* que portaba quizás la explicación más profunda de esa muerte, como un objeto-síntoma. La sogá era el objeto *pendiente* de esa historia, en el que la muerte se aproximaba al deseo y se atisbaban las fantasías que rodearon los hechos, pero que también habían circundado las vidas. La sogá —si se me permite la imagen— no era solo el objeto-muerte, la técnica en que se consumaba una pulsión; era también una trama que conectaba los dichos *post-mortem* con las fantasías *pre-mortem*: si socialmente se fantasea sobre las sexualidades y los deseos del otro, especialmente si es un otro extraño, heterogéneo o disruptivo, también se lo hará con su muerte y, en esa medida, no será el fin de las fantasías sino su reinicio. Y la sogá representa una especie de moraleja, porque las fantasías sobre el otro homosexual se refieren tanto al goce irrestricto como a la culpa indeleble. Este tipo de muerte refrenda la moraleja, ese vínculo profundo, y quizás mítico, entre homosexualidad y muerte, como sin duda lo ha hecho el sida durante décadas.

Pero —regresemos a Žižek (1992)— las fantasías son un modo de elaborar los deseos; a través de ellas aprendemos a desear. Si así fuera, entonces estas máquinas epistémicas no solo habrían explorado las fantasías, opacas y resplandecientes a la vez, sino también los deseos que ellas enseñan y elaboran. Podríamos preguntarnos si cada vez que nos encontramos con una fantasía también lo hacemos con formas de desear. Pero —ya lo anotamos— todo ello está desplazado y constituye otra escena, como alguna vez Freud llamó a lo inconsciente. Otra escena etnográfica, no psíquica; otra escena política, no íntima. No, ante todo.



Las fantasías, estudiadas desde la etnografía, son registros vibratorios de lo social y lo psíquico, modos de ajustar aquello que no puede acomodarse fácilmente; por eso surgen —insisto— en las fisuras donde lo consensual y lo público parecen debilitarse o difuminarse. Ahí donde los discursos de la tolerancia y el respeto pierden fuerza performativa, entonces vemos emerger las fantasías que siempre los acompañaron: no necesariamente en forma de violencia o agresión, pero sí introduciendo un elemento extraño o generando un hiato. Claro, esto lo podemos observar directamente, por así decirlo. En mi propio campo lo hice muchas veces y no necesité de las máquinas epistémicas, salvo que existiese alguna que no alcancé a identificar en esas circunstancias. Pero la fantasía irrumpe: de esos somos testigos. Podemos dar cuenta de esa irrupción humorística o violenta, disruptiva o juguetona, pero es menos factible que podamos seguir su curso, interrogar su emergencia, constatar sus efectos. En esa labor de largo plazo, las máquinas epistémicas son más útiles y precisas.

Si al inicio del artículo vinculé dichas máquinas con una exploración de las fantasías sociales, al finalizarlo sostengo que también podrían servir para investigar deseos o formaciones deseantes. El propio texto, como una máquina parecida, va desplegando sus conclusiones y lo dejaré así. En mi propuesta sobre una antropología del deseo no consideré las fantasías como un campo de estudio, entre otras razones porque no sabía cómo investigarlas. El acompañamiento del Niño-Dios, durante 10 años, me mostró algunas posibilidades, que son las que ahora describo.

La sogá, debo decirlo, es otra fantasía porque no existe materialmente. Sin duda existió como objeto, pero hoy solo existe como relato. Pero imaginemos que alguien hubiese guardado esa sogá, casual o intencionalmente, y al preguntar por ella me la ofrecieran o me la regalaran: ¿podría aceptar un objeto de ese tipo?, ¿se puede donar el objeto-muerte del otro?, ¿puedo recibirlo, así como acepté al Niño-Dios? Esa figura es siempre un don, se debe regalar para que sus bendiciones sean efectivas. Si la sogá es un objeto-muerte, el Niño es un objeto-don: la sogá por su uso circunstancial, no por su materialidad; el Niño, por su propio sentido sagrado y ritual. No toda sogá es un objeto-muerte (y podrían existir muchos otros), pero todo Niño-Dios es un objeto-don.

Y es aquí donde se juega la alteridad de esos objetos. Si me hubiesen ofrecido la sogá no la habría aceptado: no es un objeto-don que se pueda

recibir, aunque tal vez sí un objeto-etnográfico que se puede conservar. Pero quizás la sogá sirve como máquina epistémica por su inexistencia y no por su materialidad. Es lo contrario del Niño, cuya materialidad es la que lo convierte en máquina, la posibilidad real de portarlo: no iría a su misa si no lo llevara. En ese sentido, la sogá implica una alteridad tan radical que no se la puede portar, ni asumir; no es intercambiable. ¿Eso será la muerte, en última instancia? El Niño contiene una alteridad compartible y donable, en cierto modo. ¿Eso es la reproducción y el parentesco?

