



ANALES DE ANTROPOLOGÍA



Anales de Antropología 59-1 (enero-junio 2025)

www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia

Artículo

Desplazamiento imaginativo en etnografías de la violencia: empatía, contaminación y reflexividad ante alteridades incómodas **Imaginative Displacement in Ethnographies of Violence: Empathy, Contamination, and Reflexivity in the Face of Uncomfortable Otherness**

Marco Julián Martínez Moreno*

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, F. Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro, Avenida Nossa Senhora de Copacabana 454, Apt. 1003. Rio de Janeiro, Brazil.

Ana María Forero Angel**

Universidad de los Andes, Departamento de Antropología. Carrera 1 #68-23. Bogotá, Colombia.

Recibido el 1 de febrero de 2024; aceptado el 6 de mayo de 2025; puesto en línea el 26 de junio de 2025.

Resumen:

Este ensayo analiza el efecto de la empatía y de la contaminación en la etnografía sobre la violencia y el conflicto social y se centra en los desafíos éticos y metodológicos de estudiar alteridades incómodas (soldados y acusados de violencia contra la mujer). A partir de marcos teóricos, como la antropología ciudadana y la contaminación productiva, argumentamos que la empatía puede ser mejor entendida como un “desplazamiento imaginativo” que permite desentrañar las economías morales que subyacen a las dinámicas de poder, más allá de la dicotomía víctima-victimario. Sostenemos que atender demandas de escucha de agentes moralmente reprochables exige una reflexividad que transforma al investigador, sin implicar complicidad con los actos violentos. Concluimos que esta aproximación amplía el horizonte de la antropología, con la propuesta de una ética del análisis de la incomodidad, esencial para abordar problemas complejos, como las manifestaciones de violencia, las guerras y diversas modalidades de conflicto social.

Abstract:

This essay examines the role of empathy and contamination in ethnography on violence and social conflict, focusing on the ethical and methodological challenges of studying “uncomfortable alterities” (e.g., soldiers and men accused of violence against women). Drawing on theoretical frameworks such as citizen anthropology and productive contamination, we argue that empathy can be better understood as an “imaginative displacement,” which helps unravel the moral economies underlying power dynamics beyond the victim-perpetrator dichotomy. We contend that engaging with demands for listening from morally reprehensible agents requires a reflexivity that transforms the researcher without implying complicity in violent acts. We conclude that this approach broadens anthropology’s horizons by proposing an ethics of discomfort, essential for analyzing complex issues such as manifestations of violence, wars, and diverse forms of social conflict.

Palabras clave: empatía; contaminación; contienda moral; violencia; etnografía del conflicto social.

Keywords: empathy; contamination; moral contention; violence; ethnography of social conflict.

* Correo electrónico: akkmjm@gmail.com / <https://orcid.org/0000-0001-8223-5169>

** Correo electrónico: am.forero260@uniandes.edu.co / <https://orcid.org/0000-0002-2483-1154>

DOI: [10.22201/iaa.24486221e.2025.59.1.87511](https://doi.org/10.22201/iaa.24486221e.2025.59.1.87511)

ISSN: 0185-1225/ Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. Éste es un artículo Open Access bajo la licencia CC-BY-NC 4.0 DEED (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

Introducción

En este ensayo reconocemos que, en el trabajo etnográfico, la *empatía*, entendida como un *desplazamiento imaginativo* (Nussbaum 2013) hacia los horizontes de comprensión y modos de agencia de nuestros interlocutores de campo, es constitutiva del quehacer antropológico, pues permite visualizar las complejas economías morales que subyacen a las relaciones de poder, más allá de los marcos jurídicos que cristalizan a los actores sociales en los roles de agresores o víctimas (Das 2017; Fassin 2019). Gracias a la capacidad de desplazarnos hacia otros modos de vida, podemos comprender no sólo sus narrativas y prácticas, sino legitimar las representaciones etnográficas producto del acompañamiento a diversos individuos y colectivos. En América Latina, este ejercicio se ha volcado particularmente hacia actores sociales cobijados bajo categorías que comparten un espectro de vulnerabilidad y de victimización (Jimeno *et al.* 2022). Ser empáticos con sus vicisitudes permite que los antropólogos entendamos las causas de su sufrimiento y motiva nuestra solidaridad y apoyo a sus causas y luchas por la dignificación de modos de vida —muchas veces entendidas como formas de resistencia que adquieren un lenguaje reivindicativo de derechos humanos.

Esta es una manifestación de la *antropología ciudadana* (Peirano 1991; Cardoso de Oliveira 2018; Jimeno 2018), que, sin embargo, al privilegiar el punto de vista de grupos victimizados, tiende a excluir la posición de los —así llamados— perpetradores, con lo cual perdemos un agente importante de la relación de victimización. Este ensayo cuestiona el límite de lo tolerable en la antropología-ciudadana, donde la empatía se ha dirigido predominantemente a grupos victimizados y excluido a alteridades incómodas cuya agencia también hace parte de los procesos históricos y configuraciones sociales que dan lugar a la violencia, objeto de comprensión antropológica. Sin embargo, estos agentes en posiciones de poder quedan por fuera de las etnografías o son caracterizados como alteridades que corporifican el mal. Antropólogos reproducen así el dispositivo jurídico moderno, con lo cual oscurecemos, en última instancia, la comprensión de la dinámica de economías morales (Losonczy 2016; Fassin 2019) en las cuales los actores sociales conforman y participan de relaciones tanto de poder como de participación y contraprestación. ¿Cómo abordar etnográficamente las alteridades incómodas sin reproducir su impunidad ni caer en la demonización?

Sostenemos que la empatía, en tanto constitutiva del trabajo etnográfico sobre la violencia, trasciende su función como mero recurso retórico de legitimación de la representación etnográfica, pues implica un involucramiento cognitivo y emocional por parte del antropólogo, que pauta la forma como éste concibe la distinción entre el bien y el mal, así como los debates, principios evaluativos, controversias (entre los que debería ser lo bueno y lo malo y lo que realmente es) y las prácticas sociales que sustentan tal separación (Fassin 2006; Rifiotis y Segata

2019; Olsen y Csordas 2019; Werneck y Ferreira 2023). Como Marcus (2002), entendemos la empatía como una forma de entusiasmo entrañada en la acción política que, en contextos de promoción de valores democráticos, impulsa la movilización social para la materialización del horizonte utópico de un Estado de derechos humanos. Siguiendo a Das (2007), la asumimos como una condición epistemológica que necesariamente implica cierta “contaminación” —entendida aquí no como corrupción moral, sino como transformación productiva de los marcos interpretativos del investigador cuando se enfrenta a realidades que desafían sus presupuestos teóricos iniciales, por lo que se ve obligado a relocalizarlos en su propio proyecto de conocimiento (Favreet-Saada 2005; Forero Angel 2022a).

En complemento a postulados publicados en otros lugares (Martínez-Moreno 2022a; Forero Angel 2024), más allá de “sentir pena” o “ponerse en los zapatos del otro”, la empatía exige formas de escucha que faciliten la emergencia de narrativas productoras de sentido de las experiencias de violencia. Es decir, es una forma de dar atención al otro, inclusive cuando cometen actos repudiables para nuestra sensibilidad moderna e ilustrada (Blázquez 2024; González 2024), como, en nuestro caso, los excesos militares cometidos por soldados profesionales (Forero Angel 2017) o los abusos cometidos por hombres judicializados por tipos de violencia contra las mujeres (Martínez-Moreno 2025a).

