

Trabajo de campo y la transferencia psicoanalítica: el valor heurístico de la analogía en antropología

Fieldwork and psychoanalytic transfer: The heuristic value of analogy in anthropology

GABRIEL GUAJARDO-SOTO¹

Resumen

Este artículo se propone analizar el valor heurístico de la analogía entre la cura chamánica y la cura psicoanalítica, establecida por Claude Lévi-Strauss en el año 1949, para la etnografía antropológica. En su momento la analogía entre ambas formas de cura fue productiva para la aclaración del chamanismo en cuanto objeto de estudio, sin embargo, no fue re-direccionada hacia la propia etnografía en términos de la reflexividad de sus prácticas de investigación. En este artículo exploramos la redirección de la analogía levistrosiana entre el concepto de transferencia de la cura psicoanalítica y los procesos comunicativos, prolongados y situados, que involucra una etnografía en antropología.

Palabras claves: etnografía, transferencia psicoanalítica, trabajo de campo, analogía, antropología estructural.

Abstract

This article aims to analyze the heuristic value of the analogy between shamanic healing and psychoanalytic healing, established by Claude Lévi-Strauss in 1949, for anthropological ethnography. At the time, the analogy between both forms of healing was productive for the clarification of shamanism as an object of study, however, it was not redirected towards ethnography itself in terms of the reflexivity of its research practices. In this article we explore the redirection of the Levistrosian analogy between the concept of transference of the psychoanalytic cure and the prolonged and situated communicative processes involved in ethnography in anthropology.

Key words: ethnography, psychoanalytic transfer, field work, analogy, structural anthropology.

¹ Investigador independiente. E-mail: luis.gabriel.guajardo@gmail.com (Santiago, Chile). ORCID: 0000-0002-3956-700X

1. Introducción

¿Es posible que sobreviva una analogía setenta años? La analogía ha sido reconocida como un factor esencial de invención, y, sin embargo, según Perelman y Olbrechts-Tyteca (2017), se la ha tratado con recelo tan pronto como se la quería convertir en un medio de prueba. Los pensadores empíricos solo ven, en la analogía, una semejanza de índole menor, imperfecta, débil, incierta. Su valor sería restringido a la formulación de una hipótesis que se debe comprobar por inducción, asunto que también sería propio de las otras formas de razonamiento. Siguiendo a los autores la característica de la analogía estaría dada por la diferencia entre las relaciones que se confrontan, cuyos componentes pertenecen a campos diferentes sea en naturaleza o en grado. Cuando las dos relaciones que se cotejan pertenecen a un mismo campo, estamos frente a otras formas de razonamiento, distintas de la analogía, y que fundamentan la estructura de lo real, como son el ejemplo o la ilustración.

La analogía entre la cura chamánica y la cura psicoanalítica, establecida por Claude Lévi-Strauss en el año 1949, fue productiva para la elucidar el chamanismo en cuanto objeto de estudio antropológico. En su momento esta analogía no fue re-direccionada hacia la propia etnografía, preservándose la autonomía del lugar de quien se sitúa en la posición de observación y que construye la analogía. Esta oclusión correspondió a la epistemología predominante que demandaba una distancia entre quien observa y lo observado². El chamanismo y el psicoanálisis fueron localizados en el lugar de una otredad, con sus prácticas y teorías, que pudieron ser comparados a través del recurso heurístico de la analogía.

En este artículo exploramos la posibilidad de redireccionar la analogía levistrosiana, con el propósito de pensar el trabajo de campo en relación con la cura psicoanalítica en la actualidad.

Ambos campos disciplinarios y profesionales, desde la década de los años cincuenta del siglo XX, han mantenido sus identidades con tensiones, heterogeneidades y, en algunos casos, en dispersión creciente (Ramírez 2005). En consideración de las alusiones históricas se empleó un modo expositivo, con el fin de permitir su problematización y reflexiones finales.

La principal característica que permite construir esta re-dirección de la analogía son los procesos comunicativos prolongados, basados en el habla humana. La palabra dicha, es el término común y, a la vez, es divergente al ser puesta en uso en la cura psicoanalítica y en el trabajo de campo *in vivo* de la etnografía.

El concepto de trabajo de campo fue derivado del discurso naturalista. En su origen se encuentran las experiencias de viajes y que se introdujo en la antropología británica a fines del siglo XIX. Sus aspectos canónicos son la estancia continuada y prolongada de un investigador o investigadora especializada

² La analogía original de 1949 se produjo en determinadas formaciones de lectura o interpretación. En esta perspectiva, los textos carecen de una existencia independiente y una de sus consecuencias es que el lector deja de ser entendido como observador neutral y objetivo de documentos, dado que se problematiza su frontera lector-contexto de recepción (Jay 2003).

en un grupo humano³ (Martin 2008). Es un proceso en sí mismo, una secuencia de acciones, de comportamientos y de acontecimientos, no todos controlados por quien investiga, cuyos objetivos pueden ordenarse en un eje de inmediatez a lejanía (Velasco y Días de Rada 1999: 18). En un marco antropológico, se trata de un quehacer que no puede ser desligado de quien investiga al exponerse, co-presencial cara a cara o digitalmente, o ambos, en los contextos de actuación de los individuos y colectivos⁴. Por ejemplo, las técnicas antropológicas, como son la entrevista individual abierta o la conversación informal, no corresponden ni se ajustan, necesariamente, a un tiempo de quien investiga y su planificación previa.

El papel de la transferencia en el trabajo de campo antropológico ya fue reconocido en los años sesenta por Devereux (1987). El autor la concebía como un factor que es necesario controlar con el fin de lograr un conocimiento científico de calidad y una correcta ejecución de las técnicas y metodologías de investigación. Devereux, con las categorías, de su momento, de “nativo” y “extranjero”, señaló que la posición en que se ubica el “nativo” ante el “extranjero” genera la imagen de una búsqueda de protección y reconocimiento. Aun cuando la transferencia no siempre es cordial, pues, a veces se torna hostil o desconfiada. Igualmente, ocurre con la contratransferencia del etnógrafo/a con los “nativos” e incluso su impacto en la construcción de descripciones coherentes y totalizadoras, silencian los aspectos inquietantes o manifiestan la idealización de la figura del “nativo”.

Otra forma de comprensión de la transferencia enfatizó su valor instrumental en la situación de trabajo de campo. Los afectos deberían ser orientados hacia el desarrollo de una amistad, con el fin de lograr la incorporación y aceptación en un grupo. Aguirre, en un conocido manual en castellano, señaló: “esta fuera de toda duda que la transferencia afectiva impregna, igualmente, el acto etnográfico, pues el observador (extranjero) nunca se adentrará en el contexto nativo, si no se hace “amigo”. Del etnógrafo/a se espera, no sólo que mejore la calidad de vida de la comunidad (sobre todo si es médico, agrónomo, etc.), sino que les descubra y valore su riqueza cultural” (Aguirre 1997: 100). La figura del “amigo” es parte de una racionalización de los vínculos emocionales orientada a lograr cierto rol y productividad en la observación. La concreción o la ausencia de la amistad estarían sujetas a una valoración disciplinaria.

Estos planteamientos conservan la noción inicial de transferencia del psicoanálisis freudiano como un desplazamiento del afecto, sea bajo el modo de una resistencia o de relación que ayuda al progreso de la cura. La noción paradójica de transferencia en cuanto un obstáculo y, a la vez, un impulso, se trasladaron a la antropología. Esta aproximación, que privilegió a los afectos que se producen en dicha relación, tuvo una cierta hegemonía en el psicoanálisis freudiano anglosajón y norteamericano en el

³ En antropología, al igual que en otras ciencias sociales, se caracterizó en los siglos XIX y XX por un marcado androcentrismo, que es coherente con la modernidad euroamericana. A pesar de esto, hubo antropólogas pioneras que desafiaron ese orden como fueron Phyllis Kaberry, Elsie Parson, Audrey Richards, Mary Smith y Margaret Mead, entre otras (Martin 2008).

