

REFUGIADOS, SOLICITANTES DE ASILO Y ANTROPÓLOGOS: SOBRE EL TABÚ DE DAR¹

Ellen Lammers²

1 Este artículo fue publicado en *Global Migration Perspectives* nro. 29, año 2015. Su traducción al español y publicación en esta revista fueron autorizados por la autora.

Traducción al español: Lucas Prieto, Instituto de Ciencias Antropológicas, FHCE, Udelar: lucas.prieto@fhce.edu.uy y Andrea Quadrelli andreamquadrelli@gmail.com. Revisión: Pilar Uriarte

2 e.g.lammers@gmail.com

Introducción

Viví en Uganda casi tres años, donde desarrollé mi investigación con jóvenes que habían huido de la guerra, la inseguridad y falta de perspectivas en Sudán, D. R. Congo, Etiopía y Eritrea, y que finalmente se instalaron en la capital, Kampala. A lo largo de mi trabajo, y aún hoy, mientras escribo, me he encontrado a mí misma enfrentando dilemas éticos, muy frecuentemente vinculados con cuestiones epistemológicas más amplias. Muchos de estos dilemas emergen específicamente del tema de investigación y su contexto, especialmente del hecho de que, dado que estos jóvenes se niegan a vivir en los asentamientos para refugiados situados en zonas rurales alejadas (organizados por el gobierno de Uganda, en estrecha cooperación con la Agencia de la ONU para refugiados - ACNUR) permanecen de forma irregular en Kampala, donde no tienen acceso a ningún tipo de asistencia humanitaria. Los dilemas éticos y epistemológicos que encontré reciben amplia atención en mi tesis doctoral. Para este artículo resolví focalizar en uno en particular: la cuestión de *dar*.³

Fue curioso para mí, descubrir la existencia de un tabú silencioso en el ámbito antropológico que rodea la cuestión de ofrecer ayuda material o financiera a las personas involucradas en nuestra investigación. Mencionar que hemos ofrecido dinero o pagado matrículas escolares a uno o más de nuestros “sujetos de investigación”, es una apuesta segura para provocar respuestas altamente alarmantes o despectivas. Propongo que este tipo de respuestas ponen en evidencia lo controversial de este asunto, no sólo por razones metodológicas, sino también por la compleja maraña de preocupaciones y sensibilidades comprendidas sobre el poder y la culpa que representa. ¿Será porque nosotros (léase: antropólogos blancos de Occidente) tenemos miedo de abusar de nuestro supuesto poder, que ha surgido la regla no escrita, pero casi sagrada, que establece no asistir, no dar, no jugar a Papá Noel?

Una vez en Uganda, muy pronto surgieron problemas con las implicancias de esta máxima categóricamente declarada, y sospecho que no estoy sola en esto. Dado que la cuestión de dar es un dilema ineludible en la práctica antropológica contemporánea, sería bueno abrir esta discusión. Permítanme comenzar citando mi diario de campo. Es mi segundo mes en Uganda y estoy visitando una comunidad congoleña (refugiados desde la década de 1960), en Katwe, uno de los barrios periféricos de Kampala.

Están reunidos cerca de diez hombres mayores y tres mujeres más jóvenes, que Wilfred (traductor) llama desde sus casas, muy próximas. Se acercan y me saludan, intercambiamos una serie de holas, bienvenidas y gracias, para luego sentarse en los troncos de un gran árbol que da sombra a la parte central del recinto. No se hablan entre ellos y me observan detenidamente. Me siento rara en mi gran silla [...] Cuando un hombre me muestra sus documentos, todos

3 Itálicas nuestras.

sacan los suyos de sus bolsillos. Siento una sensación rara en mi estómago, al verlos esperando, en silencio, sosteniendo esos trozos gastados de papel, aparentemente sus posesiones más preciadas, cuando en realidad, hasta ahora, no los han llevado a ninguna parte [...] Un hombre, Roger B., toca una fibra sensible en mí, más que el resto. Comenzamos con Wilfred quien adopta una expresión de esperanza, que imagino es la de Roger, y me plantea: “ayer él me dijo que esta era su oportunidad, porque no pudo hablar con Hannah la última vez”. Y yo solo puedo pensar que hablar conmigo no le traerá ningún cambio [...] Después de un par de horas, comienzo a sentirme plena con todos sus relatos e historias y con la energía que fluye entre nosotros. Wilfred sugiere que les diga a quienes todavía esperan, que regresen en otro momento, pero no puedo hacerlo, entonces continuamos trabajando. Pido permiso para usar el baño. Se produce un pequeño revuelo, evidentemente no están demasiado orgullosos de sus instalaciones. Cuando regreso, mi silla se había movido junto con la sombra. Recordé que en mi bolsa tenía galletas y le pregunté a Wilfred si debía ofrecerlas. Durante las cinco horas que estuvimos ahí, no comimos ni bebimos nada. El entusiasmo que mostraron al compartir las *Orange Crunches* no me hizo sentir mejor sobre este “presente”⁴. De hecho, me recordó la escena en “La vida de Brian”, donde el ex leproso se burla; ‘diez peniques, ¿eso es todo lo que obtengo por contar la maldita historia de mi vida?’