Consideramos que ejercicios de escucha de personajes condenados moralmente tiene la potencia de vislumbrar formas de experiencia, modos de agencia y morfologías sociales que adquieren sentido cuando los relacionamos a procesos históricos y configuraciones sociales específicas que conducen a la victimización (Barthe 2021) —más allá de la valorización de la perspectiva o el punto de vista como criterio académico y político de verificación de la verdad de un sujeto o colectivo (Duarte 2012; Martínez-Moreno 2024)—. Sin embargo, el conocimiento emergente de la contaminación no es un fin en sí mismo, pues generalmente conduce a elaboraciones narrativas centradas en la experiencia emocional del antropólogo con las cuales sabemos más del investigador y no tanto de cómo esa posición en el campo medió la representación etnográfica (véase Trajano 2018; Jacobo y Martínez-Moreno 2022). Consideramos que la reflexividad de la experiencia de campo es un paso inicial que después debe conducir a una *actitud analítica* sobre la perturbación emocional producida durante el encuentro etnográfico a modo de distinguir los horizontes del investigador y de sus interlocutores (Forero Angel 2022b; Martínez-Moreno 2022b). Sostenemos que éste es un camino metodológico productivo para entender y escribir sobre la complejidad relacional de los actos de violencia, que, lejos de corromper moralmente al etnógrafo —y a la antropología como un todo—, posee la potencia de ampliar el horizonte de comprensión de nuestra disciplina.

Estructuramos este ensayo en cuatro partes. La primera describe el lugar de la empatía en la práctica de la

antropología ciudadana, en donde la identificación entre investigador e interlocutor es necesaria para la legitimación del conocimiento emergente del trabajo de campo —que, idealmente, debe conducir a una ética del reconocimiento del dolor y del sufrimiento y a reivindicaciones políticas de la ciudadanía de las víctimas ante el Estado (Jimeno 2010)—. La segunda parte trata del problema del miedo a la contaminación moral cuando creamos un vínculo de intimidad etnográfica con una alteridad que no busca su identificación como un ser vulnerable o como una víctima; es decir, con aquellos agentes sociales que para nuestra sensibilidad científica y jurídica corporifican las estructuras de poder y dominación, objetos de crítica antropológica e intervención psicosocial y jurídica. Éste es el “otro incómodo”, llamado por algunos académicos como “el contra de los procesos sociales” (Blair Trujillo 1993) y con el cual es difícil establecer un vínculo empático (Borneman 2015; Shoshan 2024). A partir de un breve recuento acerca de los supuestos ontológicos y epistemológicos sobre la *persona moderna* (Dumont 1970; Salem 1992; Strathern 2016), que fundamenta la práctica de la empatía como una capacidad de asumir la perspectiva del otro, buscamos ampliar el sentido de este estado emocional para entenderlo como una perturbación que nunca nos deja indiferentes, objeto de la tercera sección de este ensayo. Allí, además, mencionamos los desafíos metodológicos de los investigadores que acogemos las demandas de escucha de interlocutores moralmente reprochables y la pertinencia de este ejercicio. La última parte recapitula las principales líneas de argumentación que nos permiten sustentar la necesidad de aguzar la mirada hacia la comprensión de los otros incómodos dentro de una tradición de antropología ciudadana consolidada en América Latina.

La empatía en la antropología ciudadana

Desde hace algunos años, ha aumentado la frecuencia con la que, en diferentes tipos de producciones académicas, evidenciar el lugar de enunciación del autor de una etnografía se ha convertido en una estrategia retórica para justificar la práctica y representación etnográfica, generalmente a modo de un testimonio de vicisitudes ocurridas en campo, interpretadas a la luz de marcadores sociales de la diferencia (género, raza, etnicidad, sexualidad, entre otros) que atraviesan la experiencia del investigador. De acuerdo con el filósofo chileno Friz Echeverría (2019), es una forma de situar “el mundo” de quien habla o escribe y validar sus intereses de investigación (véase Campoy 2022). Al hacer uso de una matriz interseccional para dar cuenta de su capacidad de agencia y vulnerabilidades personales, el antropólogo ofrece criterios públicos para validar su identidad con sus interlocutores etnográficos y así hacer ininteligibles sus prácticas sociales y concepciones sobre el mundo (Hyyvärinen 2013).

Este estilo ha consolidado un modo de producción etnográfica que presupone continuidades identitarias,

afectivas y políticas entre el etnógrafo y sus interlocutores. Se trata de una cuestión de método que busca: validar una representación etnográfica que idealmente debe ser producida de forma simétrica y colaborativa; promover la formación de sujetos de conocimiento, conscientes del antagonismo entre sus formas de vida y las estructuras de poder (estatales, capitalistas, patriarcales, raciales, religiosas, tradicionales, entre otras) y establecer criterios éticos de responsabilización para los antropólogos cuyas prácticas atentan contra la integridad de sus interlocutores (Martínez-Moreno y Forero Angel 2024). Todo esto asociado a un modelo de conocimiento informado próximo al de las ciencias biomédicas (véase Duarte 2015). Lo anterior vislumbra topos y tropos que privilegian la descripción del dolor y el sufrimiento, así como las formas de emancipación y liberación del sujeto, el cual debe asumir una postura crítica ante la racionalidad del poder de sus dominadores.

En otras palabras, el *posicionamiento* como una exposición de la propia biografía y el modo como participa de la vida de sus interlocutores se ha institucionalizado como la condición para entender la antropología como una disciplina que debe promover proyectos sociales críticos a las estructuras de poder, además de proponer pactos narrativos y estrategias retóricas al público consumidor de etnografía o participante de debates y encuentros académicos para la creación de solidaridad con los grupos victimizados (véase Robbins 2013).

Concentrar los esfuerzos descriptivos y analíticos en el dolor y el sufrimiento implica iluminar con herramientas metodológicas y conceptuales ciertos escenarios etnográficos en donde diferencias culturales, raciales, sexuales, de género y de clase (entre otras posibles) crean desigualdades sociales que animan intensos debates que conduzcan a la consolidación del ideario liberal dentro de procesos de *nation building* en América Latina. Desde la década de 1940, esta práctica revela que los antropólogos de la región oscilan entre orientaciones teóricas universales de la disciplina y compromisos prácticos ante situaciones de violencia, conflictos armados ilegales y guerras, haciendo de ellos “investigadores-ciudadanos”. Jimeno (2018) acuñó esta expresión para mostrar que el investigador-ciudadano no sólo adelanta su quehacer académico dentro de su propia sociedad, sino que se compromete con la necesidad de un compromiso político con el ideario igualitario. Para éste, el acompañamiento a comunidades cuya vida está marcada por la precariedad y la violencia se convierte en un imperativo ético que, más recientemente, exige la pertenencia del investigador al colectivo que busca visibilidad política como condición que legitima el conocimiento etnográfico, promueve procesos de descolonización y la emergencia de sujetos etnográficos con voz política, capaces de crear su propia representación pública (véase Mugabe 2022). Así, de manos dadas con líderes sociales, víctimas, interlocutores o informantes clave, los antropólogos ciudadanos han hecho suyas las causas de movimientos sociales que consolidaron importantes agendas de pesquisa, metodo-

logías colaborativas de investigación y la formulación de políticas públicas para la creación y validación jurídica de “sujetos de derechos” (Rifiotis 2014).

Como se anotó en otro lugar (Martínez-Moreno 2024), Robbins (2013) y Ortner (2016) describen la emergencia de tensiones entre posiciones políticas y analíticas en la teoría antropológica a partir de la década de 1980 como consecuencia de las críticas a la autoridad etnográfica producidas por las reivindicaciones de los movimientos de descolonización y de derechos civiles. Al abrazar la idea de una *humanidad única*, estos autores notan un “giro” en donde los antropólogos dejaron de describir la “alteridad nativa” en términos culturales y comenzaron a caracterizar la “subjetividad” de sus ahora interlocutores. Este giro enfatizó en la descripción de dimensiones “oscuras” de la experiencia humana, caracterizadas por una presupuesta universalidad del dolor y el sufrimiento, indicadora de conflictos entre *selves* y estructuras de relaciones de poder inscritas en procesos de expansión de la modernidad: cristianización, capitalismo y la razón humanitaria en las nacientes naciones democráticas y Estados poscoloniales. Este último vector, el de la razón humanitaria, acompaña la emergencia de la identidad política de la víctima, las demandas de visibilidad de nuevas categorías sociales subordinadas y el establecimiento de una ética del reconocimiento para la consolidación de la sociedad civil (Fassin y Rechtman 2009; Jimeno 2010; Losonczy 2016; Merriman 2018). Finalmente, este giro consolidó una antropología que trasladó el imaginario geográfico sobre salvajes buenos y malos a la sociedad del etnógrafo (Trouillot 2003).