⁴ La proposición de Jesús Ibáñez de “un sujeto en proceso” (1979) logra recuperar para la sociología un sentido del trabajo antropológico, donde quien investiga es el principal medio de producción de información y cuyas escenas de trabajo están marcadas por su participación. Por esto, estas consideraciones son diferentes a los modos de etnografía en un proceso de división del trabajo en funciones separadas o roles de “aplicación de técnicas” y “análisis e interpretación” con miras a la optimización y eficacia del trabajo de campo y la escritura.

contexto de posguerra del siglo XX. En este mismo sentido, el dispositivo del “ser afectado”, propuesto por Favret-Saada (2013), en el trabajo de campo etnológico, depende de la tarea sobre el afecto no representado y que se diferencia de la empatía: “Con el fin de evitar cualquier malentendido, me gustaría señalar lo siguiente: aceptar “participar” y ser afectado, no tienen nada que ver con una operación de conocimiento por empatía, cualquiera que sea el sentido que se le asigne a ese término” (2013: 63).

En cambio, desde la perspectiva de Jacques Lacan, la transferencia si bien suele manifestarse en los afectos su esencia se encuentra en el orden de lo simbólico. A partir de la antropología del intercambio de Marcel Mauss y Claude Lévi-Strauss, Lacan (2001) en el *Seminario I Los escritos técnicos de Freud* (1953-1954) planteó que la transferencia está implícita en el hábito del habla, el cual supone un intercambio de signos que transforman a los individuos participantes. En esta relación transformadora es necesario distinguir sus planos simbólicos e imaginarios, es decir, por una parte, el impulso a la repetición que releva los significantes de la historia del sujeto y, por otra parte, el amor-odio que actúa como resistencia. El orden simbólico, según Lacan, trasciende la oposición entre el afecto y el intelecto. El afecto significa que el sujeto es afectado por su relación con el Otro⁵, y de este modo los conceptos que han sido pensados en términos de afectos, como es el caso de la transferencia, tienen que ser pensados en términos de estructura simbólica para que el analista pueda dirigir una cura posible.

En la literatura antropológica, estos aspectos simbólicos han sido puestos de manifiesto, dramáticamente, en las manifestaciones inquietantes en el terreno o la crisis de la idealización de la figura del “nativo” o del “otro” amable, amistoso y participante del encuentro etnográfico. En particular, de aquellas situaciones que tienen por trasfondo las asimetrías de poder en el ejercicio de la antropología, sean las posiciones de dominio social y político o de subordinación de quién observa.

Al poner en relación un orden simbólico con las formaciones sociales, es un ejercicio analítico y no de un realismo estructuralista. Esa estructura simbólica, el Otro con mayúscula, podría ser Dios, en una monarquía absoluta o en el caso de una modernidad capitalista industrial ser figurado en la nación, el pueblo o el progreso. En un capitalismo de consumo, denominado por algunos autores como semiocapitalismo, se posibilita la construcción de la marca, como una forma mercantil generalizada de las identidades, sin un anclaje simbólico (Caro 2023). En las sociedades inmersas en el neoliberalismo experimentan la ausencia o debilitamiento de un anclaje simbólico generalizado, pierde, comparativamente, el valor de los grandes ideales y figuras simbólicas del Otro propias de una modernidad occidental.

De la Peña ha señalado que en el neoliberalismo “El empobrecimiento del orden simbólico se expresa en el debilitamiento de las prohibiciones y la evaporación de la figura paterna, centro y vértice ideal de dicho orden, y en el predominio de la alienación imaginaria, especular y sin mediación” (2023 75). Este empobrecimiento puede ser vivenciado de un modo negativo o propio de un estado de desorden,

⁵ La distinción entre el Otro y el otro en Lacan refieren a que el otro, con minúscula, indica el reflejo y la proyección del Yo, es el semejante y la imagen especular, por ello está completamente inmerso en el orden imaginario. El Otro, con mayúscula, designa la alteridad radical, que trasciende la otredad ilusoria del imaginario. El Otro es lo simbólico en cuanto está particularizado para cada sujeto (Evans 2011).

o inversamente, una oportunidad positiva cómo ocurre desde los movimientos LGBTQ+. En este último caso, lo real inserto en un proceso de crítica al anclaje simbólico asentado, ha dinamizado lo humano en la construcción performativa del género (Espinoza 2024). Una de las derivaciones de estas especificaciones del orden simbólico, el Otro con mayúsculas, es que nos sitúan en coordenadas históricas del orden social. Hay que subrayar que no es posible un universal del Otro, tal como ha sido documentado en la sociedad capitalista industrial y de consumo, ni tampoco en todo su desarrollo ha sido el mismo. No es una roca.

En el caso de México los trabajos etnográficos de las violencias como son la violencia rural, política y criminal, con sus entrelazamientos, nos muestran los límites de la producción de conocimiento situada desde una dimensión realista en el campo *in vivo* y su registro escrito o documental (Maldonado 2019). Hay rupturas de un orden simbólico, y de poder que lo sostiene, para la construcción de lazos sociales.

Estos asuntos no pueden ser reducidos a anomalías producto de ciertas condiciones exteriores al trabajo de campo, una impericia o un deficiente desempeño de las competencias profesionales y científicas⁶. Por el contrario, exige una reflexión, precisamente, de aquellos aspectos no programables del trabajo de campo y del extrañamiento de una ideología o imaginario en particular.

En el orden de exposición, en primer término, se realiza una breve reconstrucción de las relaciones interdisciplinarias entre antropología y psicoanálisis para contextualizar la analogía de Claude Lévi-Strauss. En segundo lugar, se plantea la redirección de la analogía levistrosiana hacia la práctica etnográfica. En tercer término, se examina el concepto de transferencia psicoanalítica de Jacques Lacan en su aplicación al trabajo de campo etnográfico. En cuarto lugar, se discute el valor heurístico de esta analogía. Finalmente, a modo de cierre se presentan algunas reflexiones que se derivan de lo expuesto.

2. Analogía levistrosiana en las relaciones entre antropología y psicoanálisis

La analogía levistrosiana es pensada antes de los años sesenta del siglo XX. A partir de esa década hubo un cuestionamiento, recreación y elaboración de los modos y el lenguaje de investigación en antropología y el papel de la etnografía. En estos cambios convergen diferentes desencadenantes difíciles de inventariar en este artículo, pero sin duda se encuentran los movimientos sociales, las luchas anticoloniales, procesos de descolonización, junto con los cambios disciplinares, universitarios y el surgimiento de nuevos espacios de conocimiento.

La proximidad o alteridad, como objetos primordiales o ambas alternativas, han sido parte de las grandes opciones, a veces dilemáticas, en la etnografía antropológica. En algunas oportunidades

⁶ La posición del o la etnógrafo, en tanto parte de un mercado laboral y del campo científico, presupone trabajadores flexibles, autoresponsables, autosuficientes, disponibles y erradicados de lo colectivo, que deben resolver la producción de un resultado (Ferreira 2023).

no es posible desplegar un acuerdo o consenso con quienes se trabaja⁷, incluso por los modos de existencia de ciertos grupos ocultos o fugaces, y en otras ocasiones, se puede compartir los ideales y llegar a una identificación e inclinación afectiva, espontánea y mutua. No es extraño que sea un ideal ejercitar la empatía o más allá, la simpatía con quienes se trabaja en una etnografía, al modo de competencias laborales o habilidades necesarias para el trabajo de campo.

A inicios del siglo XX el psicoanálisis proporcionó al trabajo antropológico la posibilidad de ser pensado a través de una desnaturalización de la propia cultura de quién observa, en cuanto se devela su pertenencia a una sociedad burguesa y occidental con reglas y prohibiciones históricas. Las relaciones entre la antropología y el psicoanálisis tienen una larga tradición desde de inicio del siglo XX a partir de la obra de Sigmund Freud. El autor desarrolló una teoría que podía explicar procesos psicológicos y culturales que habían sido objeto de trabajo etnográfico y etnológico anterior, y cuya complejidad no lograba ser interpretada satisfactoriamente. Estas vinculaciones fueron marcadas por el debate y el desarrollo de diversas investigaciones antropológicas, que emplearon directamente la teoría psicoanalítica, otras tuvieron el propósito el cuestionamiento a partir de los materiales etnográficos (DeVos 1981; Suárez-Orozco 2000)⁸.