Fui a Kampala con la idea de que ofrecer asistencia a mis potenciales sujetos de investigación era algo que no debía hacerse. No recuerdo si alguien me planteó esta cuestión de forma explícita, simplemente “sabía” que esa era la regla, inscripta en el subconsciente colectivo de los antropólogos. También conocía la razón oficial para esta regla: dar asistencia u ofrecer servicios a los “sujetos de investigación” —debido al problema metodológico conocido como reactividad— distorsionaría el proceso de investigación, generando información sesgada, y por tanto, comprometiendo nuestros resultados.

Entonces, mi pregunta es: ¿alguna vez alguien ha demostrado lo contrario? Es decir: que la gente ofrezca respuestas “neutrales” —o incluso diga “la verdad”— porque no haya ningún tipo de asistencia o ayuda involucrada. Creo que se trata de una suposición no problematizada, una idea que se da por sentada, sin cuestionarse. No es difícil encontrar razones por las cuales una persona en forma intencionada, podría dar respuestas sesgadas, cuando no hay compensación —de ningún tipo— por la información, conocimiento, confianza y tiempo invertido y compartido.

En situaciones de refugio —particularmente en los campos— donde investigadores y consultores tienden a ir y venir, la decepción y frustración por las promesas vacías son moneda corriente. En más de una ocasión escuché comentarios como: “Hemos visto a tantos de ellos, no hace la diferencia, les decimos lo que quieren oír”. Por ende, creo que antes de llegar a

4 Con la expresión “presente” la autora refiere tanto a la idea de las galletas como regalo, como a la temporalidad “presente” de la situación.

cualquier conclusión sobre la supuesta relación entre asistencia y sesgo, debemos mirar un poco más profundo y al centro de la cuestión: ¿cuáles son las bases y condiciones para una interacción y una comunicación honesta y abierta? Volveré sobre este punto más adelante.

Hay una segunda razón para la regla de “no asistencia”. Jacobsen y Landau (2003) señalan:

Si bien en todas las investigaciones de campo surgen problemas de reactividad, cuando los informantes son refugiados —esto es, personas marginadas, pobres, sin poder— los problemas metodológicos se funden en problemas éticos (p. 102: traducción nuestra).

“Poder” y “ética” son palabras claves que resumen el razonamiento: no es ético *dar* en un contexto definido por diferencias de poder, porque dar exagera aún más esas diferencias; y por otra parte, puede llevar a las personas a participar en un proyecto de investigación cuando, en otro contexto, no lo harían. Nuevamente, creo que afirmaciones rápidas y simplistas como estas, no aportan dado que es imposible pasar por alto las desigualdades que atraviesan el campo de investigación de muchos antropólogos.

En Uganda, esta desigualdad puede expresarse de forma más apropiada con la palabra “seguridad”. La posición desde la que yo operaba como extranjera —visa en mano, investigación aprobada por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de Uganda, una casa confortable donde vivir, libre para irme cuando lo deseara— no podía contrastar más con la situación de muchos refugiados que, además del estrés constante por la falta de comida y alojamiento, no poseían ni siquiera una simple identificación que demuestra quiénes son, y por tanto, carecían de las mínimas condiciones para sentirse seguros. Cada día en Kampala reflejaba la perturbadora presencia de las injusticias de finales del siglo xx. Aún así, esta realidad, no nos permite hacer enunciaciones superficiales acerca del poder.

Desenredando la maraña del poder

“Poder” es un concepto muy debatido en las ciencias sociales. Sin embargo, he encontrado qué, en lo que concierne a la práctica de investigación, una noción de poder bastante monolítica da base a la discusión. A continuación, presento algunas ideas que pueden ayudar a desenredar la madeja; algunas de estas ideas entran en mutua contradicción, lo que no deja de señalar la complejidad de la cuestión.

