

Simetría, colaboración y etnoficción. Un proyecto coral sobre teoría etnográfica reciente

Manuela Cantón Delgado

Universidad de Sevilla

“An ethnography carries beings of one world into another one. This is a promise that our writing shares with fiction, poetry, cinema, and most other expressive arts” (Pandian and McLean, 2017:1)

Primero. Etnoficción, quiebra y teorías nativas

Y entonces él toma asiento despacio y me explica, con parsimonia y ejemplos tomados de la Biblia, la diferencia entre influencia, posesión y demonización, mientras trata de impresionarme, de taladrar mis reticencias, de abrir grietas en el centro de mi perplejidad. Me asegura que no cree en la demonización, porque implica una cohabitación imposible entre Satanás y el Espíritu Santo, Saray. Y hay cristianos ignorantes que no comprenden que Satanás no puede tomar una parte de ti, que el Espíritu Santo y Satanás no pueden disputarse al cristiano, no pueden compartirlo, Saray. La influencia ocurre desde fuera, la posesión desde dentro, y se puede pasar fácilmente de la primera a la segunda. Según mi tío se puede circular de un estado al otro. Pero esos no son estados

transitorios, ni son asunto de la psicología o efecto de trastorno alguno, mi tío los mira de otro modo. Para él son realidades espirituales, y eso significa que son más reales que el telediario de las tres. Fuerzas inmundas y descomunales que se apoderan de la carne, los humores, los huesos, y sacuden con sadismo la mísera endeblez de cualquier ser, hasta disgregarlo como ninguna otra cosa sobre esta tierra puede disgregar a una criatura. Y todo ello sucede en medio de una fantasmal orgía de espumarajos, ojos vueltos del revés, voces cambiantes, egos triturados, rugidos temibles.

Una tarde pregunté a mi tío si podían fingirse esas posesiones, y le expuse varias hipótesis (puse cuidado para no llamarlas así): fingir para ganar peso en la iglesia, para ser mejor cristiano representando una liberación en toda regla, para convencer a otros de algo, por aburrimiento, como resistencia simbólica, como acto político, por un trastorno esquizofrénico, qué se yo. Su respuesta me descolocó. La falsa posesión existe -me dijo. Pero es un estado inducido por Satanás, Saray; no una posesión fingida por el individuo sino instigada por el Maligno, producto de la manipulación de Satanás, experto en torcer verdades.

He aquí un par de fragmentos de la etnoficción sobre posesiones espirituales entre gitanos evangélicos que trato de construir a partir de materiales etnográficos diversos. La conferencia que precedió a este texto me brindó una ocasión para compartir, por vez primera, qué hemos venido haciendo mi equipo de investigación y yo en un proyecto sobre etnografía simétrica y colaborativa a través de varias etnografías experimentales. Esta ficción etnográfica, la apuesta más personal de mi propia contribución al proyecto coral del que también tratará este texto, consiste en urdir tramas con personajes de nombre ficticio y parentesco sólo aproximado que meditan ensimismados, dialogan o reflexionan encarnados en fragmentos de conversaciones mantenidas entre mis colaboradores y yo misma en el trabajo de campo. En estos fragmentos concretos aparecen una mujer gitana aficionada a la Filosofía, de nombre Saray, y su tío, un pastor evangélico gitano y teólogo

pentecostal que teoriza sobre la posesión, la demonización, las influencias o el endemoniamiento. Abriré y cerraré el texto con esta etnoficción ¹, sintetizando a medio camino algunos de los principales postulados y desarrollos del proyecto.

La etnoficción, en tanto que ensayo de representación textual, se va construyendo parcialmente al estilo de la técnica cualitativa conocida como historia polifónica, pero los puntos de fuga creativos son otros, el lenguaje utilizado para transmitir experiencias complejas es otro, y la dosis de libertad narrativa es mayor. Entiendo que minimizar los anclajes teóricos explícitos permite intensificar la plasmación de la dimensión intersubjetiva, emocional, fenomenológica y corporal que presentan los fenómenos de posesión espiritual desde un abordaje simétrico, un abordaje que, en este caso, se viene extendiendo desde la interacción en campo a la misma representación textual. Para este experimento de etnoficción, que aún no sé si es etnografía, literatura o ninguna de las dos cosas, me sirvo de diversas teorías nativas de la posesión espiritual transmitidas en conversaciones mantenidas en el campo con teólogos gitanos evangélicos.

¿Qué son esas teorías nativas de la posesión desde la llamada *etnografía simétrica*? Marcio Goldman propone que en *Coral Gardens and their magic*, de Malinowski ², publicado diez años después del clásico *Argonautas del Pacífico Occidental*, hay dos capítulos (*An ethnographic Theory of Language and Some Practical Corollaries* y *An Ethnographic Theory of Magic*) en los que podemos rastrear el origen de la noción *teoría etnográfica* que Goldman rescata ³. La idea nuclear es la

¹ Estos dos fragmentos ilustran además una de esas “quiebras epistemológicas” de las que hablara Michael Agar (1992): aquel momento del trabajo de campo en el que mi temor a formular una pregunta que podría revelar mi distancia académica y descreída es desactivado al volverse parte de la misma teoría nativa de la posesión contada por mi interlocutor. Existe la impostura, plantea el pastor, pero es inducida por Satanás, no por la persona.

² Vale la pena mencionar a Bronislaw Malinowski (1884-1942) en esta isla, en una de cuyas más cautivadoras localidades, Icod de los Vinos, escribió *Los argonautas del Pacífico Occidental*, publicado originalmente en 1922.

³ Junto con una teoría del lenguaje desde la pragmática y lo que posteriormente se denominó

existencia de un tipo de teoría que no es ni la teoría nativa ni la teoría antropológica; de hecho, Malinowski habla de teoría *trobriandesa*, aunque lo que obtiene de esa teoría va más allá de las Islas Trobriand (Malinowski, 1935; Goldman, 2001:3; Goldman, 2016: 33-34). Goldman lo ejemplifica con su propio trabajo de campo: si se embarcó en una teoría etnográfica de la política fue porque la gente con la que trabajaba en su *terreiro* de candomblé en Bahía (Brasil) hablaba mucho de política; el antropólogo consideró que eso podían no ser solamente datos que le correspondiera a él, como antropólogo, elaborar, ni tratarse meramente de una *justificación ideológica* de sus prácticas, sino que esas opiniones tenían una dimensión verdaderamente teórica de la que podía aprender y que podía ayudarlo a pensar en otros casos etnográficos de su interés (Goldman, 2006).