En ese proceso se ha configurado una suerte de historiografía de las lecturas y recepción de las teorías e investigaciones. En uno de los polos, encontramos las apelaciones y acusaciones de lecturas incorrectas o erróneas del psicoanálisis, y, en otro polo, desde la antropología el cuestionamiento de las proposiciones psicoanalíticas a partir de una valoración de las variaciones culturales e históricas⁹. Este debate y las resistencias al psicoanálisis se produjeron al interior del campo antropológico al igual que en otros contextos de recepción social, como fueron los trabajos críticos de Bronisław Malinowski sobre el complejo de Edipo de 1929, quien sostuvo que ese complejo no era universal (1975). En otros casos, se integró la teoría psicoanalítica al quehacer antropológico o este experimentó su tenue influencia. Estas situaciones se encontraron determinadas por las lecturas y recepción de las teorías e investigaciones de ambas disciplinas.

Los trabajos de Claude Lévi-Strauss en la posguerra, actualizan las vinculaciones interdisciplinarias entre el psicoanálisis y la antropología. En 1949 el artículo titulado “La eficacia simbólica” de Lévi-Strauss permite pensar el orden simbólico y el desgarramiento original del sujeto. El autor elaboró una analogía entre la cura indígena con la cura psicoanalítica (1995a), con el objeto de teorizar sobre

⁷ A modo de ilustración algunos de los ámbitos donde es posible registrar una heterogeneidad de discursos y prácticas sociales de las sociedades complejas son la sexualidad, la religión, la familia, el arte, el lenguaje o las prohibiciones culturales o tabúes.

⁸ En antropología un ejemplo de empleo de la teoría psicoanalítica en la investigación antropológica fueron los trabajos de George Devereux en los indios mohave en 1951; Geza Roheim de 1952 sobre los sueños de aborígenes australianos a partir del complejo de Edipo; Bruno Bettelheim en 1962 con su trabajo sobre las ceremonias de iniciación de la pubertad en diferentes culturas (DeVos 1981).

⁹ Mier sobre este aspecto ha señalado que “La confrontación entre psicoanálisis y antropología ha involucrado incontables voces y puntos de vista, convergencias y divergencias, asperezas y afinidades. Hemos presentado algunas voces que revelan la insistencia inquietante de la pregunta por lo psíquico inherente a la empresa antropológica. No obstante, a la mirada y la crítica de los antropólogos, a la lectura al sesgo de los textos psicoanalíticos, a la divergencia en los fundamentos de la observación, métodos de prueba y formas de construcción de la certeza, propios de los antropólogos han respondido también los psicoanalistas” (2004: 41).

la mediación de una función simbólica que explica la cura chamánica y las estructuras inconscientes que supone.

Ese mismo año de 1949 Lacan en el XVI Congreso Internacional de Psicoanálisis presenta una comunicación titulada “El estado del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, donde hace uso de la noción de eficacia simbólica y reconoce explícitamente el trabajo del etnólogo¹⁰ en su lectura de la experiencia especular del niño (2005a). Esta analogía abre un campo de debate, que permitió la construcción de sus proposiciones y el uso de las categorías del psicoanálisis, no sólo destinadas hacia una práctica terapéutica, sino ligadas a la investigación. Como indica Zafiropoulos la presencia del etnólogo tuvo una “una importancia capital para el psicoanalista, y no se puede comprender el primer *retorno a Freud* de Lacan sin leer por encima de su hombro los grandes textos de Lévi-Strauss, que le proporcionaron su estilo de lectura de los textos freudianos, es decir, el estilo de aquel retorno o, para terminar, el estilo del agudo del campo psicoanalítico (teórico e institucional), cuya metamorfosis encarna Lacan” (2006: 32).

Son escasas las referencias de Levi-Strauss al psicoanálisis de Lacan. En el capítulo *Finale* del *Hombre Desnudo* (2000) publicada su primera edición en francés el año 1971¹¹, precisamente, el autor establece las diferencias de la función y origen de las estructuras inconscientes y generaliza el campo psicoanalítico sin reconocer los aportes de Jacques Lacan: “...las interpretaciones estructuralistas difieren de aquellas a las que se entregan el psicoanálisis y las escuelas que pretenden remitir la estructura de un obra individual o colectiva a lo que falsamente llaman su génesis” (Lévi-Strauss 2000: 566). Paradojalmente, el autor utiliza la distinción de lo real, lo simbólico y lo imaginario de Lacan, para abordar la multiplicidad de planos de un mito, que narra una historia compleja a la cual tiene que dar un desenlace:

Como tantas veces también en los mitos, estos planos simultáneos una historia realmente harto compleja y a la cual tiene que dar desenlace. Como tantas veces también los mitos, estos planos simultáneos son, en el presente caso, los de lo real, lo simbólico y lo imaginario. En efecto, la oposición rítmica entre binario y ternario es bien real. No puede decirse otro tanto de la entre simetría y asimetría que permanece implícita, por incumbir concretamente su simbolización a contrastes ora rítmicos, ora tonales, o que se manifiestan entre el ritmo de la melodía y la línea del ritmo, vuelta melódica por los *pizzicati* de las cuerdas incorporadas a la percusión con el arpa. Se pasa al orden de lo imaginario con la oposición del tono simple y franco de do mayor al tono equívoco que asoma en el contratema puesto que de hecho no es alcanzada ninguna tonalidad definible (Lévi-Strauss 2000: 602).

¹⁰ Roudinesco registra que Jacques Lacan conoció a Claude Lévi-Strauss “...hacia 1949 durante una cena organizada por Alexandre Koyré. Aquella noche permaneció silencioso mientras miraba a los que lo rodeaban con extrema intensidad. Muy pronto, entre los dos hombres se anudaron lazos de amistad que tuvieron por prenda el gusto pronunciado que uno y otro tenían por las obras de arte” (1994: 309).

¹¹ Lévi-Strauss, según Roudinesco (1994: 311), juzgaba los trabajos de Lacan como oscuros y de difícil comprensión, si bien tenía una lectura compleja de la obra de Freud. Esta visión de la obra del autor se reflejó en que solamente cita una sola vez el nombre de Lacan en la introducción a la obra de Marcel Mauss.

3. La analogía entre la cura del psicoanálisis y el chamanismo

El propósito de la comparación entre la cura del chamanismo y la cura psicoanalítica no se reduce a un único campo de lectura, lo que otorga una complejidad particular a su uso. Según Lévi-Strauss la analogía le permitió aclarar algunos aspectos de la cura chamanística y, potencialmente, podría hacerlo con la cura psicoanalítica. El autor plantea que “la comparación con el psicoanálisis nos ha permitido aclarar algunos aspectos de la cura chamanística. No puede asegurarse que, inversamente, el estudio del chamanismo sea incapaz de aclarar un día ciertos puntos oscuros de la teoría de Freud. Pensamos particularmente en la noción de mito y en la noción de inconsciente” (1995b: 225).

El recurso de la analogía destemporaliza y desterritorializa al psicoanálisis y al chamanismo al situarlos en un plano lógico –estructural– que establece similitudes y diferencias. Esta generalización de los componentes de la analogía ha sido objeto de críticas por la reducción del psicoanálisis a su versión americanizada¹², sin dar cuenta de su complejidad. Desde el punto de vista de la construcción de la analogía, no sería completamente un error. La corrección de imagen en la analogía es un procedimiento antiguo, como ocurre en el caso de Plotino, según nos informan Perelman y Olbrechts-Tyteca, donde se busca purificar, en el sentido de una mayor perfección (2017: 581); el riesgo es perder su enlazamiento con lo real y, en consecuencia, ya no sea convincente.

Lévi-Strauss se encuentra consciente que el “paralelismo, no excluye las diferencias”, pero la cura chamanística se constituye un “equivalente exacto” de la cura psicoanalítica, pero con una inversión de sus términos. Este nivel de abstracción le permitió al autor utilizar los conceptos e interpretaciones del psicoanálisis para dar cuenta de las prácticas indígenas en estudio, que luego tendrán consecuencias en la investigación de Lacan, como son las nociones de resistencias, transferencias, inconsciente y mito.