Tradicionalmente, los antropólogos han estudiado sociedades donde las personas con las que trabajan se encuentran, *grosso modo* y en el sentido material de la palabra, en situaciones menos favorecidas que las del investigador⁵. Tomó un tiempo, pero a finales de la década de

5 Situación que ha cambiado en los últimos años. Hoy los antropólogos trabajan más cerca de casa, tanto en el Sur como en Europa.

1960, la antropología comenzó a reflexionar sobre las implicaciones de esta situación para la relación investigador-investigado; con el “poder” como palabra clave. Los antropólogos occidentales, unilateralmente se consideraban “poderosos” con relación a las personas que estudiaban. Y este ser poderoso, reflexionaron, implicaba una responsabilidad en su trabajo académico: “hacer oír” las voces de aquellos que carecían de poder, los pueblos que habían sido silenciadas.

Sin embargo, rápidamente los académicos poscoloniales reaccionaron, calificando muchos de estos trabajos, incluso algunos feministas, como un reflejo de la arrogancia de los académicos blancos: “dar voz” a los pueblos del “Tercer Mundo”, en realidad, significaba apropiarse de sus voces para fines (académicos) propios. Las investigadoras feministas reexaminaron sus proyectos emancipadores y concluyeron que “hacer oír las voces de los marginados” o “mirar desde abajo” no eran estrategias evidentes o fáciles de llevar a cabo⁶. Incluso “descubrieron” que los sujetos de investigación tenían “voz propia”.

El foco de los discursos sobre el poder, por parte de los antropólogos conscientes de sí mismos cambió entonces, de un énfasis en lo que se debe hacer a un énfasis en lo que no se debe hacer: de la responsabilidad de usar el propio poder a las advertencias sobre no abusar de él, es decir, no violar la dignidad (léase: autenticidad) de las «nuevas» voces.

Estas advertencias los muestran a “ellos” como víctimas pasivas, que pueden ser manipuladas, mientras que “nosotros” ostentaríamos todo el poder de negociación de nuestro lado. No creo que esto sea así. En última instancia, las personas deciden qué contar, cómo contarlo, qué ocultar o cuándo guardar silencio. Conuerdo con Nencel (2001), que, reflexionando sobre su investigación con prostitutas en Lima, escribe:

una buena antropólogo siempre intenta proteger a las personas que participan en su proyecto...sin embargo, debido a que estas personas son consideradas vulnerables, generalmente se asume que tienen dificultades para protegerse a sí mismas, pasando por alto el hecho de que las personas más vulnerables están continuamente protegiéndose, y generalmente tienen más experiencia en esta área que la propia antropóloga” (p. 112, traducción nuestra).

Y concluye lo siguiente:

¿Por qué las relaciones de poder proyectadas en el campo reflejan una oposición binaria entre poderosos y sin poder⁷ en lugar de, como en otras áreas, partir de nociones de diferencia y sujeto multiposicionado?

6 Para esta crítica poscolonial ver Said 1989, Spivak 1988, y Trinh Min-ha 1989. Para la autoevaluación feminista ver, entre otros, Schrijvers 1995 y Grant 1993.

7 *Powerless* en el texto original.

El poder no es una mercancía de ‘todo o nada’⁸ y es en el confuso balance entre sentirse /ser poderoso o sin poder —según las percepciones y la realidad— que reside el conflicto.

Viví en Kampala, pero nunca llegué a aceptar su realidad: yo vivía con mi pareja en una cómoda casa, con un gran jardín; pagábamos a “trabajadores” para cuidar del lugar, lavar la ropa y preparar las comidas. Los jóvenes de mi investigación, estaban por su cuenta, sin casa propia y con dificultades para alimentarse diariamente. Sentía vergüenza. Cuando me visitaban en casa, sentía una particular alegría al explicar, con sinceridad y alivio, que esa casa y todo eso, no me pertenecían a mi, sino a mi pareja. Al mismo tiempo, y retrospectivamente me atrevo a decir que estas diferencias entre nuestras circunstancias de vida eran más impactantes e inquietantes para mí que para estos jóvenes. No estoy diciendo que “no les importara”, sugiero que tenían más experiencia con ese contraste de realidades, mientras que para mí la confrontación directa y constante con la desigualdad y la injusticia era una novedad profundamente perturbadora.