La antropología tiene esa capacidad de aceptar como verdad lo que la gente nos dice, de tomar *en serio* a los interlocutores sin buscar qué esconden detrás de lo que verbalizan, sin juzgar por qué piensan de modo diferente de nosotros, cómo hay que traducirlo o en qué medida hay que educar a los informantes. Es decir, la antropología nos permite aprender, más bien, qué pueden revelarnos los otros sobre nuestro propio modo de construir certezas, verdades (Goldman, 2016:29). Peter Winch ya exploró la naturaleza de los informes etnográficos argumentando que volver inteligibles las prácticas y creencias zande

“significa presentar un informe sobre ellos que de alguna manera satisfaga los criterios de racionalidad requeridos por la cultura a la cual pertenecen él” (el antropólogo) “y sus lectores: una cultura cuya concepción de la racionalidad se haya profundamente afectada por los logros y métodos de las ciencias; una cultura que considera cosas tales como la creencia en la magia o la práctica de consultar oráculos casi como paradigma de lo irracional” (Winch, 1994:32)

“actos de habla lo bastante compleja como para que Gellner afirmara que lo más interesante del descubrimiento de Wittgenstein ya estaba en la obra de Malinowski, y lo que no estaba en ella simplemente no era interesante (Gellner, 1998:72 y ss; Cantón, 2009: 178 y 198)

Todo ello también significa que la relación entre teoría antropológica y prácticas de las personas no debería ser imaginada como una relación entre *forma y contenido*, porque eso nos llevaría a elegir *buenas formas* (*nuestras teorías*) para que los contenidos (*datos de los sujetos en el campo*) se vuelvan *inteligibles*. Lo fascinante, en cambio, es ver hasta dónde la propia teoría sale transformada en su relación con los datos etnográficos: las ideas teóricas ayudan a entender lo que pasa en el campo, pero el campo debe modificar también esas ideas teóricas (Goldman, 2016:29-34). La forma en la que pensamos la relación entre las ideas de los teóricos y las ideas de la gente sugeriría muchas veces que los datos no son ideas, y los datos etnográficos son también ideas. Al considerar que nuestras ideas son la forma y las de ellos el contenido reducimos esas ideas a meros objetos, como si las verdaderas ideas fuesen sólo nuestras.

Otro fragmento de otro informante, otro antropólogo y otra etnografía cobra, desde esta perspectiva, un nuevo sentido que apunta a una verdadera teoría nativa sobre los itinerarios espirituales en la etiología mística de la aflicción que Fernando Giobellina identificó en el campo mediúmnicó brasileño:

“Todas las religiones son buenas, pero cada una para una ocasión. Para quien no tiene problemas en la vida, la mejor es la religión católica, uno tiene los santos, va a la iglesia cuando quiere y nadie lo incomoda. Para quien está con dificultades financieras, la mejor religión es la de los ‘crentes’ (pentecostales), porque ayudan a uno como humanos, sólo que no se puede beber, fumar, bailar ni nada. Ahora, para quien sufre dolor de cabeza, la mejor religión es la de los espíritas; es exigente, no se puede faltar a las sesiones, pero realmente cura. Si Dios quiere, cuando yo quede curada de todo, vuelvo para el catolicismo” (Giobellina y González, 2000: 32)

El origen de estas preocupaciones sobre las relaciones entre especulación y experiencia, teoría y datos, sujeto y objeto, y entre experiencia y texto, debo buscarlo en mi trayectoria etnográfica con imaginarios y prácticas religiosos, primero en Centroamérica y más

tarde entre población gitana pentecostal en España (Cantón, 2008). En los últimos años me he ido adentrando en preocupaciones centradas en la alteridad perceptiva y sensorial, el papel del desorden esencial de los afectos o el cuerpo en contextos extremos como los de las posesiones, que no pasan por la comunicación formal (Cantón, 2017:336-337; Cantón y Panagiotopoulos, 2021); en cuestiones de teoría etnográfica, en el debate de la racionalidad y la noción de reflexividad, es decir, en asuntos que siguen girando en torno a la relación sujeto/objeto, a lo que sucede en los procesos de *comprensión* y a la naturaleza de la representación etnográfica. En algún momento, hace unos cinco o seis años, algunas ideas del giro ontológico inundaron, por capilaridad, toda mi reflexión.

Fue entonces cuando un grupo de colegas con preocupaciones afines y yo misma propusimos un proyecto de I+D sobre teoría etnográfica reciente, concretamente sobre las variantes simétrica y la colaborativa, un proyecto que arrancó en 2018 y finalizó, al menos formalmente, a fines de 2021. Las tesis doctorales gestadas dentro del proyecto siguen todavía su curso y yo, por mi parte, continúo tratando de profundizar tanto en la noción de *teoría nativa* (de las posesiones) desde una perspectiva simétrica, como en la elasticidad del género etnográfico a través de la etnoficción, una opción resultado de la búsqueda de una mayor autonomía narrativa en la representación etnográfica.

Segundo: un proyecto coral sobre etnografía simétrica y colaborativa (ETSICO)

¿Por qué un proyecto sobre etnografía? ¿no “basta ya de etnografía”? En un artículo bastante provocativo del año 2014, Tim Ingold, que ya había definido la antropología como “Philosophy with the people in”, se confesaba agotado por la proliferación de enfoques etnográficos en una antropología cuya obsesión por los métodos de trabajo había contribuido a la irrelevancia pública de la disciplina (Ingold, 2014). Pero el hecho es que la etnografía ha sido la herramienta clave de la Antropología Social y Cultural para producir conocimiento empírico sobre el otro, así como sobre otras nociones de realidad, es decir, para

explorar el pluralismo epistemológico. En Antropología Social se ha teorizado sobre y practicado etnografía casi desde los orígenes mismos de la disciplina, aunque los debates recientes han sido lo bastante profundos como para que el tratamiento contemporáneo de la etnografía la presente menos como ese momento empírico de la disciplina que permite recabar los datos (etnografía) para producir teoría (antropología) método comparativo mediante (etnología), el esquema en tres instancias de Marcel Mauss, que como un método versátil y ecléctico de naturaleza *emergente* (Agar, 1992), plagado de técnicas que no son herramientas neutras sino *teorías en acto* (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1991: 59), que tiene en el *encuentro etnográfico* su momento fundacional, que no aspira a la objetividad no ya porque sea inalcanzable, sino porque no es interesante (Agar, 1992), que necesita de la reflexividad, el extrañamiento o las quiebras epistemológicas, que depende por entero de la inmersión descentrada en rutinas ajenas que se asumen temporalmente como propias (o en rutinas propias que se experimentan como ajenas), que posibilita una relación compleja y fluida entre especulación y experiencia, que no recoge datos sino que produce información negociada en condiciones dialógicas con sujetos reales (e imaginarios ⁴), con factores imprevistos y poco controlables y que es, en sí mismo, un tipo específico de actividad cultural, siendo que toda actividad cultural es experimental (Rabinow, 1992: 26).

La etnografía, en tanto que *proceso*, exige incorporar esas rutinas intentando no perder la conexión con las preguntas de investigación, desplegar roles en el campo de acuerdo con una deontología específica, anticipar la adecuación de unas técnicas que han de ser tan heterogéneas y versátiles como las situaciones que examinan, encarar metódicamente las quiebras epistemológicas que disuelven expectativas y preconociones (Bourdieu, 2003), examinar la verosimilitud de la representación textual de lo investigado a lo largo de todo el

⁴ Nils Bubandt, por ejemplo, propone tratar a los espíritus de los episodios de posesión como metodológicamente reales, como informantes que producen una forma de subjetividad múltiple, lo que tiene importantes consecuencias analíticas para nuestra comprensión de su eficacia política (Bubandt, 2009)

proceso (Marcus y Fischer, 2004), ajustar la tensión entre diseños de investigación y escenarios que cambian, y en los que los procesos a menudo ocurren una sola vez, o la tensión entre las cada vez más plurales audiencias del conocimiento producido producido (Ferrándiz, 2011: 12-14)⁵. Por otro lado, las etnografías como producto, en tanto que narraciones, suelen estar gobernadas por una estética poderosa que se da por sentada, destrezas implícitas que se suponen y se piden pero no se aclaran, por lo que raramente declaran sus asunciones tácitas, códigos, convenciones y condiciones prácticas, y raramente son tratadas como *vehículos de creación de conocimiento* y no sólo de *mera transmisión de información* (Paloma Gay y Huon Wardle, 2007). Se vuelve así difícil la identificación de presupuestos implícitos para lectores y escritores de etnografías. Ello se extrema si imaginamos usos no académicos, más pedagógicos, colaborativos, recíprocos e implicados, del saber que producen las etnografías.