En términos de procedimientos el psicoanalista escucha, mientras que el chamán habla “...cuando las transferencias se organizan, el enfermo hace hablar al psicoanalista atribuyéndole supuestos sentimientos e intenciones; por el contrario, en el encantamiento, el chamán habla por su enferma. La interroga y pone en su boca réplicas correspondientes a la interpretación de su estado con el cual ella debe compenetrarse” (1995b: 222). Según Lévi-Strauss ambas formas de cura –psicoanalítica y chamánica– buscan provocar una experiencia o abreacción que se logra reconstruyendo un mito que el enfermo debe vivir o revivir¹³. Las diferencias son que en un caso se trata de un mito individual que el enfermo elabora con ayuda de elementos extraídos de su pasado; en el otro, de un mito social, que el enfermo recibe del exterior y que no corresponde a un estado personal antiguo.

¹² Un ejemplo de una lectura normativa guiada por las nociones de lo correcto o erróneo de esta analogía: “El error de Lévi-Strauss no consiste en haber constatado la semejanza entre el chamanismo tradicional y el psicoanálisis, sino en reducir este último a su versión americanizada” (De la Peña 2004: 14).

¹³ La abreacción se refiere cuando los afectos y recuerdos así ligados fueron reprimidos a causa de su carácter penoso “...Cuando el afecto y la verbalización del recuerdo irrumpen al mismo tiempo en la conciencia, se produce la abreacción, que se manifiesta con gestos y palabras que hacen explícitos estos afectos” (Chemama y Vanderersch 2010: 1).

Al finalizar el artículo “El hechicero y su magia” de 1949 Lévi-Strauss señaló lo siguiente:

la comparación con terapias psicológicas más antiguas y más difundidas puede estimular en el psicoanálisis reflexiones útiles acerca de su método y sus principios. Al permitir que se amplíe sin cesar el reclutamiento de sus pacientes, que de anormales caracterizados pasen a ser, poco a poco, muestras representativas del grupo, el psicoanálisis transforma sus tratamientos en conversiones; porque únicamente el enfermo puede ser curado; el inadaptado o el inestable sólo puede ser persuadido. Aparece así un peligro considerable: que el tratamiento (sin que el médico, entendiéndose bien, lo advierta), lejos de culminar en la resolución, respetuosa siempre del contexto, de un trastorno preciso, se reduzca a la reorganización del universo del paciente en función de las interpretaciones psicoanalíticas. O sea que se llegaría, como término, a la situación que proporciona su punto de partida y su posibilidad teórica al sistema mágico-social que hemos analizado (1995a: 209-210).

Uno de los riesgos ciertos para el psicoanálisis es, justamente, seguir el camino del pensamiento mágico donde ante el desgarramiento entre el hecho de que el universo no significa jamás lo bastante, y que el pensamiento dispone siempre de un exceso de significaciones para la cantidad de objetos a los que puede adherirlas, esto es, la función simbólica constituida por el desgarramiento entre significante y significado, se recurre a un nuevo sistema de referencia que permita la integración de aquello contradictorio. En esta orientación, Lévi-Strauss se muestra crítico ante las formas de integración y adaptación de los individuos, psicópata o normal, aunque sean viables y eficaces, no las hace verdadera ni tampoco puede estarse seguros que esa adaptación no constituya “una regresión absoluta” con respecto a la situación conflictual anterior sobre la que se despliega la acción: “Reabsorber una síntesis aberrante local mediante su integración con las síntesis normales, en el seno de una síntesis general pero arbitraria –fuera de los casos críticos donde la acción se impone-, representaría una pérdida en todos los frentes” (1995a: 210).

Ante la ausencia del ejercicio reflexivo en el psicoanálisis, que diagnóstica Lévi-Strauss, visualiza un perjuicio del conocimiento científico y su progreso. Se trata de una frontera o límite para el psicoanálisis, frontera alienante al establecerse una práctica legitimada socialmente y donde se ocultan el conocimiento de la naturaleza de los fenómenos: “En el límite extremo, sólo se solicitaría de esta fabulación un lenguaje apto para la traducción, socialmente autorizada, de fenómenos cuya naturaleza profunda se habría vuelto igualmente impenetrable para el grupo, para el enfermo y para el mago” (Ibid: 210).

El psicoanálisis, que es referenciado por Lévi-Strauss, da cuenta de una hegemonía del psicoanálisis freudiano anglosajón y norteamericano en el contexto de posguerra. El autor plantea que el psicoanálisis corre el riesgo de convertirse en una “mitología difusa”¹⁴ al reconstruir el universo de significado del individuo en una coherencia semántica, con un sistema terapéutico legitimado por dispositivos institucionales¹⁵. A partir de esta última línea de interpretación, de una visión de futuro del

¹⁴ Según De la Peña “dicha concepción del psicoanálisis, que se ha convertido en su versión oficial en todo el mundo, ha operado en la práctica como un auténtico chamanismo basado en la socialización de la enfermedad por medio del mito colectivo del *american way of life*, es decir, el mito del individuo libre, autosuficiente, maduro y adaptado a la realidad” (2004: 8).

¹⁵ A pesar de esta lectura de los años cincuenta del siglo XX, en el año 2001 se publicó en la Revista digital *Virtualia* una entrevista a Alicia Arenas (2001), psicoanalista venezolana residente en Miami, miembro de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP) donde caracterizaba del siguiente modo la presencia del psicoanálisis de orientación lacaniana en los Estados Unidos: “Básicamente Lacan en los Estados Unidos es conocido en

psicoanálisis, es donde el ejercicio de analogía de Lévi-Strauss muestra sus límites, pues al enfatizar las similitudes y diferencias¹⁶ (Nebreda 1995) deja de explorar aquellos elementos donde no es posible establecer las comparaciones. Esa ausencia de comparación plantea un espacio de intercambios específicos y que no estarían basados solo en un principio de identidad disciplinaria. El límite a las comparaciones despejaría la posibilidad de una lectura del psicoanálisis como objeto a ser pensado desde un afuera, es decir, como objeto de la disciplina antropológica o sus subdisciplinas como son la antropología médica, psicológica, religiosa u otra.

Es necesario tener presente que el uso de la analogía por Lévi-Strauss excede al caso del psicoanálisis y que le fue muy fecundo este recurso, de hecho, la cuestión del modelo en la antropología estructural, el fonológico lingüístico y metafísico. Derrida señaló que “habría que destacar todos los ‘cómo’ y los ‘igual que’ que puntúan la demostración, regulando y autorizando la analogía entre lo fonológico y lo sociológico, entre los fonemas y los términos de parentesco” (2003: 135).

4. La redirección de la analogía hacia la práctica etnográfica

Desde la analogía de Lévi-Strauss, proponemos su redirección hacia la propia práctica etnográfica con el fin de trabajar sobre sus límites y condiciones. Nos interrogamos por la relación transferencial entre los individuos en el trabajo de campo que busca, a través del habla y una presencia prolongada, investigar para el campo científico y, eventualmente, otros campos sociales o movimientos sociales. Al plantearnos una combinatoria, que permite la analogía, obtenemos posiciones de observación y direccionalidades.

En la analogía original en lo formal son dos términos, la cura chamánica y la cura psicoanalítica y, en nuestro caso, agregamos un tercer término no marcado, la etnografía. El mismo Lévi-Strauss observó las posibilidades de extensión de la analogía, como fue en el caso del psicoanálisis, en el texto ya citado: “No puede asegurarse que, inversamente, el estudio del chamanismo sea incapaz de aclarar un día ciertos puntos oscuros de la teoría de Freud” (1995b: 225).