Vinculado a la cuestión de *dar*: si nosotros, antropólogos de occidente, creemos que es mejor no dar porque esto necesariamente acentúa las diferencias de poder y entre nosotros (lo que tenemos) y ellos (lo que no tienen), para mí es un argumento sin contenido: esto es algo que todo el mundo sabe, ni siquiera califica como ‘secreto público’. En otras palabras: ¿acaso resulta tan difícil tolerar la descarada realidad que, de algún modo, se busca encubirla? ¿Será que los supuestos sobre poder son más una preocupación propia que de estos jóvenes?

Haber crecido en los Países Bajos, sin duda, tiene su importancia: todo el tiempo buscaba “relaciones igualitarias” con todo el mundo, intentando dejar de lado cualquier sugerencia que indicara que era diferente, o peor aún, experta. Ahora me doy cuenta que esta actitud/comportamiento hizo que algunas personas se sintieran incómodas. Además, parte del problema de ser identificada como “la experta” o “la poderosa” me provocaba la sensación de que debía y deseaba estar a la altura de las expectativas. Esto me obligó a enfrentar mis limitaciones.

Por ejemplo, con mi piel blanca, lograba que las personas ingresaran a las instalaciones de ACNUR —y con suerte llegaran hasta un escritorio— ¿pero cuánto ayudaba esto realmente? Por mucho que quisiera, no tenía acceso a sus archivos y apenas podía incidir en los trámites sobre la condición de refugiado o solicitud de reasentamiento. No fue simple modestia lo que motivó que no quisiera ser identificada como experta, había una razón más egoísta: no podía soportar enfrentar mi propia impotencia ante tanto sufrimiento.

8 En el texto original se utiliza la expresión “zero-sum” para referirse al determinismo “todo o nada”.

Aún así, se acepta la idea de que yo —una mujer blanca educada en Ámsterdam— soy poderosa y no lo contrario. Por causa de esta asunción, creo que tendemos a enfatizar la idea de que no queremos ser irresponsable, no queremos no abusar del poder y de los privilegios que portamos. Así, sobredimensionado nuestra potencial influencia o incluso el posible abuso. Sin embargo, en lo que respecta al trabajo de campo real, y desde la perspectiva de las personas con que trabajamos, la forma en que lo llevemos a cabo no supondrá una diferencia de vida o muerte. Aunque para nosotros, los antropólogos, probablemente se trate de una experiencia que potencialmente puede cambiar nuestra vida, la mayoría de estas personas nos ven como uno más que pasa, juzgado en términos de utilidad, compromiso y capacidad de comprensión. Un argumento similar se aplica a nuestra escritura, que también ha sido afectada por las sensibilidades en torno al poder. Mientras muchos académicos han aceptado que la antropología es un emprendimiento personal y subjetivo, y que su subjetividad se refleja en sus representaciones, un malestar por la presencia del antropólogo en el texto se mantiene. En mi opinión, si nos tomamos en serio la condición de sujeto posicionado, no es necesario ofrecer disculpas porque mi texto sea mi texto, con mis palabras e interpretaciones. Simplemente, no es realista pensar que escribo completamente desde la perspectiva del “otro”, ni tampoco es necesario buscar una solución al hecho de ser yo quien escribe. Elijo escribir mi tesis por lo que creo son razones genuinas. La culpa (sobre la propia presencia y poder), no es una buena guía y en último término, paradójicamente, muchas veces conduce a poner el foco sobre uno mismo.

Por último, ¿es posible que, muy en el fondo, nuestras preocupaciones sobre las relaciones de poder sean una consecuencia de que nosotros —antropólogos y personas de Occidente en general— solo podemos verlos a “ellos” como personas desprovistas de poder? Aquí parece haber una dificultad conceptual: no equiparar el hecho de que los derechos de las personas han sido violados y que sus condiciones de vida son atroces, con la percepción de que son personas desamparadas. Es como si los procesos y estructuras que causan desigualdad, inseguridad o pobreza, de una manera extrañamente escurridiza, se tradujeran en un problema de personalidad colectiva: falta de poder. Irónicamente, he notado esto incluso en los escritos más críticos.

Por ejemplo, leyendo a Wolf (1996) en *Feminista dilemmas in fieldwork* escribí en los márgenes: “por la forma en la que habla de ‘relaciones de poder desiguales’ pareciera que ‘nuestros’ sujetos de investigación fueran menos dignos en todo sentido”; y “*mujeres sin poder*”, ¿¡quiénes y qué son!?. El problema es que palabras como “pobre”, “marginal” o “desempedrado” son utilizadas como si su significado fuera evidente por sí mismo. Sin embargo, no se puede hablar significativamente de poder —o poderoso/sin poder— sin definiciones más precisas. De otro

modo, acabamos con “imágenes absolutas”, reduccionistas, y las personas sobre las cuales escribimos pierden su cualidad de ser seres humanos.