Añadamos a esta problemática que la etnografía, en tanto que estrategia reina de los enfoques cualitativistas, se exporta cada vez más a otras ciencias. Más que de préstamos, con frecuencia se trata de apropiaciones que enmascaran lo que la etnografía propone y representa. Lo se exporta es una lectura trivializada del principio de la investigación antropológica, que se sostiene sobre el rigor, el compromiso a largo plazo, la atención generosa, la profundidad relacional y la sensibilidad al contexto (Ingold, 2014: 384). Del mismo modo que se ha popularizado el concepto antropológico (no elitista) de *cultura*, con independencia de la problematización a la que lo han sometido los debates en el seno de la propia disciplina, también lo ha hecho el de *etnografía* (entendida como equiparable a *trabajo de campo*). Hoy hacen trabajo de campo pedagogos, educadores, economistas, psicólogos sociales, sociólogos, pero sólo la antropología social ha hecho del trabajo de campo su condición de posibilidad, por lo

⁵ Pura acrobacia. Y a la vez consiste sólo en estar allí, como nos dice Manuel Gutiérrez. En evitar hacer preguntas, porque son un ejercicio de autoridad (preguntan jueces, maestros, policías), en aprender a mantener conversaciones intrascendentes que son las que forjan los vínculos afectivos: encontrar, en suma, “el equivalente local a hablar del tiempo” <https://www.youtube.com/watch?v=I3cVE9y-2fc> (“Trabajo de campo etnográfico con grupos indígenas”, UNED)

que sistematizar y articular los debates que están teniendo lugar actualmente en su seno rebasa el interés corporativo y adquiere relevancia transdisciplinar.

En el contexto de este tratamiento contemporáneo de la etnografía cuyo retrato robot he apenas esbozado, nuestro proyecto arrancó con el siguiente planteamiento: Pese a la veteranía de la etnografía, o quizás debido a ella, se ha venido señalando la creciente irrelevancia que desde el punto de vista de cierta antropología y de los colaboradores/informantes aqueja a unos discursos en exceso especializados y a las interpretaciones académicas (Rappaport, 2007; Gay y Blasco, 2020:166 y ss). Ello está teniendo un efecto político sobre la propia disciplina, y sobre la tensión entre campo y academia, la cual parecería mantener esa consideración de los informantes como meros objetos y no como creadores de conocimiento, y producir seguidamente textos aptos sólo para especialistas. Es decir, que hay una discusión dentro de la propia antropología sobre la utilidad de la etnografía más allá de los espacios académicos, sobre su eficacia concreta para los colectivos que estudia, sobre las audiencias a las que se dirige, sobre sus retóricas y narrativas, sobre la transversalidad disciplinar, sobre la apertura del saber antropológico a públicos más diversos, así como sobre la compleja relación (y hasta incomunicación) entre, de un lado, su carácter implicado, colaborativo, dialógico, abierto y, de otro lado, el rigor teórico y la abstracción conceptual de los que finalmente depende su relevancia científica.

Estas son las premisas de un proyecto coral que se ha interesado por (1) el estatus de la etnografía (como trabajo de campo -proceso- y como escritura o texto resultante -producto-) en las Ciencias Sociales contemporáneas, así como (2) por pensar sus posibilidades prácticas desde dos de las más recientes reformulaciones de la teoría etnográfica, preocupadas por las cuestiones esbozadas aquí: por un lado la antropología pos-social⁶, ontología y simetría, que propone “poner de cabeza la relación entre material etnográfico y recursos analíticos” (Holbraad, 2014: 132), es decir, la preeminencia de la etnografía como instancia empírica que genera teoría, una teoría hecha así desde abajo;

por otro lado, la etnografía colaborativa/recíproca o mutualidad etnográfica, que propone relaciones no jerárquicas entre etnógrafo y colaboradores⁷.

En estas páginas también orbitan las 8 etnografías experimentales que ha generado el proyecto durante estos cuatro años⁶, y están implícitas todas las lecturas y los debates sobre las tecnologías descriptivas, las diferentes experiencias de campo y la eficacia concreta de estos dos giros teórico-prácticos para someter a prueba reflexiva las nuevas y debatidas extensiones del método⁷. La clave

6 Antropología Pos-social “en el sentido de tener en cuenta las críticas postmodernas y de hacer algo positivo a partir de ellas” (Goldman, 2016:29)

7 Etnografías simétrica y colaborativa. Una propuesta teórica, metodológica y pedagógica a través de tres etnografías experimentales (ETSICO) CSO2017-82774-P (enero de 2018 a septiembre de 2021)

común de estas etnografías, y ahí residiría su carácter *experimental*, ha consistido en llevarlas más allá de producir conocimiento sobre las realidades investigadas, tratando anteponer la consciencia del método

⁶ Las etnografías englobadas en el proyecto son las de Paloma Gay y Blasco U. de S. Andrews, Escocia): Etnografía biográfica de autoría compartida; Anastasios Panagiotopoulos (U. Nova de Lisboa, Portugal): Cultos afrocaribeños en entorno urbano: un enfoque fragmentográfico; Luis Muñoz Villalón (U. de Sevilla): Espiritualidades holísticas y ontografías de la corporalidad en comunidades jesuíticas; Mario Barranco Navea (U. Pompeu Fabra): Cibercomunidades, relación humanos-algoritmos y análisis redes como agencias invisibles. Alfonso S. De E. Rigo (U. de Sevilla): Paraetnografía, teoría irónica y experimentos colaborativos con Homo Velamine; Xenia C.- Valeth (U. de Sevilla): Entre la etnografía y la militancia: etnografía compartida en el barrio autogestionado de Exarchia (Atenas, Grecia); Javier J. Royo (COLEF, Tijuana, México): Teorías nativas de la posesión espiritual en la Frontera Norte de México; Manuela Cantón (U. de Sevilla): Teorías nativas de la posesión espiritual en el Campo de Gibraltar desde un abordaje simétrico.