La etnografía, como un tercer término de la analogía, no fue desarrollada en concordancia con las epistemologías del momento. Las prácticas de observación antropológicas, al ser puestas en tensión con las categorías psicoanalíticas o chamánicas, podrían arrojar luces sobre las relaciones que se intentan consolidar en el trabajo de campo, entendido como una situación metodológica.

ciertos departamentos de las universidades, ya sea de literatura inglesa, filosofía o arte, e incluso en estudios sociológicos; es decir, gente que lleva a cabo investigaciones y que lo toma como un autor, pero no son clínicos, sino universitarios e investigadores. Yo diría que allí es donde Lacan ha entrado desde hace muchos años en este país y donde ciertamente interesa; lo que ocurre es que está muy encerrado dentro de los recintos universitarios y no llega a la clínica”.

¹⁶ Jesús J. Nebreda (1995) de la Universidad de Granada realizó una síntesis y esquemas de comparación entre el psicoanálisis y el chamanismo a partir de los dos artículos de 1949 dedicados por Lévi-Strauss al tema general de la magia y las cura chamánica.

4.1. La transferencia en el trabajo de campo *in vivo*

El recurso de la analogía, en un plano lógico-estructural, entre la situación del trabajo de campo *in vivo* con la escena entre analizantes y analistas, en particular respecto de las relaciones de transferencia en una perspectiva lacaniana¹⁷. Si bien hay paralelos, es importante recordar que la persona etnógrafa no tiene, en primera instancia, como uno de sus objetivos la curación o la resolución de conflictos internos, sino la comprensión de los fenómenos culturales en diversas escalas. El elemento común de la analogía comparte la palabra hablada en una relación de copresencialidad prolongada y situada.

Exponemos los términos involucrados en este ejercicio analógico, de un modo esquemático y estilizado:

4.1.1. Transferencia en psicoanálisis

En el psicoanálisis el concepto de transferencia tiene especiales dificultades en proponer una definición, pues, acaba centrándose en la relación analista/analizado y llegando a designar los fenómenos que constituyen la relación del paciente con el psicoanalista. Se reconoce "...clásicamente como el terreno en el que se desarrolla la problemática de una cura psicoanalítica, caracterizándose ésta por la instauración, modalidades, interpretación y resolución de la transferencia" (Laplanche y Pontalis 1994: 440).

La transferencia es propiamente en el escenario de la cura psicoanalítica donde este concepto según Lacan "está determinado por la función que tiene en una praxis. Este concepto rige la manera de tratar a los pacientes. A la inversa, la manera de tratarlos rige el concepto" (2005b: 130). En la cura, donde es posible no redoblar la alienación del paciente en un objeto imaginario, en juego ideal de a dos, al revivir, por transferencia, su modo habitual de relacionarse con los objetos y enfrentar su deseo. Esta diferencia se relaciona con la castración del analista y la aceptación ese límite. En cambio, una persona situada en la *praxis* de investigación antropológica no es un analista en términos que no realiza esa función ni propone una disparidad subjetiva como en la escena analítica, donde no se afirma un ideal, sino que justamente todo lo contrario, se espera la caída del objeto.

Asumiendo esa notoria disparidad es de interés que el analizante está intentando descifrar el deseo del analista de manera de situarse como un objeto amable y donde está obligado a pasar por los significantes del analista. Así, la resistencia se encuentra desde el lado del analista y no del analizante al actuar desde la posición de escucha (Escobar 1999). Aquí Lacan indicó que "La transferencia es el medio por el cual se interrumpe la comunicación del inconsciente, por el que el inconsciente se

¹⁷ Al momento de referirnos a la transferencia como término, es necesario señalar que la palabra tiene variados significados. En la literatura metodológica de ciencias sociales puede ser entendido exclusivamente como una modalidad para determinar la representatividad de un estudio: "La posibilidad de transferencia, se refiere a si un hallazgo particular de un estudio cualitativo se puede transferir a otro contexto o situación similar y sigue preservando los significados, las interpretaciones y las inferencias particularizadas del estudio completo. Debido a que el propósito de la investigación cualitativa no es producir generalizaciones sino más bien comprensión y conocimiento. Es responsabilidad del investigador establecer si este criterio puede satisfacerse en un contexto similar, y al mismo tiempo preservar los hallazgos particulares originales de un estudio" (Leininger 2003: 128).

vuelve a cerrar. Lejos de ser el momento de la transmisión de poderes al inconsciente, la transferencia es al contrario su cierre” (2005b: 136). El otro habla, como sujeto no sólo marcado por una diferencia cultural sino por el lenguaje que lo divide al igual que al etnólogo/a.

El sujeto, en este contexto, se constituye por los efectos del significante que según Lacan

deja bien sentado que con el término *sujeto* –por eso lo recordé inicialmente – no designamos el sustrato viviente necesario para el fenómeno subjetivo, ni ninguna especie de sustancia, ni ningún ser del conocimiento en su *patía*, segunda o primitiva, ni siquiera el *logos* encarnado en alguna parte, sino el sujeto cartesiano, que aparece en el momento en que la duda se reconoce como certeza – sólo que, con nuestra manera de abordarlo, los fundamentos de este sujeto se revela mucho más amplios y, por consiguiente, mucho más sumisos, en cuanto a la certeza que yerra. Eso es el inconsciente (Ibid.: 133).

La relación psicoanalítica, con Lacan, se concibe como un efecto de la no respuesta del analista a la demanda del analizado, y no desde un silencio que descansa en su voluntad subjetiva, sino por la imposibilidad de responder. El Otro tiene que callar. El autor aborda la transferencia a partir de *El Banquete* de Platón (2002)¹⁸, donde la tesis se encuentra en el encuentro entre Alcibíades y Sócrates. El deseo de Sócrates era conocido públicamente, se abstiene de transformarse en el sujeto amante o *erastés* a objeto amado o *erómenos*, quién tiene algo, el *agalma*, en su interior que cautiva al amante. Sócrates no permite ser *erómenos* y desconfía de su propio *agalma* (2003).

A nivel simbólico Lacan se pregunta por la estructura de la transferencia a partir de la constitución subjetiva, que produce el deseo inconsciente en la relación del viviente con la demanda del Otro. El sujeto se mira en el lugar del Otro, dividido como está, interroga al Otro en busca de un saber que le dé consistencia, saber que lo precede:

Todo el proceso de la cura se da por medio del análisis de la demanda, única forma que tiene el deseo de vehiculizarse, de desplazarse. Y si consideramos que lo más importante en cada tratamiento es preservar el lugar del deseo, esto sólo es posible preservando los efectos de la demanda. Cada vez que un sujeto habla se actualiza una demanda en la que se filtra algún deseo, deseo que proviene de un más allá de las necesidades y a la vez resta a la demanda un más acá, al pedir una presencia absoluta que coloca al demandado en una imposibilidad radical para satisfacerlo (Escobar 1999: 226).

El fin del análisis es la caída del sujeto supuesto saber¹⁹. Lacan señala lo siguiente: “fundamos la seguridad del sujeto en su encuentro con la porquería que le sirve de soporte, el objeto a, cuya presencia, puede decirse legítimamente, es necesaria” (2005b: 266).

¹⁸ Lacan encuentra en “Sócrates el primer deseo inédito que genera la cultura occidental, que lo hace insoportable a la ciudad griega y que tiene incidencia real en nosotros”...”Su método de la pura y simple promoción del valor absoluto de la función del significante, forcluyendo la verdad encarnada del sujeto sería el producto del deseo de inmortalidad de Sócrates, y que a la luz del psicoanálisis, sería el identificarse con el sujeto vacío de la cadena significativa, el sujeto puro” (Miranda 2005: 54).

¹⁹ La expresión sujeto supuesto saber, cuya abreviatura es S.s.S, es introducida por Lacan en 1961 para designar la ilusión de la autoconciencia transparente para sí misma en su acto de saber. Evans señala que “El psicoanálisis demuestra que el SABER, no puede ubicarse en ningún sujeto particular, sino que es de hecho intersubjetivo. En 1964 retoma la expresión al definir la transferencia como la atribución de saber a un sujeto”...”La frase sujeto supuesto saber no designa al analista mismo, sino una función que el analista puede llegar a encarnar en la cura” (Evans 2011: 185).