## Notas

<sup>1</sup> Este texto es parte de un proyecto de mayor alcance de interrogación de las prácticas etnográficas que realizo a partir de mi trabajo de campo en la ciudad de Tenosique. Lo complementan tres textos ya publicados (Parrini, 2021, 2022a y 2022b). Agradezco los comentarios recibidos en el Taller de Etnografía en y desde México, coordinado por Sandra Rozental, Carlos Mondragón y Tiana Bakić. Hay algo de fantasía en cualquier interpretación y en cualquier escucha. Quizás de eso se trata la escritura.

<sup>2</sup> A lo largo de este texto me localizaré en una posición masculina de enunciación cuando me refiera a quien investiga o quien escribe. Es una posición elegida de manera puntual, pero creo que los planteamientos que desarrollo tendrían que transformar ese lugar de enunciación en una *pequeña máquina epistémica* que recorra las configuraciones de género de la antropología. Será una tarea del porvenir.

<sup>3</sup> Laurent Berlant sostiene que

la teoría de los afectos es una nueva fase de la historia de la ideología; el momento del giro afectivo nos retrotrae *al encuentro de lo que se siente con lo que se sabe* y con aquello que impacta de forma novedosa pero también reconocible. (Berlant, 2020, p. 106; el destacado es mío)

<sup>4</sup> Hoy el matrimonio igualitario es legal en las 32 entidades federativas del país. La primera transformación legal en esa dirección la votó la Asamblea Legislativa del Distrito Federal (hoy Ciudad de México), el 21 de diciembre de 2009. El artículo 146 del Código Civil definía el matrimonio como “la unión libre entre un hombre y una mujer” y, tras las reformas, quedó como “la unión libre de dos personas para realizar la comunidad de vida” (Código Civil del Distrito Federal, citado en Bustillos, 2011, p. 1036). Estos cambios implicaron que personas del *mismo sexo* pudieran contraer matrimonio y gozar de los derechos que esa institución garantiza, incluyendo la adopción de menores de edad. Tal vez fue ese aspecto el que produjo las mayores resistencias entre la iglesia católica y sectores políticos conservadores.

<sup>5</sup> Creo que aquí se registra lo que Strathern (2004) llama una conexión parcial, en la que los niveles de análisis que elegimos o en los que logramos trabajar también

son discordantes. Es decir, no pasamos de un nivel a otro sin experimentar tensiones y pérdidas. Leyendo esa propuesta mediante la perspectiva de los antagonismos de Edelman y Žižek, podemos aventurar que las PME se adentran en ellos sufriendo sus “efectos”. Por eso, lo veremos más adelante, los objetos elegidos son tan precarios: una figura de yeso fracturada, una cuerda que sirvió como instrumento suicida. Las conexiones parciales que interesan a Strathern aquí se materializan en la fragilidad de partes que se juntan precariamente o lo hacen fatalmente. La PME es un registro material de las relaciones antagónicas y de las fantasías que, a su vez, explora. Quizás solo porque están materialmente estropeadas pueden internarse en las fracturas sociales y afectivas que nos interesan. Me atrevería a decir que, en algún sentido, corresponden a lo que Deleuze llama “máquinas de guerra”: aparatos que cruzan relaciones de poder territorializadas y que se destruyen en ese tránsito. Deleuze dirá que una máquina de guerra “implica cierto tipo de espacio, una peculiar composición de hombres (*sic*), de elementos tecnológicos y de aparatos de Estado” (Deleuze, 2006, p. 25).

<sup>6</sup> Todos los nombres personales citados en el texto corresponden a pseudónimos.

### Referencias

- Abduca, R. (2007). La reciprocidad y el don no son la misma cosa. *Cuadernos de Antropología Social*, (26), 107-124.  
<https://www.redalyc.org/pdf/1809/180914245006.pdf>
- Berlant, L. (2020). *El optimismo cruel*. Caja Negra.
- Bersani, L. (1995). ¿Es el recto una tumba? En R. Llamas (comp.), *Construyendo sidentidades. Estudios desde el corazón de una pandemia* (pp. 79-115). Siglo XXI.
- Bustillos, J. (2011). Derechos humanos y protección constitucional. Breve estudio sobre el matrimonio entre personas del mismo sexo en México y en perspectiva comparada. *Boletín Mexicano de Derecho Comparado* (nueva serie), 132, 1017-1045.  
<https://www.redalyc.org/pdf/427/42721148002.pdf>
- Crary, J. (2008). *Las técnicas del observador. Visión y modernidad en el siglo XIX*. CENDEAC.
- Deleuze, G. (2006). *Conversaciones. 1972-1990*. Pre-Textos.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1985) *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2010). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos.