Informadas por este giro y por la valoración de una *actitud política*, las prácticas etnográficas privilegiaron el acompañamiento de poblaciones vulnerables, consolidando así una economía de producción de conocimiento en el que la empatía es indispensable para la constitución del vínculo etnográfico (Shoshana 2016). Como ya señalaron Jimeno (2022) y Martínez-Moreno (2022a) en relación con la etnografía sobre el conflicto armado colombiano, la práctica de la empatía apunta a la creación de cierta intimidad que busca, a través de la escritura, el reconocimiento de trayectorias y recursos culturales de los protagonistas de los conflictos y experiencias de violencia por parte del público consumidor de etnografía, los cuales adquieren un don que los obliga a la creación de políticas de recomposición personal y colectiva (Martínez-Moreno 2025b). La empatía, entonces, refiere a una cualidad “simpática” (Leavitt 1996) o de “afectación” (Favre-Saada 2005) en la cual investigador, interlocutores y público lector entran en comunión y se transforman en el proceso, en la búsqueda de la conformación de una sociedad civil que promueve políticas para mejorar la calidad de vida de los protagonistas de las etnografías y garantizar jurídicamente la no repetición de los hechos victimizantes.

Así las cosas, la empatía es central para la articulación de un “*ethos* de la compasión”, como nos recuerdan Fassin y Rechtman (2009), que exige a los profesionales de

las ciencias sociales, humanas, psicológicas y jurídicas la manifestación obligatoria de *sensibilidad* ante la fragilidad de nuestros interlocutores. Ya sea en un escenario psicoterapéutico o durante el trabajo de campo, el modo de interpelación intencional del profesional para colocar en el discurso la emoción y los afectos —una hermenéutica para Abu-Lughod (1990)— hace parte de la elaboración oral conjunta del trauma como un objeto dentro de la experiencia de vivir en la modernidad. Este último adquiere una apariencia de emergencia natural (una esencia por detrás de las apariencias) y señala al profesional un núcleo emocional de la persona con la cual podemos respondemos a la pregunta “¿qué es un ser humano?” (Csordas 1997; Duarte 2003; Martínez-Moreno 2025a). Dentro de una economía moral que promueve la politización de la identidad de la víctima —una de las formas más importantes que adquiere la subjetividad moderna, de acuerdo con Fassin y Rechtman—, el trauma es un objeto invaluable para académicos y la militancia por los derechos humanos.

La empatía, entonces, hace parte de los componentes que brindan autoridad al antropólogo, pues, como ser afectado durante la hermenéutica de la emoción que él mismo promovió, tuvo la experiencia necesaria para crear conocimiento “desde adentro”. Es decir, el antropólogo demuestra que hace parte del horizonte de vulnerabilidad del otro y con ello adquiere su punto de vista. De este modo, la reflexión antropológica se convierte en *pieza testimonial* que transmite la humanidad del otro, negada por la sociedad nacional mayoritaria. Estas piezas, además, ofrecen al público una experiencia de participación afectiva sobre una realidad ajena. Es decir, facilitan la vivencia de “sufrir a distancia”, en palabras de Boltanski (1993), una movilización afectiva que promueve la articulación de la economía moral que sirve de amalgama para la sociedad civil. En este sistema de contraprestaciones, el antropólogo ciudadano tiene una posición de poder y actúa como mediador entre segmentos sociales cosmopolitas e intelectualizados y colectivos localizados en las márgenes del Estado.

Política y estética se unen en los topoi y tropos testimoniales y experienciales que dan vida a un pacto narrativo entre el antropólogo y su audiencia. La *fuerza de las emociones* (Rosaldo 2000), mediadora de este vínculo, es fundamental: el investigador debe conmover a su audiencia, persuadirla a través del testimonio. Gracias a este último, los grupos marginalizados logran su visibilidad entre un público empático (Merriman 2018); ello crea el campo afectivo sin el cual es imposible la práctica de una ética del reconocimiento. Es decir, *el testimonio del antropólogo agrega una comunidad emocional* gracias a la politización de las producciones académicas sobre la violencia y la memoria. Allí las víctimas son protagonistas y persuaden a agentes formuladores de políticas de justicia, reparación y no repetición (Jimeno 2010; Rosenwein 2002). En esta comunidad emocional (de carácter transnacional), la emotividad es una herramienta retórica que conmueve a quien lee y escucha, y que re-

cuerda que los antropólogos somos seres sensibles, lo que nos hace políticamente comprometidos con la expansión de la razón humanitaria.

La alteridad incómoda

La pareja del antropólogo ciudadano y sus interlocutores es articulada por un tercero: el agresor, el victimario, el perpetrador... una alteridad cuyas prácticas y abusos de poder la hacen objeto de repudio. Su localización en las relaciones sociales, sus formas de religiosidad, identificaciones políticas, prácticas sexuales o *background* cultural —muchas veces acompañado del adjetivo *patriarcal*—, generan un profundo malestar e irritación entre la comunidad de antropólogos que, solidarios con la perspectiva de las víctimas, la alejan de la agenda de investigación etnográfica y reflexión antropológica (Martínez-Moreno y Forero Angel 2024). ¿Qué sucede cuando la mirada etnográfica se vuelca hacia quienes son objeto de aborrecimiento moral? ¿Qué sucede cuando queremos levantar interrogantes sobre el sentido de la agencia de soldados profesionales o de hombres acusados de violencia machista?

Las reacciones de algunos pares académicos indican que ocuparse de la comprensión del otro incómodo transgrede un límite de comprensión político-estético que provoca acusaciones de relativización moral, dada la ya referenciada naturalización contemporánea del dispositivo jurídico moderno en la antropología ciudadana, que exige la cristalización de la oposición entre perpetrador y víctima. Lo anterior es claramente razonable, dado el histórico antagonismo entre academia y fuerzas militares o paraestatales que, durante años, ejercieron persecución a intelectuales y académicos durante las dictaduras y regímenes de excepción que han caracterizado la historia política de América Latina,¹ cosa que ha consolidado una relación de agonismo dialéctico entre estos sectores sociales (Duarte y Martínez-Moreno 2024) que marca la dinámica de la investigación académica, la politización de sujetos y colectivos que adhieren a la identidad de la víctima y la denuncia de las prácticas de una multiplicidad de agentes productores de la victimización.

Pero no somos los únicos; otros investigadores han relatado una experiencia similar de acusación de relativismo moral. Al describir la búsqueda de virtuosismo y la agencia religiosa de mujeres participantes del movimiento revivalista egipcio, Mahmood (2001) relata un conflicto productivo con académicas feministas que esperaban una caracterización sobre formas de resistencias femeninas como una respuesta ante la opresión de un régimen patriarcal. Borneman (2015) relata que, cuando describía la trayectoria vital y terapéutica de abusadores

sexuales alemanes, el público de sus conferencias parecía entrar en una especie de pesadilla, que generaba el rechazo a su análisis sobre la relacionalidad y racionalidad de estos personajes. Shoshan (2016, 2014) recupera la contrariedad de sus pares y actores encargados de la rehabilitación socioeconómica de jóvenes neonazis berlineses al describir prácticas gubernamentales y el proceso socioeconómico que hace de los militantes de extrema derecha una especie de chivo expiatorio del Estado alemán. Pinheiro-Machado y Scalco (2021) narran el rechazo de sus pares cuando describían el proceso socioeconómico que condujo a varios de sus interlocutores masculinos de una *favela* del sur de Brasil a apoyar al régimen populista de Bolsonaro.²

Estas experiencias de investigación muestran que no todos los puntos de vista y trayectorias son susceptibles de análisis antropológico. Dado el rechazo moral de personajes que ante nuestros ojos encarnan las estructuras de opresión y amenazan la estabilidad de la comunidad emocional que agrega a antropólogos y víctimas, el trabajo de describir un “punto de vista” incómodo es entendido con un intento —infeliz— de “humanizar”, lo que desautoriza la producción de conocimiento del antropólogo (Dullo 2015; Martínez-Moreno 2022a). Alteridades incómodas revelan, en palabras de Harding (1991), una repugnancia a la luz de la economía de producción de conocimiento en antropología.