La transferencia, como un artificio para que el paciente hable, no es un logro automático. Si bien la sola presencia interpela al sujeto, entendida como objeto para el otro, lo demanda y obliga responderle en un código que posee el Otro que permite el intento de entendimiento. Se actualiza algo, ese algo es revivido. Instala un pasado viviente, fértil, que atraviesa al paciente, no es un pasado de museo ni la cristalización de un objeto imaginario.

4.1.2. Trabajo de campo *in vivo*

La analogía que se propone tiene presente la diferencia entre la escritura de la etnografía y la situación del trabajo de campo antropológico. La situación experimentada por los individuos partícipes es un plano diferente, estrechamente relacionado, con la escritura, pero no se reducen uno al otro. La situación *in vivo* comprende la experimentación de los vacíos, imperfecciones, ambigüedades e interdicciones²⁰ de quienes participan, ya no referidos necesariamente a una totalidad coherente.

En la actualidad, el trabajo de campo es entendido como una situación metodológica abierta a múltiples variantes ante la exigencia de las características de los grupos humanos con quienes se convive (Jociles 1999; Guber 2019)²¹. Un elemento central desde los primeros etnógrafos/as fue el encontrarse solos, separados de toda compañía de quienes comparten la propia cultura, buscando compartir con quienes realizaba su trabajo de campo y buscando establecer relaciones cotidianas. Esa soledad obligó a aprender a comportarse según los códigos sociales del grupo con el que se convivió, a aprender su lengua y tomar parte de su vida. La implicación personal formaba parte del proceso de producción de información en el trabajo de campo, al igual que las relaciones sociales establecidas, se anteponen a las exigencias de formalización e instrumentación de las interacciones, como se podría suponer en algunas metodologías de mayor estructuración en las ciencias sociales.

Desde la significación del trabajo de campo, como proceso de socialización donde el investigador/a adopta el rol de aprendiz, se aspira al aprendizaje de la cultura en estudio desde una comprensión de sus significados. Es un intento metafórico por parecer otro y, al mismo tiempo, hablar de ese otro como un diferente, desde el propio lenguaje disciplinar del observador/a. El etnógrafo/a aparece ante el otro como sujeto diferente o extraño para su cotidianeidad, no solo por no ser parte del grupo “nativo”, asunto que podría ser superado por los y las investigadores locales, sino desde el momento en que se sitúa con la intención manifiesta de preguntar. La situación metodológica se configura como una “tensión de proximidad y distancia, de empatía y extrañamiento, que se mueve de la observación a la participación, del cuestionario a la charla íntima, de la pregunta a la respuesta. En esa tensión, y como modo básico de aproximación al campo, se encuentra la observación participante” (Velasco

²⁰ Esta reducción corresponde a una clausura ideológica entendida a “las estrategias textuales mediante las cuales se alienta al espectador o al lector a interpretar de una manera particular, o a encerrar en determinado marco ideológico una narrativa de ficción o sobre hechos” (O’Sullivan, T. et al. 1997: 58).

²¹ El trabajo de campo etnográfico se refieren a “un método de investigación sumamente flexible que facilita su adaptación a circunstancias de estudio muy variopintas” (Jociles 1999: 14).

y Días de Rada 1999: 20). Estos diferentes despliegues técnicos y relacionales se asientan en las epistemologías efectivas de cada investigación.

4.2. La condición necesaria del consentimiento informado en el trabajo de campo

En el siglo XXI, de un modo creciente, el consentimiento informado es una condición necesaria del trabajo de campo.

En la práctica convencional del siglo XX era posible generar situaciones de desconocimiento, confusión o de sospecha en los grupos respecto de la presencia y rol de la persona etnógrafa. En esas circunstancias, no era una condición necesaria el hecho de contar con un consentimiento informado, previo y libre; más bien, se integraba al quehacer etnográfico una observación manifiesta y visible con una observación oculta o relativamente encubierta. En algún momento, las personas participantes tomarían conciencia, de modos variables, de ser parte de una investigación de carácter científico o profesional.

En el presente, una investigación reconocida en el campo científico, con un financiamiento institucional, requiere del funcionamiento de los comités de ética, cuyos dictámenes determinan su realización²².

La etnografía antropológica, igualmente, es parte del campo científico con sus determinaciones. Hoy día se espera que las relaciones sean respetuosas, además de las crecientes regulaciones éticas de la investigación y recopilación de datos basados en un enfoque de los derechos humanos (Naciones Unidas Derechos Humanos 2018), donde se pactan documentalmente las condiciones de trabajo²³. Los consentimientos informados previos y libres son parte de los instrumentos exigidos para la realización de entrevistas, encuestas, observaciones, mapas, dibujos u otros procedimientos en un trabajo de campo.

En la etnografía se produce una apertura al otro, en su diferencia y similitud temporal y espacial, al interior de coordenadas culturales, donde se construye desde un no saber inicial acerca del otro. Este desconocimiento presupone no definir, anticipada o detalladamente, un número mínimo de encuentros, duración, encuadre normativo o prescriptivo sobre la implicación y de las transformaciones que se puedan desencadenar entre los individuos y grupos.

El hecho de contractualizar la situación metodológica del trabajo de campo disminuye la diferencia entre la escena de la cura psicoanalítica y las escenas que involucra la etnografía en particular en el uso de la entrevista: “Es un habla para ser observado” (Callejo 2002: 416). Esta disminución de las diferencias implicaría un límite para la analogía y su valor heurístico.

²² En el caso de Chile la evaluación ética de la investigación en ciencias sociales y humanidades cuenta con lineamientos de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo y un marco normativo para la protección de datos personales. Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo [ANID] (2021).

²³ En conjunto, estas anticipaciones plantean una cierta idealización del desempeño empático de la persona investigadora y donde la intercambiabilidad de la información se puede inscribir en las prácticas sociales de la mercancía (compra/venta), afecto, compromiso político o ético, un don y contra-don, deuda, enseñanza y aprendizaje, entre otros.

Estas prescripciones se presentan como universales, aun cuando existen perspectivas para ser situadas en las ciencias sociales. En una perspectiva normativista, establecen un conjunto de normas y principios se plantean por anticipado y de manera discursiva en momentos de reflexión; en cambio, desde una perspectiva crítica y dialógica se toma la forma en reflexiones, discursos, prácticas y disposiciones corporales en la cotidianidad, donde la ética no está dada por anticipado sino que se enfrenta a dilemas éticos que deben reflexionados y resueltos (Estalella 2022).

En ese intersticio de asuntos éticos, que deben ser reflexionados y resueltos, se plantea reflexivamente la comprensión de las etnografías como procesos colaborativos de producción de conocimiento²⁴. Prieto postula entender al consentimiento informado no solo como un momento o resultado formalizado, sino también en un proceso con una politicidad y que resignifica la etnografía como una intervención académica y política. Esta politicidad tiene sus raíces en el feminismo, los movimientos de mujeres, indígenas y LGBTIQ+.

Las metodologías horizontales forman parte de las alternativas para resituar las condiciones del trabajo. Esta corriente plantea la importancia de

construir situaciones horizontales durante la investigación en las que ambas voces se expongan en un contexto discursivo equitativo. Sólo en esa confrontación – cuando otro se abre a percibir, a escudriñar mi vida, a conocer lo que me constituye y que yo no alcanzo a ver, a la vez que yo me apropio de sus logos y busco conocer quien es – se alcanza una empatía que deriva del diálogo y produce conocimiento mutuo (Corona y Kaltmeier 2012: 15).

El consentimiento informado, previo y libre en la analogía entre la cura psicoanalítica profesional y el quehacer etnográfico *in vivo* regulado por los comités de ética, introduce una tercera instancia en la escena de encuentro entre individuos o grupos. Esa instancia no solo tiene un correlato imaginario, especificado en un contexto histórico e institucional, sino que también posee un carácter simbólico menos evidente.

El anclaje simbólico gestionado por una institución, mediante la exigencia del consentimiento informado, prefigura los encuentros, así como sus dinámicas de lejanía y proximidad entre individuos, tanto en su condición de ser observado y observar. Esta incorporación en el trabajo de campo asegura un acuerdo consciente e informado y, a la vez, concita potencialmente el peligro y el miedo para las partes firmantes, ya simétricas²⁵.