⁷ Hemos mantenido dieciséis seminarios virtuales; por orden cronológico son estos: 1.- Una aproximación al giro ontológico: Holbraad y Pedersen; 2.- Debates en torno a una etnografía con vivos y muertos: When Biographies Cross Necrographies; 3.- Las políticas de la ontología: Reflexiones acerca de la apertura ontológica en la antropología; 4.- Etnografía simétrica y espiritualidad: ontología y laicismo; 5.- La mirada recíproca y el género etnográfico; 6.- Militancia vs objetividad científica; 7.- Marcio Goldman y la teoría etnográfica de la posesión; 8.- La vida social de los espíritus: Diana Espirito-Santo y Ruy Llera Blanes; 9.- Fragmentografías: desde (y no hacia) una antropología de la fragmentación; 10.- Posesiones y etnografía de lo extraordinario en la Frontera norte de México; 11.- Fronteras, demonios y etnoficción en el Campo de Gibraltar (Cádiz); 12.- Transitando vericuetos de la fe entre buscadores espirituales: ontografía de la corporalidad y la salud; 13.- Paraetnografía, teoría irónica y experimentos con Homo Velamine: Hacia una antropología a martillo; 14.- Deformativismo crítico y ciberesperpento; 15.- Romani Chronicles of Covid-19; 16.- Antropología y activismo: Pasos para una etnografía colaborativa en un barrio autogestionado (Exarchia, Atenas)

y una inversión relativa de las relaciones entre etnografía y teoría. Es decir, nos propusimos reordenar las prioridades, resultando de ello un conocimiento del objeto en sí, pero un conocimiento condicionado por estar supeditado a las preocupaciones sobre el método, atravesado por las cuestiones de método.

Por ejemplo: las entrevistas serían probadas como a menudo se usan, como las herramientas relativamente autónomas que prescribe el método, pero sobre todo como forma de comunicación que rebasa completamente las convenciones del método, y que conduce, por ejemplo, a *dejarse afectar* por el mundo del otro (FavretSaada, 2005) sin convertirse en el otro, sin *volverse nativo*, o a prestar más oídos a lo que no se dice en las situaciones formales de interrogación que a perseguir su formulación, forzando con ello una racionalización exigida por la Ciencia y a expensas del saber, la experiencia y el conocimiento profundo y menos comunicable del mundo e imaginarios de los otros. Se trata de evitar escamotear el diálogo para refugiarnos en la ilusión del monólogo explicativo, o de evitar, como plantea Favret-Saada, que “la modalidad más pobre de la comunicación humana” (la entrevista) se imponga a la comunicación no verbalizada y la experiencia no comunicable; o que la ilusión de “empatía” nos impida ver que no nos identificamos con el otro, sino con lo que también somos nosotros; y contribuir a que la “observación participante” deje de ser un mantra inexpugnable para revelar tanto su imposibilidad como su función más recurrente: la de servir como coartada para el predominio indiscutible de la observación, de la autoridad académica, y no tanto de la participación (Favret-Saada, 2005: 155-156).

Es cierto que los experimentos que hemos impulsado tienen reputados precedentes teóricos. En primer lugar, la experimentación etnográfica ha sido motivo de reflexión principalmente durante lo que se llamó el giro epistemológico y *reflexivo de la disciplina* (Postmodernidad), que consideraba que la cultura es experimental y que tomó la experiencia y la escritura etnográfica como parte de la cultura, es decir: también como experimentos (Rabinow, 1992), meditando sobre las formas de representación, el carácter construido de los textos y el alcance de la

autoridad etnográfica (Marcus y Fischer, 2004; Rosaldo 2000). Nuestra pretensión ha sido contribuir a girar ese interés en la experimentación, que los ontólogos proclaman extremar también (Holbraad, 2014) hacia la práctica misma de la etnografía, hacia el trabajo de campo, el encuentro etnográfico y las descripciones empíricas, bajo el foco de los debates ontológicos y colaborativos recientes. Entendido como una intervención metodológica (y, en concreto, como una tecnología de descripción antropológica), las intenciones en el giro ontológico no consisten en preguntarse *cómo ver mejor las cosas* (lo que no deja de ser etnocéntrico) sino *qué ver en primer lugar*; no se preguntan ni *por qué* ni *cómo*, sino *qué* (ni explicación positivista ni interpretación hermenéutica, aunque haya una evidente continuidad con la hermenéutica; sino conceptualización)⁸, y se caracterizan por la radicalización de tres viejas exigencias: la reflexividad, la conceptualización y la experimentación.

La reflexividad iría más allá de esa imagen autocrítica de la relación sujeto/objeto derivada de la crisis de representación de los años '80, reconstruyendo no tanto los conceptos como el mismo proceder etnográfico. La conceptualización consideraría las teorías nativas de la posesión⁹ no como representaciones de las cosas sobre las que tratan, sino como definiciones nuevas de esas cosas, que están en movimiento y engendran transformaciones. La experimentación asume que la etnografía es inherentemente experimental, pero la propuesta ontológica extrema esto más allá de lo que supuso la crisis de representación, llevándolo del campo al análisis y del análisis al texto mismo (Holbraad, 2014: 136-137).

En segundo lugar, el Debate de la Racionalidad es un precedente insoslayable: la construcción del prestigio académico pasa

⁸ Creando nuevos conceptos que puedan valerse por sí mismos: cómo interpretar la creencia en fantasmas o preguntarnos por qué otros creen en fantasmas es sustituido por la pregunta *¿qué es un fantasma?* Y esto conlleva lo que Holbraad llama *definición inventiva* (o *infinición*, término sugerido por Viveiros de Castro)

⁹ Parcialmente inspiradas en aquella ontología de la posesión espiritual en el candomblé desplegada por Goldman (2016)

generalmente por blindarnos frente a la *sinrazón* de las *creencias*, es decir, las variedades de racionalidad y epistemes religiosas (¡no de otro tipo!) que se apartarían de las premisas y reglas de la Ciencia. Esta exigencia en sí, base del Debate de la Racionalidad de los años '60, hacen de la etnografía de la religión y de la espiritualidad una tarea más centrada en las ideas y las representaciones que atenta a la realidad de las corporalidades y los efectos políticos (Cantón, 2017). Siguiendo a precursores como E.E. Evans-Pritchard, R. Horton o P. Winch, L. Wittgenstein pero, sobre todo, a autores como J. Favret-Saada, N. Bubandt, J. Stoller, M. Goldman, y las aportaciones de la antropología ontológica, perspectivista y simétrica, consideramos que no se trata tanto de negar la epistemología en favor del multinaturalismo ontológico, sino, por ejemplo, de aprender a dialogar en campo y en mesa con seres invisibles que son *metodológicamente* reales, en tanto tienen efectos políticos (Bubandt, 2009).

En cualquier caso, nuestro proyecto no se propuso emprender una recapitulación crítica de carácter enciclopédico sobre lo que se ha venido entendiendo como etnografía desde el primer cuarto del s.XX, cuando sus fundadores la definieron como la condición *sine qua non* de la práctica y el conocimiento antropológicos, sino definir, situar y confrontar críticamente dos de sus más influyentes variantes contemporáneas (la ontológico/simétrica y la colaborativa) en tres fases, que pueden describirse de la siguiente manera:

1.- Hemos intentado cartografiar la historia reciente de la coexistencia del canon y la renovación en etnografía, centrándonos en aquellos abordajes actuales que proponen una apertura y mayor versatilidad del método y que provienen (A) tanto del giro ontológico y simétrico, como (B) de las aportaciones de la etnografía colaborativa.