Los autores antes citados no sólo dan cuenta de cómo ocuparse del otro incómodo, sino ponen de manifiesto un límite epistemológico y el temor a la contaminación moral que sustenta el antagonismo entre academia y diversos colectivos, fuerzas y estructuras de opresión (Guber 2024; Brama *et al.* 2024; Salem 2024a). Las investigaciones citadas levantaron sospechas sobre la complicidad y permisividad entre el antropólogo y prácticas despreciables (sinónimo de abuso, vejación y victimización), además de abrir un debate sobre ética en nuestra disciplina. El antropólogo que se acerca al otro incómodo no sólo se contamina por aprender el conocimiento del otro, sino que parece perder su norte moral, un acto que corrompe a la totalidad de la disciplina. En otras palabras, durante la socialización de nuestras investigaciones, notamos un conflicto entre una actitud analítica y una política en el ejercicio antropológico, que exigía la manifestación obligatoria de defensa de los valores liberales. Mahmood (2019) caracteriza este tipo de tensión como un *impasse moral*, que, más que resolver problemas sociales mediante la reflexión, revela juicios normativos sobre el sujeto, la ley y el lenguaje que restringen las condiciones para describir y analizar problemas sociales. Es decir, crea intolerables sobre ciertas caracterizaciones que, para Shoshan (2021), develan tabúes discursivos académicos.

¹ Vale la pena recordar el exilio de académicos y activistas en las dictaduras brasileña y del Cono Sur, así como el lamentable asesinato de colegas, como el antropólogo colombiano Hernán Henao en 1999 o, más recientemente, en 2018, el de la socióloga, activista y parlamentaria brasileña Mariele Franco.

² Sobre el rechazo académico a otras investigaciones, véase también Pasiéka (2015). Acerca de otras investigaciones sobre sujetos incómodos, véase Robben (1996), Robben y Hinton (2023), Frédéric (2024), Hatzikidi (2024), Guedes (2024) y Silva y Martins (2024).

En nuestro caso, tales intolerables exigían la denuncia de nuestros interlocutores como aquellos causantes del trauma y restringían la intimidad etnográfica a la verificación de los hechos ocurridos desde la perspectiva de las víctimas. Lo anterior, consideramos, dificulta ejercicios de comprensión académica de la “participación” de estas alteridades dentro de economías en las cuales ellos son parte de un proceso relacional que desborda la oposición jurídica entre agresor y víctima (inscrita, a su vez, en la dialéctica entre individuo y sociedad). Acercarse a los otros incómodos con aparatos teórico-metodológicos propuestos para establecer la verdad jurídica entre agresor-víctima restringe describir a nuestros interlocutores como seres inscritos en vidas colmadas de dilemas y vicisitudes, lo que problematiza su usual representación como nuevos salvajes que corporifican estructuras, ideologías y prácticas nocivas para la sociedad civil (véase Martínez-Moreno 2013; Salem 2024b).

Ante este conflicto entre actitudes analíticas y políticas en la producción de conocimiento antropológico (Martínez-Moreno 2024), acompañamos la propuesta de Mahmood, autora que reivindica una antropología con *actitud crítica* que promueva la ampliación de la descripción etnográfica para una mejor comprensión de fenómenos sociales que amenazan una sensibilidad moderna. Para ella, así como para Dullo (2019), es necesario someter a escrutinio los presupuestos epistemológicos y ontológicos modernos que legitiman descripciones acerca de la ciencia y del derecho (propios de la secularización), considerando ambas categorías como prácticas político-ideológicas que crean efectos de verdad.

En relación con el entendimiento de la empatía en la práctica etnográfica como una capacidad afectiva, cognitiva y de regulación emocional que invocamos para “ponernos en los zapatos del otro”, asumir su perspectiva y ocuparnos de lo que nos hermana como seres humanos (a pesar de las diferencias culturales), uno de estos presupuestos epistemológicos y ontológicos es la naturalización académica de la conceptualización de la *persona moderna*. Como definen autores como Salem (1992) o Elias (1994), esta persona corresponde a una idealización del ser humano, poseedor de una “dimensión jurídica” —que impone el contrato y los derechos humanos como forma de regulación entre iguales— y de una “dimensión psicológica” —una psique o interioridad que contiene emociones y afectos, definidores de una batalla moral entre el bien y el mal—. Esta conceptualización de la persona corresponde a la definición del *individuo* (Dumont 1970), que, de acuerdo con Strathern (2016), hace uso de un lenguaje de derechos privados para exigir su reconocimiento público como un igual.

Como señala Mahmood (2001), tal idealización de la persona en Occidente genera más problemas que soluciones metodológicas al momento de describir y analizar formas de agencia que no ofrecen signos de resistencia a la dominación. En otras palabras, el ideal de la persona moderna es una proyección etnocéntrica sobre el otro hecha por el antropólogo, quien busca tratar a su inter-

locutor como él o ella misma quisiera ser tratado en la arena pública, lo que produce, por ejemplo, la hermenéutica de la emoción antes referenciada. De ese modo, el etnógrafo termina privilegiando actores con los cuales simpatiza, considerando que ese vínculo es uno denso, profundo y significativo, a través del cual pudo acceder a su dimensión psicológica o su verdad como sujeto. Igualmente, a partir del prisma de la persona moderna, el etnógrafo termina juzgando moralmente (muchas veces los elimina de las etnografías) a aquellos personajes con los que no comulga, de modo que replica una narrativa moral que sustenta la razón y la realidad de la modernidad, que ofrece criterios de inteligibilidad al contraste entre el civilizado y el salvaje (Trouillot 2003). El primero posee una narrativa cargada de intensidad emocional (como la de las víctimas) con la cual podemos identificar su perspectiva, que, como ya dijimos, es un criterio privilegiado por el pensamiento científico a partir del siglo xx para la verificación antropológica de la realidad (véase Duarte 2012). El segundo es un ser en el cual dudamos la existencia de un alma y, en consecuencia, de su bondad, con quien no podemos practicar la empatía (Martínez-Moreno 2024), como solemos pensar a los perpetradores de violencia.

Hecho este breve recuento sobre los presupuestos de la persona moderna que justifican la empatía en la etnografía, podemos observar que, lejos de ser una cualidad universal y atemporal, su práctica es una construcción sociocultural en la cual razón y emoción se articulan para materializar la ideología política del individualismo moderno (Dumont 1970) o el horizonte de sentido de la sociedad civil. Asumirnos como seres capaces de construir vínculos empáticos es suponer que compartimos las mismas dimensiones jurídicas y psicológicas con nuestros interlocutores, cosa que nos permite, como antropólogos-ciudadanos, imaginar lo que otros piensan y sienten y contribuir con nuestro trabajo académico a la solución de problemas sociales. Es este presupuesto (el de ciertos predicados de la humanidad compartida) el que parece ser un *punto ciego* en la antropología del conflicto social y la violencia y, por tanto, en la reflexión acerca de la agencia de personajes que ocupan circunstancialmente posiciones de poder.