²⁴ Mercedes Prieto se pregunta por las condiciones para generar formas colaborativas en el trabajo etnográfico y que son parte de talleres de investigación de FLACSO Ecuador: “¿qué pasa en circunstancias en que el consentimiento está mediado por instituciones que despliegan poder y autoridad? Y, ¿qué pasa cuando además los temas abordados proponen una mirada crítica de las instituciones a las cuales estamos pidiendo colaboración, como son aquellas estudiadas en el marco de nuestros talleres?” (2019: 97).

²⁵ En una investigación sobre el maltrato hacia las personas mayores, residentes de la ciudad de Santiago de Chile, se constató que la solicitud de un consentimiento informado previo y libre, de tipo escrito, desencadenó temores de engaño o mal uso de sus firmas. Véase: Guajardo, G. y Abusleme, M.T. (ed.) (2014). *El maltrato hacia las personas mayores en la Región Metropolitana*, Chile. SENAMA, FLACSO Chile. ISBN libro impreso: 9787-956-8846-05-3 Disponible en: <http://www.flacsoandes.edu.ec>

5. Reflexiones finales

Este artículo se propuso analizar el valor heurístico de la redirección de la analogía entre la cura chamánica y la cura psicoanalítica, establecida por Claude Lévi-Strauss en el año 1949, para el trabajo de campo antropológico. Esta redirección de la analogía hacia la etnografía, contribuye a la reflexividad de las prácticas de investigación, es decir, el estatuto epistemológico de la mirada, la escucha y la palabra en la producción de conocimiento antropológico (Sánchez-Parga 2010).

A diferencia de la analogía original nuestro ejercicio analógico se compuso de dos prácticas de conocimiento y transformación, ambas producidas en la modernidad occidental: la etnografía antropológica y la transferencia en el psicoanálisis. Finalmente, destacamos tres aspectos:

5.1. Sujetos posibles en el trabajo de campo

La situación *in vivo* de quienes se sitúan en las posiciones de observación comprende la experimentación de los vacíos, imperfecciones, ambigüedades e interdicciones de quienes participan, ya no referidos a una totalidad coherente, sea en un *a priori* o *a posteriori* del trabajo de campo.

En el trabajo de campo no sólo es relevante la interacción y la construcción de condiciones de confianza y empatía entre individuos y grupos, sino también, la consolidación de una relación entre sujetos posibles, de ahí el papel que juega la transferencia. El psicoanálisis proporcionaría al trabajo antropológico las condiciones para ser pensado desde la desnaturalización de la propia cultura; más aún, si se refugia subjetivamente en los dispositivos metodológicos o técnicos y las clausuras ideológicas concurrentes; precisamente, donde se pone en juego el modo para dar cuenta de la dimensión del deseo que constituye a los hechos culturales en sociedades complejas.

El recurso de la analogía plantea la renuncia consciente a la instalación de una cosmovisión o mitología por parte de quien observa. La tarea es la apertura al otro, cercano o lejano culturalmente, lo cual es un logro. No es un aspecto obtenido al inicio del trabajo o bajo la tutela de una actitud de buena disposición, como podrían esperarse de la prescripción de la amistad o la empatía.

El déficit del psicoanálisis, que es cuestionado por Lévi-Strauss en los años cincuenta, refería a un fortalecimiento de la adaptación con los riesgos de la mistificación y alienación. En cambio, en una perspectiva lacaniana, se pueden problematizar estas relaciones. Así, la instancia observadora no ayuda a comprender la falta de sentido mediante la entrega de una cosmovisión, por muy biempensante que se perciba. El “activismo” académico que defiende o lucha por causas sociales, políticas, ambientales o culturales, puede colaborar en el beneficio de los grupos y sociedades. Al mismo tiempo, tiene riesgos por la clausura ideológica ante el encuentro con un otro con minúscula, que no se ajusta a los valores de quién investiga o debido al desencuentro por su singularidad.

5.2. El silencio por la ausencia de una cosmovisión que transmitir

Una de las contribuciones de la transferencia es pensar en el silencio, cuya función no es para evitar un sesgo cognitivo donde se filtren las opiniones, percepciones o prejuicios de quien entrevista u observa, sino como una posición subjetiva donde no hay respuesta²⁶. Tampoco se trata de prescribir actos como no hablar, escribir o mirar que, en definitiva, se pueden convertir en intervenciones de quiebre. El silencio se refiere a no dar cuenta anticipada de los sentidos supuestos de la situación o completar su falta, debido a la angustia que involucra el extrañamiento.

Callejo ha señalado que, en el ámbito de las prácticas de investigación, sean cualitativas o cuantitativas, lo que la diferencia no es la palabra sino el silencio,

en los estudios cuantitativos se excluye el silencio, como pone de manifiesto la investigación mediante cuestionarios estandarizados. Es más, las comunes categorías de respuestas como “no sabe” o “no contesta”, lejos de recoger el silencio, lo excluyen. A lo sumo, pueden tomarse como periféricas vías de los encuestados para escapar a las palabras, las categorías propuestas, impuestas por la investigación. Son respuestas, negación del silencio quien ha aceptado la entrevista con cuestionario. De prolongar en exceso el comportamiento silencioso, se dará por terminada la entrevista. Quedará anulada. Cuando el silencio surge ante algunas preguntas, quedará oculto en la categoría por la que finalmente se opta, pues el silencio no es una opción (Callejo 2002:412).

5.3. La suspensión de la reflexividad de las propias prácticas

La expansión de un mercado de la investigación, especialmente cuando predomina una orientación de libre mercado sin demasiadas trabas, predomina una visión tecnológica en el diseño y, en general, de la práctica de la investigación cualitativa. En algunos casos, que no podemos profundizar en esta oportunidad, pero si mencionar, es el uso instrumentalizado de los procedimientos éticos, donde el propósito es cumplir una obligación formal, cuando se exige o se busca obtener una respuesta rápida.

En esta visión tecnológica del proceso de investigación se pretende definir las técnicas desprovistas de mayores consecuencias conceptuales o subjetivas e incluso para algunos la etnografía, que no es reducible a una técnica particular, no exige forzosamente que se asuman ciertos posicionamientos. Esta necesidad de referir una metodología desde la ausencia de teoría o posición, lleva a suspender la reflexión acerca del lugar que ocupan los individuos en el trabajo de campo. Aquí la reflexión crítica y teórica es reducida a la actividad de escritura. Desde nuestra perspectiva, los debates epistemológicos y de diferentes escuelas o enfoques cualitativos (Guba y Lincoln 2000), no sólo se localizan en un espacio deliberante de las teorías sociales e investigaciones específicas, sino que involucran a las propias prácticas de los individuos partícipes y sus contextos de actuación y de despliegue subjetivo.

²⁶ Jesús Ibáñez refiriéndose al silencio del facilitador/a o preceptor/a de grupos de discusión, que es convergente a la posición de escucha de etnógrafo/a, señala: “su silencio es el del que “sabe-todas-las-respuestas-pero-no-quiere-decir las”, y ese silencio pesa sobre el grupo señalando el camino de la búsqueda eterna de padre perdido” (1979: 298).