(A) En lo concerniente a Etnografía ontológica y simétrica ¹⁰, hemos examinado dos de sus consignas esenciales, buscando inspiración en las aportaciones teóricas de quienes se han ocupado de las ontologías que ordenan los mundos diversos (principalmente M. Strathern, R. Wagner, E. Viveiros de Castro, B. Latour, P. Descolá, M. Holbraad): Primero: Tomar en serio al *Otro* (Viveiros de Castro, 2002; González Abrisketa y Carro Ripalda, 2016) y, segundo, la premisa según la cual *la etnografía controla la teoría, y no al revés*. Pero, primero, ¿hay novedad en tomar en serio a los informantes/interlocutores? No se trata de *volverse nativo* (otra forma, en fin, de recrear el monólogo). Tomar en serio al Otro significa involucrarse y comprometerse en investigaciones que construyan condiciones de dialogo simétrico, capaces de postular una continuidad epistémica entre mundos distintos en temáticas límite: En nuestro proyecto, esto va desde la espiritualidad ignaciana vivida desde dentro a los fenómenos de posesión entendidos desde la simetría teórica, de ahí a la autoría compartida con informantes en la construcción de textos etnográficos. Tomar en serio al otro equivale a crear oportunidades de que diferentes opiniones puedan exponerse, y llegar por ese camino a la creación de nuevas perspectivas (y no la repetición de las ya existentes).

Y segundo, con respecto a la inversión de los términos teoría y práctica, si bien es cierto que hay tradiciones académicas (la británica, por ejemplo) en la que esta inversión no es novedad, en general ha prevalecido una ciencia social anti-inductivista en la que el vector epistemológico se ha movido de lo racional a lo real, no al revés (Bourdieu, Passeron y Chamboredon, 1991). No es tan esquemático, pero esto está cambiando, de modos sutiles, de nuevo. Nos interesan estas herramientas conceptuales y, más allá de discutir hasta qué punto suponen un vuelco paradigmático, tratamos de ver qué hay más allá del reconocimiento de un estatus formalmente nuevo del *nativo* (que ahora pasa a ser *tomado en serio*), si esto realmente aporta nuevas visiones

¹⁰ Simetría “en un sentido ligeramente diferente al de Bruno Latour”, y que consistiría “básicamente en renunciar de modo riguroso a todo presupuesto sobre la mejor adecuación de nuestras categorías frente a las de las personas con quienes trabajamos” (Goldman, 2016: 29)

simetrizadas de lo propio (Goldman, 2008) por la mediación del pensamiento de los otros o si es simplemente un ejercicio retórico destinado a legitimar ideologías críticas pre-existentes (pertenecientes al mundo del investigador) que ahora parecerían enunciadas por esos otros.

Es conocida la tensión que ha inspirado numerosas críticas a la apertura ontológica: los sujetos, los otros, estarían ausentes de sus análisis en favor de una antropología abstracta de naturaleza eminentemente filosófica que a menudo ignora cuestiones de política, poder, historia, transformaciones internas, globalidad. Asimismo: tomar en serio al otro, principio unificador de los recientes giros teóricos, significaría involucrarse para construir condiciones de diálogo real, pero fácilmente se podría confundir con una toma de postura ideológica comprometida con los sujetos (a menudo sujetos ideales) que puede llegar a suplantar la reflexión sobre la metodología misma (White y Strohm, 2014) y a descartar los aspectos menos afines a las nociones de realidad del investigador. Estas críticas, a su vez, han de ser también tomadas en serio, sin negarle a los debates ontológicos el haberse convertido en una inspiración de sutiles posibilidades etnográficas y pedagógicas.

(B) En lo concerniente a la etnografía colaborativa/(modalidad) recíproca, la conexión es clara. Pensemos que la *etnografía colaborativa* en su modalidad *recíproca* extiende los fines anti-coloniales del enfoque colaborativo al proceso de la escritura académica, estableciendo relaciones no jerárquicas entre etnógrafo y colaboradores, involucrando eventualmente a los colaboradores en el diseño y desarrollo de la investigación, y produciendo resultados *accesibles*. También tratada como *mutualidad etnográfica* (Maskens y Blanes, 2016), como una forma de reciprocidad igualitaria y empática, se define como el proceso por el que los etnógrafos incorporan en sus textos las perspectivas críticas de sus informantes, y representa un avance respecto a la *reflexividad* postmoderna más individualista de la crítica norteamericana, al extender la dimensión polifónica del diálogo y el intercambio etnográficos del campo a la fase, monológica, de la escritura (Lawless, 1993). El punto de vista del colaborador informante

se busca en cada momento del desarrollo del texto, lo que redundará en una mayor comprensión de la dificultad de la representación de los otros y, por extensión, del propio observador. Así arrancaban estas páginas sobre el proyecto coral: la *irrelevancia* que aqueja a las interpretaciones académicas desde el punto de vista de los colaboradores/informantes tiene un efecto político sobre la disciplina, sobre la tensión entre el campo y la academia, la cual parecería producir textos sólo para especialistas (Rappaport, 2007). No se trataría solamente de producir textos accesibles y relevantes también para nuestros colaboradores, sino de probar la elasticidad del género etnográfico en el proceso de campo y en la escritura, y de verificar los posibles modos en los que la antropología académica, que depende por entero de la cooperación de nuestros informantes, puede abrirse a ellos (hayan o no tenido acceso a una formación académica).

Si bien este trabajo comenzó años antes del inicio de nuestro proyecto, Paloma Gay, antropóloga paya, y Liria de la Cruz, vendedora ambulante gitana de la periferia de Madrid, han elaborado una etnografía pionera utilizando materiales recopilados desde que antropóloga e informante se conocieron en 1992 (notas de campo, entrevistas grabadas, cartas, fotografías, diarios, textos analíticos, etc.). Ambas se propusieron escribir una historia de vida a dos voces, etnográfica y recíproca, examinando (e invirtiendo) sus relaciones como informante y antropóloga, y analizando las trayectorias de ambas como mujeres españolas (Gay y Blasco y Cruz, 2020). Al igual que otros proyectos que usan metodologías colaborativas en la escritura etnográfica, éste enfatiza el desarrollo conjunto del texto y la co-teorización (Rappaport, 2007) ¹¹.

¹¹ En *Writing Friendship: A Reciprocal Ethnography* (2020), las autoras descartan los roles tradicionales de antropóloga e informante, trabajando en un texto conjunto que también reflexiona sobre los imperativos estéticos e institucionales de la antropología académica (qué hace que un texto sea etnográfico o qué lo hace recíproco). Pero también proponen una forma de hacer y de enseñar etnografía que sitúe en primer plano la duda y no solo la certeza, la inevitabilidad del fracaso y no solo la lucha por la autoridad y el éxito, la ambigüedad fundamental de la experiencia humana y de la misma experiencia etnográfica.

Otras dos etnografías del proyecto se están levantando también desde la colaboración, en dos sentidos diferentes: Xenia C. Valeth desarrolla una etnografía colaborativa/(modalidad) compartida sobre autogestión urbana y activismo en Exarchia (Atenas), realizada entre antropóloga y una veterana activista política anarcosindicalista, y titulada *Entre la colaboración y la militancia: autogestión en Exarchia, Atenas, Grecia*. Alfonso Sócrates de E. Rigo investiga con un colectivo madrileño del que el autor ha pasado a ser parte en una investigación titulada *Paraetnografía, teoría irónica y experimentos con Homo Velamine*.