- Edelman, L. (2004). *No Future. Queer theory and the death drive*. Duke University Press.
- Godelier, M. (1998). *El enigma del don*. Paidós.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Cátedra.
- Love, Heather (2015). Fracaso camp. En C. Macón y M. Solana (eds.), *Pretérito indefinido: afectos y emociones en las aproximaciones al pasado (187-204)*. Título.
- Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don. Formas y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz Editores.
- Navaro-Yashin, Y. (2009). Affective Spaces, Melancholic Objects: Ruination and the production of anthropological knowledge. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15(1), 1-18.  
<https://rai.onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/j.1467-9655.2008.01527.x>
- Parrini, R. (2018). *Deseografías. Una antropología del deseo*. Universidad Autónoma Metropolitana (Xochimilco e Iztapalapa), Centro de Investigaciones y Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México.  
<https://www.casadelibrosabiertos.uam.mx/contenido/contenido/Libroelectronico/deseografias.pdf>
- Parrini, R. (2021). Posetnografía. *Boletín Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C. Antropología y etnografía en el México del siglo XXI*, 75-86.  
<http://ceas.org.mx/documentos/BoletinCEAS2021.final.pdf>
- Parrini, R. (2022a). Ethnographie et trahison. *Monde Commun: Des anthropologues dans la cité*, 7 (*Trans: des existences frontalières [à paraître]*), 180-194.
- Parrini, R. (2022b). Etnografía y heteronormatividad. En R. Parrini y K. Tinat (coords.), *El sexo y el texto. etnografías y sexualidad en América Latina* (pp. 283-313). El Colegio de México.
- Sedgwick E. (2003). *Touching Feeling Affect, Pedagogy, Performativity*. Duke University Press.
- Strathern, M. (2004). *Partial Connections*. Altamira Press.

- Testart, A. (2013). What is a gift? *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3(1), 249-261. <https://www.journals.uchicago.edu/doi/epdf/10.14318/hau3.1.026>
- Thrift, N. (2004). Intensities of Feeling: Towards a Spatial Politics of Affect. *Geografiska Annaler. Series B, Human Geography*, 86(1 [Special Issue: The Political Challenge of Relational Space]), , 57-78. <https://www.jstor.org/stable/3554460>
- Warner, M. (1993). Introduction. En Michael Warner (Ed.), *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory* (VI-XXXI). University of Minnesota Press.
- Žižek, S. (1992). *El Sublime Objeto de la Ideología*. Siglo XXI.

# REVISTA STULTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 6, NÚMERO 2, SEGUNDO SEMESTRE DEL 2023

ISSN 0719-983X

**Presentación del dossier *Realidades alteradas, metodologías dislocadas***

Zenia Yébenes y Rodrigo Parrini

**Etnografía y fantasía (pequeñas máquinas epistémicas)**

Rodrigo Parrini

**Humillación y vergüenza. Formas de estatalidad en un contexto de contrainsurgencia**

Irene Álvarez

**Violencia y fetichismo en Chenalhó: a propósito del Soberano moderno**

Víctor Manuel Márquez y Aäron Moszowski

**El conocimiento secret(e)ado. La producción social de la opacidad y el secreto**

Zenia Yébenes

**El espectáculo de matar. Posicionamientos frente a la violencia estatal estadounidense en la frontera norte de México**

Rihan Yeh

**Una hegemonía populista: discurso, ideología y políticas en el gobierno de Cristina Fernández de Kirchner**

Gastón Ángel Varesi

***Vergänglichkeit.* Una lectura comparada**

Niklas Bornhauser

**Arte de frontera: lo migratorio, siniestro y psicopatológico en la pintura de Martín Ramírez**

Christian Guillermo Gómez Vargas

**La madre monstruosa: figuraciones de la casa y de la maternidad en *Mandíbula* de Mónica Ojeda**

Helen Garnica Brocos

**Bienes comunes cognitivos y gestión del conocimiento en proyectos de ciencia abierta**

Santiago José Roca Petitjean

**Reseña de Pommier, É. (2022). *La democracia ambiental. Preservar nuestra parte de la naturaleza***

Cristóbal Balbontin-Gallo

**El reverso de occidente. Reseña de Neurath, J. (2020). *Someter a los dioses, dudar de las imágenes. Enfoques relacionales en el estudio del arte ritual amerindio***

Andrés Oseguera Montiel

**Salud mental: el lugar de lo improductivo en el trabajo vivo. Reseña de Foladori, H., y Guerrero, P. (Eds.). (2021). *Trabajo, institución y salud mental***

Sergio Maureira Silva