Bibliografía

- Aguirre, Ángel .1997. “Émica, ética y transferencia”. En: A. Aguirre (Ed) *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. México: Alfaomega grupo editor. 85-106.
- Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo [ANID]. 2021. *Lineamiento para la evaluación ética de la investigación en ciencias sociales y humanidades*. Ministerio de Ciencia, Tecnología, Conocimiento e Innovación. <https://anid.cl/etica-de-la-investigacion-post/>
- Arenas, Alicia.2001. Entrevista. *Virtualia*, No.1, abril 2001, Año 1 (Serie en red) Disponible en: <http://eol.ar50.toservers.com/virtualia/001/notas/index-001.html>
- Callejo, Javier. 2002. “Observación, entrevista y grupo de discusión: el silencio de tres prácticas de investigación”. *Revista Española de Salud Pública*, (Serie en red) Septiembre-octubre, 76 (5): 409-422. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/170/17076504.pdf>
- Caro, Antonio. 2023. *Semiocapitalismo. Del producto a la marca, de la mercancía al signo/mercancía*. Buenos Aires: Sb Editorial.
- Martín, Aurelia. 2008. *Antropología del Género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Corona Berkin, Sarah y Olaf Kaltmeier. 2012. *En dialogo. Metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales*. Barcelona: GEDISA Editorial.
- Chemama, Roland y Bernard Vandermersch. 2010. *Diccionario del Psicoanálisis*. Amorrortu editores: Buenos Aires.
- De la Peña, Francisco. 2004. “Más allá de la eficacia simbólica del chamanismo al psicoanálisis”. *Cuicuilco Revista De Ciencias Antropológicas*, 7 (18): 137-152. Recuperado a partir de <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/article/view/363>
- _____. 2023. “Imágenes del presente: mutaciones culturales y nuevas subjetividades: Antropología, medios de comunicación y psicoanálisis”. *Cuicuilco Revista De Ciencias Antropológicas*, 29 (85): 73-98. Recuperado a partir de <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/article/view/18971> (Original work published 20 de enero de 2023)
- Derrida, Jacques. 2003. *De la gramatología*. México: Siglo XXI editores.
- DeVos, George. 1981. *Antropología psicológica*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Devereux, Georges. 1987. *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. México: Siglo XXI editores.
- Escobar, María Eugenia. 1999. “La transferencia”. En: Néstor A. Braunstein (Ed).1999. *La reflexión de los conceptos de Freud en la obra de Lacan México*: Siglo XXI editores.220-250.
- Espinoza, Ricardo. 2024. “Lo real y lo humano imbricados...Žižek y Zubiri contra Miller”. En: Barria-Asenjo, N. (editora) *Slavoj Žižek: ¿Cómo pensar con claridad en un mundo al revés?* Santiago: LOM Ediciones. 279-304.
- Estalella, Adolfo. (Coord.) 2022. *Ética de la investigación para las ciencias sociales*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Evans, Dylan. 2011. *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*. Buenos Aires: Paidós.
- Favret-Saada, Jeanne. 2013. “ser afectado” como medio de conocimiento en el trabajo de campo antropológico”. *Avá. Revista de Antropología* [en línea], (23): 49-67 [fecha de Consulta 7 de Octubre de 2023]. ISSN: 1515-2413. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=169039923002>
- Ferreira, Miguel. 2023 (Ed.). *La ideología capacitista. Anamorphosis de la exclusión social*. Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora.
- Guba, Egon y Lincoln, Yvonna. 2000. “Paradigmas en competencia en la investigación cualitativa”. En: C. A. Denman & J. Armando Haro. (Eds). *Por los rincones. Antología de métodos cualitativos en la investigación social*. México: El Colegio de Sonora. 113-145.
- Guber, Rosana. (coord.) 2019. *Trabajo de campo en América Latina. Experiencias antropológicas regionales en etnografía*: Vol. 1 y 2. Buenos Aires: Sb Editorial.
- Ibáñez, Jesús 1979. *Más allá de la sociología. El grupo de discusión: teoría y crítica*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Jay, Martin. 2003. *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Buenos Aires: Paidós.
- Jociles, María Isabel. 1999. Las técnicas de investigación en antropología. Mirada antropológica y proceso etnográfico. *Gazeta de Antropología*, No.15. Disponible en: http://www.ugr.es/~pwlac/G15_01Marialsabel_Jociles_Rubio.html
- Lacan, Jacques. 2001. *El seminario de Jacques Lacan: Libro 1: Los escritos técnicos de Freud, 1953-1954*. Buenos Aires: Paidós.
- _____. 2003. *El seminario de Jacques Lacan: Libro 8: la transferencia*. Buenos Aires: Paidós.
- _____. 2005a. “El estado del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”. En: *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina. 86-93.
- _____. 2005b. *El seminario de Jacques Lacan: Libro 11: los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Laplanche, Jean y Jean-Bertrand Pontalis. 1994. *Diccionario de psicoanálisis*. Colombia: Editorial Labor.
- Leininger, Madeleine. 2003. Criterios de evaluación y crítica de los estudios de investigación cualitativa. En: Janice M. Morse (Ed). *Asuntos críticos en los métodos de investigación cualitativa*. Colombia: Editorial Universidad de Antioquia. 114-137.
- Lévi-Strauss, Claude 1995a. “La eficacia simbólica”. En: *Antropología estructural*. Barcelona: Ediciones Paidós. 211-227.
- _____. 1995b. “Las estructuras sociales en el Brasil central y oriental”. En: *Antropología estructural*. Barcelona: Ediciones Paidós. 153-164.

- _____. 2000. *El hombre desnudo, mitológicas IV*. México: Siglo veintiuno editores.
- Maldonado, Salvador. 2019. "Despejando caminos inseguros. Itinerarios de una investigación sobre la violencia en México". En: Rosana Guber (coord.) (2019). *Trabajo de campo en América Latina. Experiencias antropológicas regionales en etnografía*: Vol. 2. Buenos Aires: SB editorial. 199-218.
- Malinowski, Bronislaw. 1975. *Vida sexual de los salvajes*. Madrid: Morata.
- Mier, Raymundo. 2004. "La antropología ante el psicoanálisis: las iluminaciones tangenciales". *Cuicuilco Revista De Ciencias Antropológicas*, 7 (18): 53-94. Recuperado a partir de <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/article/view/347>
- Miranda, Gonzalo. 2005. *Jacques Lacan y lo fundamental del psicoanálisis*. Santiago: Universidad Católica Silva Henríquez.
- Mucchielli, Alex 2001. *Diccionario de métodos cualitativos en ciencias humanas y sociales*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Naciones Unidas Derechos Humanos. (2018). *Enfoque de datos basados en derechos humanos. Nota de orientación para la recopilación y el desglose de datos*. https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Issues/HRIIndicators/GuidanceNoteonApproachtoData_SP.pdf
- Nebreda, Jesús. 1995. "Sobre hechiceros y curanderos o el antropólogo y su estrategia". *Gazeta Antropología*, (11) (Serie en red) Disponible en: http://www.ugr.es/~pwlac/G11_04Jesus_Nebreda_Requejo.html
- Ortí, Alfonso. 1986. "La apertura y el enfoque cualitativo o estructural: la entrevista abierta y la discusión de grupo". En: García Fernando, M. Ibáñez, J., Alvira, F. (comp.) *El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de investigación* Madrid: Alianza editorial. 153-186.
- O'Sullivan, Tim; Hartley, John; Saunders, Danny; Montgomery, Martin y Fiske, John. 1995. *Conceptos clave en comunicaciones y estudios culturales*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Prieto, Mercedes. 2019. "Camino y huellas de las maternidades y sexualidades: hacia una reflexión de la etnografía del hacer". En: R. Guber (coord.) (2019). *Trabajo de campo en América Latina. Experiencias antropológicas regionales en etnografía*. Buenos Aires: SB editorial. 93-108.
- Perelman, Chaim y Lucie Olbrechts-Tyteca. 2017. *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*. Madrid: Editorial Gredos.
- Platón. 2002. *El banquete o Del Amor*. EDAF: Madrid.
- Ramírez, Alejandro. 2005. *La transformación de la epistemología contemporánea. De la unidad a la dispersión*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Roudinesco, Elizabeth. 1994. *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*. Buenos Aires: FCE.
- Sanchez-Parga, José. 2010. *El oficio de antropólogo. Crítica de la razón (Inter) cultural*. Quito: Ediciones Abya-Yala, Universidad Politécnica Salesiana.
- Suárez-Orozco, Marcelo. 2000. "Antropología psicológica". En: Thomas Barfield (Ed.) *Diccionario de antropología*. México: Siglo veintiuno editores. 66-69.
- Velasco, Honorio y Días de Rada, Ángel. 1999. *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela*. Madrid: Trotta.
- Zafiropoulos, Markos. 2006. *Lacan y Lévi Strauss o el retorno a Freud (1951-1957)*. Buenos Aires: Manantial.