Si la antropología tiene como motor la fuerza emocional de la empatía, ¿qué sucede cuando esta fuerza se dirige a los otros incómodos? ¿Es deseable o necesario ser empáticos para comprender sus modos de agencia, sentidos sobre el mundo y formas de vida? Si aceptamos que la empatía implica atender sus demandas de escucha, ¿estamos delante de un ejercicio de corrupción disciplinar? Como ya mencionamos, consideramos que la empatía conlleva la comprensión y ésta implica siempre contaminación, pues es un ejercicio que no nos deja indiferentes. Inefablemente, incorporamos en nuestro horizonte aspectos de las imágenes del mundo y de los incuestionables de aquellos que nos interpelan. ¿Acercarnos a *los malos* afecta el horizonte moral de la antropología?

El desplazamiento imaginativo en comprensión de la alteridad incómoda

Retomemos la definición que Nussbaum propone sobre la empatía, tratada por Forero Angel en otro lugar (2024):

Podemos definir la empatía (*empathy*) como la capacidad de imaginar la situación del otro, tomando con ello la perspectiva de ese otro. Es decir, que no se trata simplemente del conocimiento de los estados del otro (algo que en principio podríamos obtener sin necesidad de un desplazamiento de perspectiva; por ejemplo, mediante una inferencia obtenida a partir de sucesos pasados); tampoco es lo mismo que pensar cómo se sentiría uno en el lugar de otra persona, bien que, en ocasiones sea difícil establecer esa distinción. La empatía no es un mero contagio emocional, pues requiere que nosotros nos introduzcamos en el problema o la dificultad de otro, y eso precisa, a su vez, tanto una distinción entre el yo/nosotros y el otro como un desplazamiento imaginativo (Nussbaum 2013, 179).

Sentir empatía no es algo fácil. Supone, precisamente, un *desplazamiento imaginativo*. La empatía no se limita a dejarse conmover por nuestros interlocutores o por el discurso del antropólogo. Ella nos obliga, inicialmente, a un cambio de perspectiva —algo en lo que todos concordamos— y, posteriormente, a dar significado a prácticas sociales que nos son ajenas y formas de entender el mundo que no nos pertenecen. Un ejercicio empático nunca nos deja indiferentes: hace que nuestra imaginación se amplíe y, en consecuencia, que los límites de nuestra comprensión se expandan. Podemos preguntarnos qué sucede cuando los lugares de enunciación no se construyen sobre identidades compartidas. ¿Qué sucede cuando el antropólogo aguza su mirada en alteridades antipáticas?

En nuestras investigaciones buscamos caracterizar formas de vida y trayectorias de interlocutores cuyas posiciones e identidades van más allá de la clasificación como victimario. A partir de nuestro ejercicio de desplazamiento imaginativo, buscamos dar alguna respuesta a lo que parece ser una repetición —mítica, tal vez— que se resiste a los intentos de racionalización antropológica: la manifestación de nuevos actos y formas de violencia. Y, para eso, construir preguntas que buscan comprender a quienes despiertan rechazo académico y social supone preguntarse por el papel de la fuerza de las emociones en nuestro trabajo etnográfico, particularmente la *fuerza de la contaminación*.

Durante largas jornadas de acompañamiento, en las que logramos establecer la tan añorada intimidad etnográfica con soldados (Forero Angel 2022b) o con hombres acusados de violencia (Martínez-Moreno 2022b), promovimos conversaciones en las que escuchamos narrativas que inicialmente no se centraban en los actos reprochados. Durante el trabajo de campo nos permitimos dar tiempo para entender la cotidianidad de nuestros in-

terlocutores, para concebirlos como seres multidimensionales. Buscábamos vislumbrar la complejidad de sus vidas siempre en relación con entramados de redes sociales que sustentan tanto sus experiencias como su agencia. Entramos en contacto con historias que nos conmovieron y que, algunas veces, crearon dilemas, dado el grado de comprensión alcanzado acerca de las razones o motivaciones por las cuales ciertos hombres empuñaron armas o respondieron con golpes a las “provocaciones” de sus compañeras sentimentales.

Lo anterior exigió ir más allá de la dicotomía victimario-víctima, para no reducir a nuestros interlocutores a categorías de acusación. Además, elaborar ejercicios reflexivos del denso y complejo abanico emocional emergente durante el trabajo de campo. El hecho de experimentar repudio sobre episodios cargados de morbilidad o alegría ante historias de superación personal implicaba que estábamos creando un vínculo íntimo (de confianza, si se quiere), cuestión que nos exigía afinar la escucha para plantear nuevos temas de conversación y preguntas pertinentes. Esos vínculos también produjeron ciertos efectos inesperados, como el cansancio y el desgaste en términos de salud física y mental (véase Jacobo 2022; Nava 2022), pues nos enfrentábamos a intensos afectos que posteriormente fueron elaborados en diarios de campo, prácticas artísticas y de escritura no académica (Forero Angel 2025), sesiones terapéuticas y conversaciones con colegas en espacios lúdicos o seminarios. En tales elaboraciones, percibimos algo ya notado por antropólogos que trabajan en diálogo con el psicoanálisis (Devereux 1997; Crapanzano 1994; Robben 1996): los intercambios simbólicos y afectivos durante el trabajo de campo revelan cómo nuestros interlocutores buscan ser tratados y el lugar como objeto donde ellos nos colocan. Es decir, nos permitió explorar mejor sus demandas de reconocimiento.

Así, Forero Angel tradujo el sentido de la *historia* y de la *frustración* de intelectuales militares que consideran que la nación colombiana usó al ejército no como un agente *civilizador* (comprensión *emic* de su misión institucional), sino como una fuerza *apagafuegos* en las regiones más abandonadas por el Estado, motivando el odio de la población civil. También le permitió entender demandas de reconocimiento de soldados profesionales ante el propio ejército y la justicia. Esto explicita una tensión entre el orgullo relativo al *sacrificio* del trabajo de *héroe* que coloca su vida en riesgo, pero que tiene que pasar a identificarse como *víctima*, dado que tiene que lidiar con el *desamor* de la institución y la incompreensión de los gobiernos y la ciudadanía, cosa que se encarna en una *herida* de carácter moral que puede ser contemplada en los recientes procesos de justicia transicional y que implica una reflexión más amplia sobre el lugar de jóvenes colombianos, quienes, ante la imposibilidad de acceder a la educación superior y tener un empleo estable, optan por ingresar a las filas armadas como un modo de brindar una estabilidad a su familia.

Por su parte, Martínez-Moreno pudo entender que la *fôrça* (fuerza) de acusados de violencia contra la mujer

emerge de arquitecturas afectivas constituidas por *relaciones vivas*, relativas a participaciones íntimas con connotaciones psicofisiológicas y emocionales que hablan del sentido de pertenencia familiar, vinculan categorías de género, generacionales y de parientes —más allá de entender las diferencias de género como oposiciones— y conectan a esos hombres con los dominios de Dios y de la naturaleza. Además, que tales participaciones facilitan comprender la experiencia del parentesco como una de carácter *religioso* y la expresión violenta como un lenguaje que transmite lo inefable para afirmar un límite ante *humillaciones* cotidianas de sus compañeras sentimentales que se reviven en el juzgado, una catarsis que manifiesta un desencuentro con el mundo. Por último, la atención dada a la categoría de *fuerza* permitió comprender por qué, en lugar de empatizar con la víctima (uno de los propósitos de las políticas de enfrentamiento a la violencia de género), los acusados recrearon su valor como un *padre de familia* —una persona que procura dar signos de madurez como un ser que *lucha y se supera* para escapar del dominio de la *putaria*³ y así dedicar su vida a la manutención material de una *casa*—. Estas narrativas, que desafían frías representaciones sobre la cultura patriarcal, pueden dar pistas para conducir futuros procesos de responsabilización por las violencias.