Los refugiados se ven especialmente golpeados por este discurso de falta de poder⁹. Para ser claros, ningún individuo es poderoso o sin poder y punto; además, el poder surge de múltiples fuentes: el poder que viene con la riqueza económica o el estatus, el poder físico, el poder de la personalidad, el poder intelectual, el poder (o habilidad) de establecer relaciones gratificantes, de amar y ser amado, el poder de la creatividad. En las discusiones sobre las relaciones en el trabajo de campo, generalmente el único poder que se tiene en cuenta es el poder de la riqueza material.

De regreso al tabú de dar

Volvamos al punto central de este artículo: la cuestión de *dar* u proveer apoyo material o financiero a nuestros sujetos de investigación. La tarde en Katwe a la que me referí antes fue un prematuro encuentro con la situación de desamparo en la que se encontraba la mayoría de las personas de mi investigación. Muchas otras siguieron, y rápidamente decidí atenerme al menos, a dos principios mínimo: le daría a las personas el dinero para el transporte y coordinaría, siempre que fuera posible, nuestras reuniones y conversaciones con alguna comida. No esperaba que nadie tuviera problemas con esto.

Después de un par de meses, comencé a participar en las actividades promovidas por el Proyecto de Investigación sobre Derechos de los Refugiados de la Universidad de Makerere,¹⁰ construido frente a la ausencia de servicios legales especializados para refugiados (por ejemplo, proporcionar copias escritas de casos al Gobierno y ACNUR, asistir a sesiones judiciales, acompañar a las personas a sus citas en ACNUR o al Centro Africano para el Tratamiento y Rehabilitación de Víctimas de Tortura (ACVT), garantizar la tutela legal de una niña somalí, escribir cartas de recomendación a médicos, etc.

Mi compromiso con la defensa de los derechos humanos me enseñó mucho sobre las fortalezas y posibles debilidades de la investigación políticamente comprometida, así como sobre el tema de mi propia investigación. Por ejemplo, hacer fila de una oficina en otra, o los interminables intentos para concretar un encuentro con un oficial de protección, me permitió comprender la desesperación, ira, humillación y resistencia que surgen de la interacción entre los refugiados y estas organizaciones y —de particular interés para mi investigación— cómo dicha interacción

9 No ha sido siempre así. Ver Harrell-Bond (1999a), “when refugees were still *people*”.

10 Este proyecto se enmarca en una investigación financiada por la UE sobre cuestiones políticas en la atención sanitaria de los refugiados en África Sub-sahariana, con Bárbara Harrell-Bond como investigadora principal.

afecta las (re)negociaciones de su identidad. El hecho de que los antropólogos asuman compromisos políticos durante la investigación continúa provocando olas de críticas de parte de académicos que consideran que esto entra en total contradicción con los principios de neutralidad y con el ideal científico de objetividad.¹¹ Me siento afortunada por haber sido formada en un ambiente académico donde las limitaciones de la objetividad se reconocen desde hace mucho tiempo y donde la neutralidad no es considerada ni obligatoria ni deseable.

Además de mi trabajo de promoción de derechos, me encontré a mi misma ofreciendo una variedad de cosas: dinero para pagar fotos para el pasaporte (constante requeridas por la burocracia del sistema de refugio), pagando por cartas de recomendación, apelaciones, solicitudes y quejas a ser mecanografiadas y publicadas; dinero para fotocopias y servicios de correo electrónico, dinero para análisis de sangre, medicamentos y gastos hospitalarios por malaria aguda y abortos espontáneos; dinero para un mes de alquiler o unas cuantas noches en un albergue seguro, dinero para comida, una manta o una estufa, dinero para transporte a los campamentos de refugiados.

Si bien este tipo de asistencia podría hacer fruncir el ceño a unos cuantos, descubrí que el asunto se tornaba más polémico al mencionar que, eventualmente, apoyé a algunos de mis “sujetos de investigación” con las cuotas escolares y que algunos de los jóvenes apoyados a través de la Fundación Ijayo —que creé cuando regresé a Holanda— se encontraban entre los protagonistas de mi investigación.