Las dos vertientes de la teoría etnográfica contemporánea examinadas aquí no sólo comparten algunos objetivos, sino que miran la representación de un modo crítico y hasta radical. De ahí nuestra hipótesis, formulada tentativamente así en la Memoria del proyecto original: La etnografía ontológico/simétrica y la etnografía colaborativa/recíproca, aun partiendo de premisas epistemológicas, teóricas y políticas distantes, cuando no opuestas, protagonizan la renovación del canon etnográfico contemporáneo y confluyen en su interés por reconocer el papel preeminente del informante/colaborador, por adentrarse en el conocimiento de dominios ontológicos problemáticos desde las convenciones de la racionalidad científica, por *simetrizar* saberes, por subvertir la premisa de una *ontología única* frente a *diversas interpretaciones culturales de la misma*, así como por invertir el orden tradicionalmente asignado a la teoría (especulación) y la práctica (experiencia).

2.- El proyecto ha puesto en marcha ocho etnografías experimentales: biografías de autoría compartida, que sitúan a colaboradores “borrados” en co-construcción y co-autoría de los trabajos; el trabajo con entidades espirituales invisibles, que pasan a formar parte de la noción “cosmopolítica”, para la que objetos, paisajes, entidades o espíritus son tan *sujetos* como los informantes convencionales (Latour, 2007; Goldman, 2016): etnografías de espiritualidades centradas en entidades invisibles, rituales de posesión cristianos y afrocaribeños, así como en la mística ignaciana, la espiritualidad holista y la salud. La finalidad de estas etnografías, y de ahí su carácter

experimental, sería poner a prueba los nuevos debates sobre el método, llevándolo a diferentes límites de dialogismo radical, y sobre la escritura etnográfica entendida como experimento y como acto de comunicación.

3.- Finalmente, propusimos una transferencia de este saber al campo de la educación, pero fuera de las aulas universitarias. Si la etnografía es, como a menudo se repite, un instrumento clave para deconstruir y confrontar prejuicios, o para educar en la diversidad de mundos de sentido y nociones de realidad, estaríamos ante una metodología con una potencialidad pedagógica extraordinaria. Tim Ingold, citando a Michael Jackson, se ha referido a la imposibilidad de observar y participar simultáneamente, pero ha hecho derivar esta imposibilidad de una dicotomía que cimienta los protocolos de la ciencia normal, la de inmanencia/trascendencia, la de *ser* en el mundo/*saber* sobre el mundo, una escisión que la antropología no puede suscribir porque sabemos de la falacia de hacer equivaler observación y objetivación, y porque el conocimiento que la disciplina genera se debe a la convivencia/aprendizaje con otros en una situación epistémica de *compromiso ontológico* (Ingold, 2016: 24). Ingold ha argumentado a favor de una observación participante que no entienda la tarea de la observación como una objetivación, que deje atrás la observación *de* para observar *con* personas y cosas, para *aprender de ellas*.

For to observe is not to objectify; it is to attend to persons and things, to learn from them, and to follow in precept and practice. Indeed there can be no observation without participation – that is, without an intimate coupling in perception and action, of observer and observed. Thus, participant observation is absolutely not and undercover technique for gathering intelligence on people, on the pretext of learning from them. It is rather a fulfilment, in both letter and deed, of what we owe to the world for our development and formation. That is what I mean by ontological commitment (Ingold, 2014: 387-388).

Lo que, en concreto, nos propusimos para la fase final de este proyecto fue un estudio sobre las posibilidades de construcción y transmisión formal de este saber etnográfico fuera de las aulas universitarias y del ámbito académico, es decir, una puesta a prueba del uso pedagógico y público de este saber basado en la experiencia etnográfica del campo. Todo ello está en concordancia con el compromiso ontológico y el propósito educativo que Ingold asigna a la Antropología como disciplina, a la observación participante como método de trabajo, a la vez que evita reproducir la perniciosa distinción entre investigador e investigados. Ingold cifra así el valor de la antropología en su tarea de abrir nuevas posibilidades para pensar la experiencia, y subsana la ruptura entre imaginación y mundo real pasando, de este modo, del juicio al aprendizaje.

Like poetry, anthropology is a quest for education in the original sense of term, far removed from the sense it has subsequently acquired through its assimilation to the institution of the school (...) education was a matter of leading novices out into the the world rather than, as commonly understood today, of instilling knowledge in to their minds. Instead of placing us in a position of affording a perspective, education in this sense is about pulling us away from any standpoint –from any position or perspective we might adopt. In short (...) is a practice of exposure (Ingold, 2014: 383 y 388-389).

Cerrado el proyecto formalmente, puedo afirmar que tanto lo referido al giro ontológico y su traducción etnográfica como lo relacionado con la etnografía colaborativa, han sido aspectos más y mejor tratados que la dimensión experimental y pedagógica. La pandemia y el confinamiento impidió que desarrolláramos esta última y tercera parte.

Tercero. De nuevo la etnoficción

Las antropologías ontológica y simétrica trabajan contra la representación considerando las supuestas 'creencias' en entidades espirituales no como representaciones diferentes del mismo mundo,

sino como diferentes mundos (ontológicos). Eso significa que la diferencia de 'mundos', en vez de ser diluida en varias representaciones (que al final abogan por un solo mundo, o dependen de una *ontología única*, en palabras de Viveiros de Castro) mantienen las diferencias, justamente para poder ponerlas en dialogo. Más que reducir los relatos a elaboraciones metafóricas a partir de una realidad ya dada, tomar en serio el estudio de "lo invisible" equivale a dejar de marcar una cierta clase de distancia científica con las *creencias*, en la *creencia* de que éstas son patrimonio exclusivo de las fantasías religiosas, y éstas un tipo de actividad intelectual devaluada desde el punto de vista de la Ciencia.

Rather than dismiss informants' accounts as imaginative 'interpretations' –elaborated metaphorical accounts of a 'reality' that is already given –anthropologists might instead seize on these engagements as opportunities from which novel theoretical understandings can emerge (...) The aim of this method is to take 'things' encountered in the field as they present themselves, rather than immediately assuming that they signify, represent, or stand for something else (Henare, Holbraad y Wastell, 2007: 1-2).

La experiencia antropológica, así vista, consistiría en el acto de *exponerse* (Favret-Saada, 2005: 160), de provocar una 'suspensión' del Yo (de su cosmovisión, de su mismo proyecto deconocimiento). Así, la representación, aunque imposible de eliminar (en los relatos antropológicos, en última instancia, el antropólogo predomina), intenta volverse más crítica, más radical y más auténticamente dialógica. No se trata ya de hablar *por* el Otro, sino *con* el Otro. Es decir, la representación busca volverse menos concluyente, menos propensa a las estructuras cerradas ¹²

Y ¿por qué una etnoficción sobre poseídos? ¿por qué esta elección entre otras posibles? No sólo porque durante los años de trabajo de campo

¹² Es característico de la etnografía el retrasar al máximo la producción de estructuras cerradas de ordenación o comprensión de la información, pues una vez cerradas esas estructuras impedimos que nuevas informaciones (procedentes del campo) puedan entrar a modificarlas o a formar parte de ellas. Las estructuras cerradas trabajan en contra del interés dialógico" (Velasco y Díaz de Rada, 1997:127)

entre evangélicos me di cuenta de que había lo que, al menos para mí, se resistía a una descomposición analítica, sino también porque la escritura es ante todo un proceso de comunicación, una práctica tan dinámica y transformadora como el mismo trabajo de campo:

An ethnography carries beings of one world into another one. This is a promise that our writings shares with fiction, poetry, cinema, and most other expressive arts. It is also a capacity we share with more literal modes of transport: the flatbeds, planes, ships, and mobile devices that take us in and out of the field, put our interlocutors in motion, and allow our stories to travel from place to place on their own. Writing is a transitive process of communication, a material practice no less participatory and dynamic than ethnographic fieldwork itself” (Pandian y McLean, 2017: 1)¹³

Sin embargo, la idea predominante es que la Ciencia social exige un tipo de retórica ligada a una distancia, en ocasiones abismal, del testimonio directo, a fin de generar un tipo de autoridad. La antropología crítica de los años ‘80 ya teorizó sobre las formas de representación, a lo que hay que sumar la crítica feminista, antirracista, postcolonial a las formas académicas de representación. Desde entonces sabemos que aquella autoridad se debe a y asienta sobre formas institucionalizadas de conocimiento, y exige un cierto tipo de prosa académica, con sus divisorias realidad/ficción y representación/invencción, una prosa objetivante y monológica frente a la experiencia dialógica y rica en subjetividades múltiples del campo. Quizás entonces el dilema resida en desplazar la autoridad, sustentada sobre verdades científicas siempre provisorias, en favor de la autenticidad (Pandian y McLean, 2017: 13). Es así como empezamos a tratar cara a cara con la ficción. La sospecha que pesa sobre la literatura es reveladora, como lo es el énfasis en distinguirla del trabajo de las ciencias humanas. Esa sospecha pasa por ignorar que ambos son de juegos del lenguaje diferentes (Wittgenstein, 1988, nº151-b), pero que no separan realidad y ficción, sino usos del

¹³ Gracias a Paloma Gay, que me regaló generosamente el espléndido libro del que extraigo esta cita.

lenguaje, actos de comunicación, distintos. Por momentos parecería que la teoría y el método, esgrimidos como distintivos inequívocos, servirían más para malograr la experiencia que para iluminarla (Calavia, 2011: 25).

Bien pensado, estos teólogos gitanos están seguros de algo que no es ninguna ocurrencia peregrina, tampoco en términos científicos: si para hablar de plantas consultamos un libro de botánica, para hablar de la vida espiritual, de Dios y de Satanás, llamada serpiente antigua, gran dragón, el destructor, el maligno, el adversario, el enemigo de Dios, consultemos la Biblia. Satanás tiene sus demonios, sus huestes obedientes, no actúa en solitario. Tiene personalidad, conciencia, sentimientos, voluntad. Tiene espíritu, no posee cuerpo, lo que hay son personas habitadas por estos demonios, torcidos seres incorpóreos que anhelan un cuerpo para poder trabajar. Son localizados, y tienen una cadena para moverse. Los hay territoriales, espíritus malignos que nos conocen y, por ejemplo, piden información a otros espíritus cuando viajamos a Argentina (mi tío conduce una misión allá). Pero no son omnipresentes (sólo lo es Dios). Son inteligentes, pero ni pueden entrar en nuestra mente ni son omniscientes (sólo lo es Dios); son espíritus poderosos, pero no omnipotentes (sólo lo es Dios), porque ya lo dice la Biblia: mayor es el que está con nosotros que el que viene en contra. Yo, Saray, estoy fascinada. Lo dice el evangelio de Juan: "Vosotros sois de Dios, y los habéis vencido; porque mayor es el que está en vosotros, que el que está en el mundo" (1 Juan 4:4)

Y yo me pregunto qué puede importar todo esto si, como dice mi tío, un cristiano no puede estar poseído, porque a los que tienen el Espíritu Santo de su parte no les puede pasar nada, los guarda Dios. Qué les importa, si no debería tocarles un cabello el poder de los espíritus inmundos, éstos que inducen al suicidio o provocan enfermedades, porque -según mi tío- hay tres causas para las enfermedades: el pecado, el hombre y esos espíritus inmundos.

Claro que nos importa, Saray -me explica mi tío. Importa porque existen influencias, y ahí no se libra nadie: Satanás actúa sobre todo torciendo las verdades. Para la posesión podemos usar también endemoniamiento (nunca demonización): se pierde el conocimiento, el espíritu toma posesión de la persona, de los hijos de la desobediencia, les obliga a hablar lenguas, imitan el don de interpretación de lenguas porque el espíritu es lingüístico, a mi en una liberación el demonio me hablaba en gitano, porque los demonios dan poderes ocultistas: no hay ritos mágicos que se hagan en nombre de Dios, es poder de espíritus, de espíritus malignos. La posesión es completa, nunca a medias, porque el alma no se parte, no se puede poseer a medias, y siempre les ocurre a los que están en el mundo, no a los cristianos, a los que el maligno no toca porque son propiedad de Dios (mi tío, una tarde de junio de 2019).

El diablo puede influenciar desde fuera al cristiano, por ejemplo, con la tentación de la carne, pero no puede poseer desde dentro: de hecho, Satanás “zarandea” (desde fuera) y no “estremece” (desde dentro), fíjate, me dice otra vez, que el demonio es lingüístico, Saray. Voy entendiendo.

Por un lado, esta apuesta narrativa viene justificada por mi interés reciente en las posesiones, un fenómeno que he tardado décadas en encarar como investigadora de la religión/espiritualidad, precisamente por su condición liminal, violenta y desafiante para la racionalidad científica. Y por la imaginación, en exceso fiscalizada en las ciencias sociales, que se requiere para entender ese lado de la experiencia humana.

Lo que llamamos trance o posesión espiritual es una vía privilegiada de entrada al análisis de esa pulsión antropológica que nos lleva a operar incesantemente la distinción, la separación, entre aquello que efectivamente existe (nuestra realidad) y la inexistencia o el carácter ilusorio de fuerzas y seres que son parte de la realidad de los otros” (Goldman, 2016:32)

Por otro lado, mi preocupación por lo que mi colega Paloma Gay expresaba de este modo en uno de nuestros seminarios: la camisa de fuerza del estilo académico nos hace suprimir la incertidumbre, que equivale a hacerle violencia al proceso de creación de conocimiento. A mi lo que me interesa ahora, proseguía, es cómo se puede conocer precariamente, *saber por ahora*, y explorar lo que esto puede significar para la forma en la que hacemos el trabajo de campo, escribimos, publicamos. ¿Se trataría entonces de entregarnos a un tipo de conocimiento más vulnerable, más expuesto, menos blindado? ¿de apostar por la creación inspirada, poética, y no por la ciencia? ¿de confrontar la opacidad (de la inspiración literaria) y la transparencia o rastreabilidad (de las verdades científicas)? (Calavia, 2011: 22). Considero que, más bien, se trataría de dar un paso al lado del dilema.

En tercer lugar, sitúo el interés por la escritura etnográfica misma ¹⁴, que aquí entiendo como una puesta en circulación de relatos, de ficciones, porque es así como tiendo a pensar que funcionan las teorías (nativas o no): como artefactos ficcionales que deben convencer tanto como deben seducir.