Elaborando, es decir, transformando el registro latente de las sensaciones en el manifiesto de la palabra, promovimos un movimiento hacia la *desidentificación* con nuestros interlocutores tras la perturbación producida por la contaminación. Esto nos permitió escribir sobre personas usualmente reducidas a categorías de acusación. El camino metodológico por el que optamos —compartido en algunos aspectos con colegas que realizan trabajo de construcción de la “verdad jurídica” dentro de procesos de reparación a víctimas (Zamora 2022; Quevedo 2018; CNMH 2018)—, muestra que, lejos de relativizar sentidos sobre la violencia, los antropólogos que trabajamos con perpetradores nos exponemos a la contaminación para, posteriormente, no sólo construir conocimiento, sino contribuir con el debate sobre la eficacia de las tecnologías sociales que buscan la consolidación del horizonte humanitario. Esto, nos parece, es un ejercicio diferente al de los antropólogos que buscan construir su lugar de enunciación con la identificación plena con las vulnerabilidades de sus interlocutores, y así demostrar que se sintió lo que el otro sufrió y legitimar posteriores procesos de judicialización.

De este modo, esperamos dejar más claro que la ampliación de la descripción de fenómenos entendidos como problemas sociales no implica justificar o negar que se hayan cometido acciones violentas. Afirmamos, sí, que acercarnos a otros reprochables implicó innovaciones metodológicas para entrar en contacto con su mundo: con posiciones y prácticas que van más allá de los actos recriminados moral o penalmente. La compren-

sión de estas prácticas nos condujo a un desplazamiento imaginativo que termina por inscribir en una maraña, propia de procesos sociales, la oposición entre víctima y victimario. El desplazamiento imaginativo durante el trabajo de campo nos reubicó, ayudó a plantear nuevas preguntas y a vislumbrar otros senderos de investigación (Forero Angel 2022b). Después, una actitud analítica nos permitió transformar los datos de campo en material que compuso nuestras etnografías, informes de consultoría y otras piezas que, consideramos, ayudarán al público a crear sus propios desplazamientos imaginativos, necesarios para contemplar desde otro ángulo actos que parecen no tener sentido para los parámetros de una ética del reconocimiento.

Entendida como un desplazamiento imaginativo, la empatía deja de ser un recurso para legitimar un lugar de enunciación y pasa más bien a ser un modo de producción de conocimiento emergente de la contaminación, que cuestiona dicotomías que achatan la complejidad de las formas de vida que habitan nuestro mundo. Es decir, la contaminación abre las puertas a una praxis académica y política que implica reflexionar sobre la incomodidad como un acto de voluntad que nos permite conocer (Guber 2024). Esto, claro, más que dar un punto final, coloca nuevos elementos en un rico debate acerca de la relación entre emoción y método en el quehacer antropológico (Jacobo y Martínez-Moreno 2022), cosa que, nos parece, contribuye con el espíritu de este *dossier*.

Sostenemos que ocuparnos de los agentes causantes del trauma u otras categorías que corporifican el mal en nuestras sociedades, más que un fin en sí mismo, es un punto de partida para la comprensión de cuestiones más amplias que la antropología sólo recientemente comenzó a abordar (Shoshan 2021), a saber: complejos procesos sociales contemporáneos en los cuales está en curso la reorganización mundial de poderosos sectores conservadores, populistas y de extrema derecha, apoyados por fuerzas militares y policiales y en alianza con sectores económicos neoliberales, medios de comunicación y grupos religiosos en diferentes escalas de organización social. Estas condiciones sociales crean las circunstancias para la manutención de estructuras de iniquidad y subordinación o sustentan el espectro de identidades políticas que relativizan los derechos humanos y el conocimiento científico. Además de esto, formalizan regímenes de excepción —que contribuyen con la materialización de futuros distópicos y antidemocráticos—, legitiman prácticas violentas y autoritarias contra minorías y, en última instancia, desestabilizan una narrativa acerca del progreso y la emancipación humana de la cual participa activamente la antropología (Martínez-Moreno y Forero Angel 2024).

Conclusión: contaminación y ampliación del horizonte de comprensión

La empatía como desplazamiento imaginativo revela que la contaminación —entendida como la transforma-

³ Nota de los editores: Un equivalente no exacto en español podría ser “perdición, vicio, degeneración o corrupción”.

ción productiva del investigador al confrontar narrativas antipáticas— no corrompe la disciplina, sino que amplía su capacidad analítica. Al escuchar soldados o acusados de violencia, no justificamos sus actos, sino que exponemos las configuraciones históricas y afectivas que los sustentan. La contaminación es propia del ejercicio antropológico. Gracias a los diarios de Malinowski (1989) reconocemos cómo es necesaria la reflexión sobre la perturbación personal, que genera *impasses* morales durante la investigación. Tal reflexión implica, también, un ejercicio de responsabilidad sobre las demandas que generamos durante el proceso de investigación, que se revierten en otro tipo de demandas: las de escucha —que generan un momento en el cual investigador e interlocutor conforman un momento de intimidad, en donde buscamos minimizar el juzgamiento moral—. Reconocemos que, como antropólogos, nos conmovemos ante historias de vida de perpetradores, porque en la intimidad etnográfica la vida se muestra siempre más compleja; su contemplación implica atender una fuerza entrañada de emociones y afectos que nos ayuda en la comprensión de formas de la persona que no necesariamente corresponden con la idealización del individuo moderno: un *self* reflexivo o un ciudadano con dimensiones jurídicas y psicológicas.

Podemos retomar las preguntas que propusimos en este ensayo: ¿qué sucede cuando el antropólogo enfoca su mirada en alteridades antipáticas? ¿Qué pasa con el horizonte moral de la disciplina? El desplazamiento imaginativo nunca nos deja indiferentes, nos muestra elementos biográficos que hacen de nuestros interlocutores seres multifacéticos en medio de relaciones que merecen una reflexión cuidadosa. Sin embargo, diferente de la práctica antropológica asociada a la reivindicación de las víctimas, la depuración durante el proceso de investigación es necesaria para distinguir quién es el investigador y quién el interlocutor. La contaminación, transmitida por la fuerza de las emociones donde la incomodidad, la compasión o el rechazo juegan un papel fundamental, evitan que el agente de comprensión “pueda saltar por encima de su sombra”, olvidando quién es y diluyéndose en lo que hace al otro repudiable.

Quienes asumimos la tarea de la comprensión fusionamos nuestro horizonte con el de quien nos interpela, pero no nos diluimos en él. De lo contrario, sería imposible describir las relaciones y posiciones de estas personas en una etnografía. En otras palabras, en nuestro quehacer, que no es dar cuenta de un mero contagio emocional, describimos y analizamos el mundo de la vida de actores sociales que nos permiten comprender los entramados sociales en los que nacen las agresiones y los excesos militares. Afirmamos que este tipo de práctica etnográfica no conlleva a justificar o a ser cómplices de los hechos atroces, no conlleva a banalizar el mal, parafraseando a Arendt (2008). Comprender al otro que nos incomoda es poder inscribir a esas personas en sus horizontes, para así poder ampliar los horizontes de la antropología contemporánea.