How to tell a story and tell it well? Why do we as anthropologists feel so constrained in the face of this question, in contrast to the freedom that writers of fiction or literary essays seem to enjoy?" (...) "Language is more than an empty vehicle to carry over information (...) produce worlds of life, worlds of thought, through a convergence of the literary and the lived, the philosophical and the aesthetic (Pandian y McLean, 2017: 13)

Puede que, en este sentido, el etnógrafo sea más un testigo que un analista o un activista. Uno da testimonio de cosas sobre las que no necesariamente sabe qué hacer, pero lo cierto es que a través de la escritura etnográfica el lector puede ser movido a ver el mundo de una

¹⁴ Que ya ensayé en mi novela *El olor de los elotes* (2013). Madrid: Séneca.

manera nueva y, quizás por ello, a actuar de una manera diferente dentro de él (Jackson, 2017: 47).

Los dilemas teoría/experiencia no son ajenos a la teoría nativa de la posesión que manejan los teólogos gitanos, de ahí que el pastor Yen del barrio de Orcasitas (Madrid) me explicara, y cito sus palabras para cerrar estas páginas, que:

El tema de la demonología es muy delicado (...) Has de hablar de experiencia con gente de experiencia, y no sólo con gente de teología, de teoría... 'La Palabra dice...', eso está muy bien, pero es sólo doctrina (...) de nada vale el dogmatismo, lo importante es la experiencia

(Yen, pastor gitano, entrevista realizada en octubre de 2019)

A él, que corrige con sus palabras algunas de las ideas desarrolladas en este texto, que fue uno de mis colaboradores teólogos gitanos más generosos, y que falleció durante la fase más dura de la pandemia en 2020, le dedico estas páginas.

BIBLIOGRAFÍA

- Agar, M. 1992. "Hacia un lenguaje etnográfico". En: C. Geertz, J. Clifford y otros, *El surgimiento de la antropología postmoderna*: 117-137. Barcelona: Gedisa.
- Bourdieu, P. 2003. *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*. Madrid: Anagrama.
- Bourdieu, P., J.C. Chamboredon, J.C. Passeron. 1991. *El oficio de sociólogo*. México: Siglo XXI.
- Bubandt, N. 2009. "Interview with an ancestor. Spirits as informants and the politics of possession in North Malaku". *Ethnography* 10 (3): 291-361.

- Calavia Sáez, O. 2011. "En los Mares del Sur. Literatura y etnografía". *Revista de Occidente*, 359: 15-32.
- Cantón-Delgado, M. 2008. "Los confines de la impostura. Reflexiones sobre el trabajo de campo entre minorías religiosas". *RDTP (CSIC)*, LXIII, nº1:147-172.
- Cantón-Delgado, M. 2009. "Religión, racionalidad y juegos del lenguaje". En M. Cantón, *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*: 171-202. Barcelona: Ariel.
- Cantón-Delgado, M. 2017. "Etnografía simétrica y espiritualidad. Una aproximación ontológica al laicismo". *RDTP (CSIC)*, 72(2): 335-358
- Cantón, M. y A. Panagiotopoulos. 2021. "Pentecostal Exorcism and Afro-Cuban Endorcism: 'Radical Participation' and the Proliferation of Simmetries". *Social Compass*, 68 (4): 582-599.
- Favret-Saada, J. 2005. "Ser afetado". *Cadernos de campo*, nº13, 155-161.
- Ferrándiz, F. 2011. *Etnografías contemporáneas. Anclajes, métodos y claves para el futuro*. Barcelona: Anthropos
- Gay y Blasco, P. y L. de la Cruz. 2020. *Writing Friendship: A Reciprocal Ethnography*. Palgrave MacMillan
- Gay y Blasco, P. Y Wardle, H. (2007) *How to read Ethnography*. Routledge. London and New York.
- Gellner. E. 1998. *Language and Solitude. Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma*. Cambridge University Press
- Giobellina Brumana, F. y E. González Martínez, 2000. *Umbanda, el poder del margen*. Servicio de publicaciones de la Universidad de Cádiz - Goldman, M. 2001. "Ethnographic Theory of Democracy:

- Politics from the Viewpoint of Ilhéus's Black Movement (Bahía, Brazil)", *Ethnos* 66(2): 157-180
- Goldman, M. 2006. *Como funciona a democracia. Uma teoria etnográfica da política*. Río de Janeiro, Editora 7Letras
 - Goldman, M. 2008. "Os Tambores do Antropólogo: Antropología Pós-Social e Etnografía". *Ponto Urbe. Revista do núcleo de antropología urbana da USP*, 3
 - Goldman, M. 2016. "Cosmopolíticas, etno-ontologías y otras epistemologías. La antropología como teoría etnográfica". *Cuadernos de Antropología Social* 44: 27-35
 - González-Abrisketa, O. y S. Carro-Ripalda (2016) "La apertura ontológica de la antropología contemporánea". *RDTP (CSIC)*, LXXI, 1: 101-128
 - Henare, A., M. Holbraad y Wastell S. Eds. (2007) *Thinking through things. Theorising artefacts ethnographically*. London, Routledge.
 - Holbraad, M. 2014. "Tres provocaciones ontológicas". *Ankulegi*, 18: 127-139
 - Ingold, T. 2014. "That's enough about ethnography" *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1): 383-395
 - Ingold, Tim. 2016. "On human correspondence". *JRAI*, 23, 9-27
 - Jackson, Michael. 2017. "After the facts: The Question of Fidelity in Ethnographic Writing". En Pandian A. and S. McLean Eds. *Crumpled Paper Boat. Experiments in Ethnographic Writing*: 48-67. Durham and London, Duke University Press.
 - Latour, B. 2007. *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. Argentina: Siglo XXI

- Lawless, E. 1993. *Holy Women, Wholly Women: Sharing Ministries Through Life Stories and Reciprocal Ethnography*. Philadelphia. Pennsylvania University Press.
- Malinowski, B. 1935. *Coral Gardens and their Magic: A Study of the Methods of Tilling the Soil and of the Agricultural Rites in the Trobriand Islands*. London: George Allen & Unwin
- Marcus, G.E. y M. Fischer. 2004. *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las Ciencias Humanas*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Maskens, M. y R. Llera Blanes. 2016. "Ethnography and the Mutualizing Utopia", *Journal of the Anthropological Society of Oxford* (en prensa).
- Pandian, A. y S. McLean. 2017 "Archipiélagos, a voyage in writing. *Papel boat collective*". En Pandian A. and S. McLean Eds. *Crumpled Paper Boat. Experiments in Ethnographic Writing*: 11-28. Durham and London, Duke University Press.
- Rabinow, P. 1992. *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Madrid: Júcar
- Rappaport, J. 2007. "Anthropological collaborations in Colombia", en Les Field y Richard Fox (eds.), *Anthropology put to work*. Oxford. Berg.
- Rosaldo, R. 2000. Cultura y verdad. *La reconstrucción del análisis social*. Abya-Yala. Quito, Ecuador.
- Velasco H. y A. Díaz de Rada, 1997. *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela*. Madrid: Trotta
- Viveiros de Castro, E. 2002. "O nativo relativo". *Maná* 8(1): 113-148

- Winch, P. 1994. *Comprender una sociedad primitiva*. Barcelona: Paidós
- Wittgenstein, L. 1988. *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Ed. Crítica, Grijalbo.
- White, B.K. y K. Strhm. 2014. "Ethnographic knowledge and the aporías of intersubjectivity". *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4(1):189-197.