Referencias

- Abu-Lughod, Lila. 1990. “Shifting politics in Bedouin love poetry”. En *Language and the Politics of Emotion*, editado por L. Abu-Lughod y C. Lutz, 24-45. Cambridge: Cambridge University Press.
- Arendt, Hannah. 2008. *Eichmann em Jerusalem. Um relato sobre a banalidade do mal*. Sao Paulo: Companhia das Letras.
- Barthe, Yannick. 2021. “Elementos para uma sociologia da vitimização”. En *Políticas etnográficas no campo da moral*, organizado por T. Rifiotis y J. Segata, 119-144. Porto Alegre: Associação Brasileira de Antropologia.
- Blázquez, Nahuel. 2024. “Un poco de cariño. Horror y sensualidad en relatos etnográficos”. *Vibrant* 21. <https://doi.org/10.1590/1809-43412024v21e211005>.
- Blair Trujillo, Elsa. 1993. *Las fuerzas armadas: una mirada civil*. Bogotá: Centro de Investigación y Educación Popular.
- Boltanski, Luc. 1993. *La souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique*. París: Gallimard.
- Borneman, John. 2015. *Cruel Attachments. The Ritual Rehab of Child Molesters*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Brama, Leonardo, Roberto Kant de Lima y Fabio Mota. 2024. “‘Confusion of horizons’ with unwanted Others: Frustrations, results and effects of ethnographic practices in the realm of justice and public safety”. *Vibrant* 21. <https://doi.org/10.1590/1809-43412024v21e211008>.
- Campoy, Leonardo. 2022. “Entre el otro y yo, etnografías. La subjetividad del investigador en antropología”. En *Las emociones de ida y vuelta. Experiencia etnográfica, método y conocimiento antropológico*, coordinado por F. Jacobo y M. J. Martínez-Moreno, 49-68. México: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 2018. “El trabajo del antropólogo: mirar, escuchar y escribir”. En *Trabajo de campo en América Latina. Experiencias antropológicas regionales en etnografía*, coordinado por R. Guber, 113-126. México: San Benito.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. 2018. *Caquetá: una autopsia sobre la desaparición forzada*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Crapanzano, Vincent. 1994. “Kevin: On the Transfer of Emotions”. *American Anthropologist* 96 (4): 866-888.
- Csordas, Thomas. 1997. *The Sacred Self: a cultural phenomenology of charismatic healing*. Berkeley: University of California Press.
- Devereux, Georges. 1977. *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. México: Siglo Veintiuno.
- Das, Veena. 2007. *Life and Words. Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley: University of California Press.
- Duarte, L. F. D. (2015). A ética em pesquisa nas ciências humanas e o imperialismo bioético no Brasil. *Revista Brasileira de Sociologia* 3(5):31-52. <https://doi.org/10.20336/rbs.90>

- Duarte, Luiz F. D. 2012. "O paradoxo de Bergson: diferença e holismo na antropologia do Ocidente". *Mana* 18 (3): 417-448. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132012000300001>.
- Duarte, Luiz F. D. y Marco J. Martínez-Moreno. 2024. "The person in contemporary contexts of right-wing populism: An uncomfortable study". *Vibrant* 21. <https://doi.org/10.1590/1809-43412024v21e211002>.
- Dullo, Eduardo. 2015. "Seriously enough? Describing or analysing the Native(s)'s Point of View". En *After the Crisis. Anthropological thought, Neoliberalism and the aftermath*, editado por J. Carrier, 133-153. Londres: Routledge.
- Dullo, Eduardo. 2019. "O tempo da crítica". *Debates do NER* 19 (36): 119-134. <https://doi.org/10.22456/1982-8136.100023>.
- Dumont, Louis. 1970. *Homo hierarchicus. The Caste System and Its Implications*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Elias, Norbert. 1994. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Fassin, Didier. 2006. "Souffrir par le social, gouverner par l'écoute. Une configuration sémantique de l'action publique". *Politix* 73 (1): 137-157.
- Fassin, Didier. 2019. "As economias morais revisitadas". En *Políticas etnográficas no campo da moral*, organizado por T. Rifiotis y J. Segata, 51-80. Porto Alegre: Associação Brasileira de Antropologia.
- Fassin, Didier y Robert Rechtman. 2009. *The Empire of Trauma. An Inquiry into the Condition of Victimhood*. Princeton: Princeton University Press.
- Favret-Saada, Jeanne. 2005. "Ser afectado". *Cuadernos de Campo* 13: 155-161. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v13i13p155-161>.
- Forero Angel, Ana M. 2017. *El Coronel no tiene quien le escuche: una aproximación antropológica a las narrativas militares*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Forero Angel, Ana M. 2022a. "Biographical (Re)Locations Towards an Ethnography of Discomfort". *Borderlands* 21 (2): 14-40. <https://doi.org/10.21307/borderlands-2022-011>.
- Forero Angel, Ana M. 2022b. "Hablar sobre militares: emociones y biografía en la investigación etnográfica". En *Las emociones de ida y vuelta. Experiencia etnográfica, método y conocimiento antropológico*, coordinado por F. Jacobo y M. Martínez-Moreno, 353-372. México: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Forero Angel, Ana M. 2024. "La traducción y la empatía en la comprensión de las fuerzas militares colombianas: Hacia una expansión de los horizontes antropológicos". *Vibrant* 21. <https://doi.org/10.1590/1809-43412024v21e211004>.
- Forero Angel, Ana M. 2025. *Ortiz*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Frederic, Sabina. 2024. "Incomodidades e intervenciones antropológicas en escenarios de reformas democráticas de Fuerzas de Seguridad y Armadas, en Argentina". *Vibrant* 21. <https://doi.org/10.1590/1809-43412024v21e211007>.
- Friz-Echeverría, Cristóbal. 2019. "Entre testimonio, lugar de enunciación y crítica Ausencia/presencia de lo político en la filosofía chilena desde 1973". *Ideas y Valores* 68 (169): 219-240. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n169.62152>.
- Guedes, André. 2024. "These men in love with mining companies and pickup trucks: Moralities and knowledge practices of the deserts and movements of the economy". *Vibrant* 21. <https://doi.org/10.1590/1809-43412024v21e211011>.
- González, Andrés. 2024. "Entre 'alteridades reprochables' y 'otredades irredimibles': Violencia, moralidad, y los límites de la comprensión etnográfica". *Vibrant* 21. <https://doi.org/10.1590/1809-43412024v21e211006>.
- Guber, Rosana. 2024. "La guerra anglo-argentina de 1982. Los incómodos límites auto-impuestos por una antropología conformista". *Vibrant* 21. <https://doi.org/10.1590/1809-43412024v21e211003>.
- Harding, Susan. 1991. "Representing Fundamentalism: The Problem of the Repugnant Cultural Other". *Social Research* 58 (2): 373-393.
- Jacobo, Frida. 2022. "Las emociones en la etnografía. Revisión de propuestas para un registro etnográfico de la dimensión emocional". En *Las emociones de ida y vuelta. Experiencia etnográfica, método y conocimiento antropológico*, coordinado por F. Jacobo y M. J. Martínez-Moreno, 29-48. México: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Jacobo, Frida y Marco J. Martínez-Moreno (coords.). 2022. *Las emociones de ida y vuelta. Experiencia etnográfica, método y conocimiento antropológico*. México: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Jimeno, M. 2010. "Emoções e política. A 'vítima' e a construção de comunidades emocionais". *Mana* 16 (1): 99-121. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132010000100005>.
- Jimeno, Myriam. 2018. "Citizens and Anthropologists". En *Companion to Latin American Anthropology*, editado por D. Poole, 72-89. Hoboken: Wiley-Blackwell.
- Jimeno, Myriam, Andrés Góngora, Marco J. Martínez-Moreno y Antonio Olmos (eds.). 2022. *Antropología, violencia y actores sociales en América Latina*. Bogotá: Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional de Colombia.
- Hatzikidi, Katerina. 2024. "The ambiguous other. Engaging with far right and other uncomfortable subjectivities". *Vibrant* 21. <https://doi.org/10.1590/1809-43412024v21e211010>.
- Hyvärinen, Matti. 2008. "Narrative form and narrative content". En *Methodological Challenges in Childhood and Family Research*, editado por I. Järventie y M. Lähde, 43-63. Tampere: Tampere University Press.

- Leavitt, John. 1996. "Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions". *American Ethnologist* 23 (3): 514-539. <https://doi.org/10.1525/ae.1996.23.3.02a00040>.
- Losonczy, Anne Marie. 2016. "Murderous returns: armed violence, suicide and exhumation in the Emberá Katío economy of death (Chocó and Antioquia, Colombia)". *Human Remains and Violence* 2 (2): 67-83. <http://dx.doi.org/10.7227/HRV.2.2.6>.
- Mahmood, Saba. 2001. "Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival". *Cultural Anthropology* 16 (2): 202-236.
- Mahmood, Saba. 2019. "Razão religiosa e afeto secular: uma barreira incomensurável". *Debates do NER* 19 (36): 17-56. <https://doi.org/10.22456/1982-8136.99587>.
- Malinowski, Bronislaw. 1989. *Diario de campo en Melanesia*. Barcelona: Júcar.
- Marcus, George. 2002. *The Sentimental Citizen. Emotion in Democratic Politics*. University Park: The Pennsylvania University Press.
- Martínez-Moreno, Marco J. 2013. "Un nuevo primitivo: cultura, género e igualdad en la transformación hacia una sociedad democrática". *Revista de Antropología* 56 (1): 147-180. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2013.64489>.
- Martínez-Moreno, Marco J. 2022a. "'Cosas que no están escritas en el texto': una exploración sobre la investigación antropológica con los violentos". En *Antropología, violencia y actores sociales en América Latina*, editado por M. Jimeno, A. Góngora, M. J. Martínez-Moreno y A. Olmos, 279-305. Bogotá: Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional de Colombia.
- Martínez-Moreno, Marco J. 2022b. "Por el Jardín de las Delicias. Emocionalismo, acercamiento a la interioridad y alianza con la força". En *Las emociones de ida y vuelta. Experiencia etnográfica, método y conocimiento antropológico*, coordinado por F. Jacobo y M. J. Martínez-Moreno, 113-136. México: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Martínez-Moreno, Marco J. 2024. "A vítima de Quetzalcóatl. Consciência de gênero, resistência masculina e atitude analítica diante da violência". *Mana* 30 (1): 1-35. <https://doi.org/10.1590/1678-49442024v30n1e2024001.pt>.
- Martínez-Moreno, Marco J. 2025a. *A agência humana e a força. Emoção, conversão e resistência na judicialização da violência contra a mulher*. Río de Janeiro: Autografia, Universidade Federal Fluminense.
- Martínez-Moreno, Marco J. 2025b. "Liturgias de la empatía: espiritualidades seculares en talleres de formación contra la violencia de género en América Latina". Ms.
- Martínez-Moreno, Marco J. y Ana M. Forero Angel. 2024. "Introduction to the dossier Broadening the horizons of anthropological understanding: ethnographies with 'uncomfortable otherness'". *Vibrant* 21. <https://doi.org/10.1590/1809-43412024v21e211001>.
- Merriman, Daniele. 2018. *Critical Visibility in Colombia: Victimhood, Reparations, and the Challenge of Visibilizarse*. Tesis, Boulder: University of Colorado.
- Mugabe, Nelson. 2022. "'Nosotros no queremos ser objeto de investigación': emociones, poder y ética en una investigación etnográfica en Río de Janeiro". En *Las emociones de ida y vuelta. Experiencia etnográfica, método y conocimiento antropológico*, coordinado por F. Jacobo y M. J. Martínez-Moreno, 181-196. México: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Nava, Elena. 2022. "Domesticando a la antropóloga: 'ser afectada', mal de ojo e intersubjetividad". En *Las emociones de ida y vuelta. Experiencia etnográfica, método y conocimiento antropológico*, coordinado por F. Jacobo y M. J. Martínez-Moreno, 161-179. México: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Nussbaum, Martha. 2013. *Emociones políticas. ¿por qué el amor es importante para la justicia?*. Barcelona: Paidós.
- Olsen, William y Thomas Csordas (eds.). 2019. *Engaging Evil. A Moral Anthropology*. Nueva York-Oxford: Berghahn Books.
- Ortner, Sherry. 2016. "Dark anthropology and its others. Theory since the eighties". *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 6 (1): 47-79. <https://doi.org/10.14318/hau6.1.004>.
- Pasieka, Agnieszka. 2017. "Taking Far-Right Claims Seriously and Literally: Anthropology and the Study of Right-Wing Radicalism". *Slavic Review* 76: 519-529. <https://doi.org/10.1017/slr.2017.154>.
- Peirano, Mariza. 1991. *Uma Antropologia No Plural. Três Experiências Contemporâneas*. Brasília: Universidade de Brasília.
- Pinheiro-Machado, Rosana y Lucia Scalco. 2021. "Humanizing fascist? Nuance as an anthropological responsibility". *Social Anthropology* 29 (2): 329-372. <https://doi.org/10.1111/1469-8676.13048>.
- Quevedo, Helka. 2018. *Un lugar para otras voces. Cartas de una antropóloga forense*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Rifiotis, Theophilos. 2014. "Judicialização dos direitos humanos, lutas por reconhecimento e políticas públicas no Brasil: configurações de sujeito". *Revista de Antropologia* 57 (1): 119-144. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2014.87755>.
- Rifiotis, Theophilos y Jean Segata (orgs.). 2019. *Políticas etnográficas no campo da moral*. Porto Alegre: Associação Brasileira de Antropologia.
- Robben, Antonius. 1996. "Ethnographic Seduction, Transference, and Resistance in Dialogues about Terror and Violence in Argentina". *Ethos* 24 (1): 71-106. <https://doi.org/10.1525/eth.1996.24.1.02a00030>.
- Robben, Antonius y Alexander Hinton. 2023. *Perpetrators. Encountering Humanity's Dark Side*. Stanford: Stanford University Press.

- Robbins, Joel. 2013. "Beyond the suffering subject: toward an anthropology of the good". *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 19 (3): 447-462.
- Rosaldo, Renato. 2000. *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*. Quito: Abya-Yala.
- Rosenwein, Barbara. 2002. "Worrying about Emotions in History". *The American Historical Review* 107 (3): 821-845. <https://doi.org/10.1086/ahr/107.3.821>.
- Salem, Tania. 1992. "A 'desposseção subjetiva': Dos paradoxos do individualismo". *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 7 (18): 62-77.
- Salem, Tania. 2024a. "Grappling with complexity in research with the Military Police: The far-right and anthropology's civilizing mission". *Vibrant* 21. <https://doi.org/10.1590/1809-43412024v21e211009>.
- Salem, Tania. 2024b. *Policing the Favelas of Rio de Janeiro. Cosmologies of War and The Far Right*. Cham: Palgrave MacMillan.
- Silva, Kelly C. da y Fábio Martins. 2024. "The battle of the Zé Gotinhas: The schismogenesis of images and political audiences on Brazilian social media". *Vibrant* 21. <https://doi.org/10.1590/1809-43412024v21e211013>.
- Shoshan, Nitzan. 2014. "Managing hate: Political Delinquency and Affective Governance in Germany". *Cultural Anthropology* 29 (1): 150-175. <https://doi.org/10.14506/ca29.1.09>.
- Shoshan, Nitzan. 2016. "Más allá de la empatía: la escritura etnográfica de lo desagradable". *Nueva Antropología* 83: 147-162.
- Shoshan, Nitzan. 2021. "Epílogo: Desafíos comparativos en el estudio de la ultraderecha. Una mirada desde Europa". *Población y Sociedad* 28 (2): 127-137. <http://dx.doi.org/10.19137/pys-2021-280207>.
- Shoshan, Nitzan. 2024. "Bajo otro nombre: Secretos, complicidades, etnografía". *Vibrant* 21. <https://doi.org/10.1590/1809-43412024v21e21702>.
- Strathern, Marilyn. 2016. *Before and After Gender*. Chicago: Hau Books.
- Trajano, Wilson. 2018. "Que barulho é esse? O dos Pós-modernos?". *Anuário Antropológico* 11 (1): 133-151. <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6380>.
- Trouillot, Michel-Rolph. 2003. *Global transformations: Anthropology and the Moderns World*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Werneck, Alexandre y Letícia Ferreira (eds.). 2023. *Questões de moral, moral em questão. Estudos de sociologia e antropologia das moralidades*. Río de Janeiro: Mórula.
- Zamora, Sara. 2022. "¿Qué bueno que ya va a salir! ¿o mejor no?" Emociones en el campo y la escritura sobre excombatientes". En *Las emociones de ida y vuelta. Experiencia etnográfica, método y conocimiento antropológico*, coordinado por F. Jacobo y M. J. Martínez-Moreno, 213-230. México: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.