El cómo y por qué de dar

No tardé mucho en reconocer que era imposible, además de “que no era debido” atenerse a la regla antropológica de *no dar*. Creo que esto en primer lugar, se trata de una cuestión ética: ¿existe alguna razón válida para negar un pedido de ayuda material, legal o financiera a personas cuyas vidas están en riesgo? Si bien esta pregunta requiere e invita a la reflexión, y a todo tipo de consideraciones, mi respuesta sigue siendo negativa. Lo que yo encontré “en el campo” es una micro-ilustración de un enorme macro-problema: la inaceptable existencia de la desigualdad en el mundo en el que vivimos.

Rápidamente, podemos sentirnos abrumados y dejarlo así, simplemente porque no hay respuestas pre-construidas y es muy poco lo que uno puede contribuir. Además, algunas personas pueden argumentar que no creen en la caridad. Comparto la idea de que situaciones injustas requieren de un “humanitarismo basado en derechos”, que vaya más allá de la “caridad

11 Es ejemplar el acalorado debate generado con la propuesta de Scheper-Hughes de una “antropología militante”, presentado en *Current Anthropology* (1995).

privada o la generosidad gubernamental” [y que] esta perspectiva “no consiste en asistir de forma discrecional cuando somos tomados por el ánimo de la benevolencia...[sino que]¹² se trata de defender, promover y garantizar el goce de los derechos humanos” (Birch, citado en Harrell-Bond 2002:51: nuestra traducción). Sin embargo, ¿esto anula la caridad? Incluso si la caridad no ayudara a largo plazo, ¿sería una razón para *no dar*, en absoluto? No puedo hacer justicia a esta compleja discusión en el espacio de este artículo, pero sí creo que merece ser discutido por los antropólogos, quienes en virtud de su profesión, viajan por el mundo.

Como mencioné antes, el asunto del asistencialismo suele enmarcarse en términos de su relevancia para el proceso de investigación y sus resultados: *dar* distorsiona este proceso y produce información sesgada (no veraz). Los antropólogos esperan encontrar o crear un contexto en el que la gente se sienta libre para hablar, compartir sus conocimientos, opiniones y percepciones. ¿Cómo se crea ese contexto? La condición primordial es un adecuado nivel de confianza que va de la mano con el respeto hacia la persona y su dignidad. Cómo obtener y expresar confianza depende de cada contexto, pero suele vincularse con las dinámicas de *dar y recibir*. Puede ser: escuchando atentamente, compartiendo intimidades sobre nuestra propia vida, ayudando a una persona a llevar a su hijo al hospital, al colegio, o simplemente compartiendo una comida. Como investigadores, dado que entramos en una relación con otros, no podemos evitar estas dinámicas. Mi experiencia en Kampala me enseñó, muy claramente, que la confianza era, de hecho, la condición previa para una conversación abierta, y que esta sólo se generaba cuando estaba dispuesta a entablar una relación personal que implicaba compartir y dar. Recuerdo que un joven que había huido de Etiopía se refirió a otro investigador “al pasar” diciendo: “Nunca me dio nada, nunca me demostró que le importara, ¿por qué confiaría en él?”. Reconozco plenamente, y creo que este joven también lo hizo, que *dar* puede consistir en ser genuinamente atento y dedicar tiempo a escuchar a alguien que se encuentra en circunstancias desesperantes o, en el caso de mi investigación, a personas traumatizadas por experiencias de guerra y desplazamiento.

Sin embargo, en función del tiempo vivido en el campo, y la consecuente profundidad de los vínculos establecidos, uno pasará de alguna forma u otra, a formar parte de la economía de la reciprocidad. Ken Wilson (1992) sostiene que quienes hacen trabajo de campo en África deben reconocer que no se puede ser miembro social de una comunidad sin algún tipo de participación económica. Estar dispuesto a *dar* o contribuir no es sólo un asunto ético, sino que también forma parte de las normas sociales imperantes. Sin pretender describir un panorama ingenuo color rosa, en mi experiencia pude observar cómo, lo poco que yo daba a la gente, era rápidamente distribuido: billetes o monedas pasando de mano en mano, discretamente.

12 Paréntesis nuestros.

Estoy convencida que aunque sea más fácil mantener las distancias y escudarse en: “soy antropólogo/a; estoy aquí para observar y tomar notas”, esto no garantiza información más veraz y mucho menos, una mayor comprensión. Por el contrario, estar dispuesto a *dar* cuando es necesario, ciertamente contribuirá a aumentar el nivel de confianza y, por tanto, también contribuirá positivamente al proceso de investigación.

Soy la primera en reconocer las numerosas dificultades contenidas en este tema. En primer lugar, considerando la perspectiva de la persona que *da*, una vez cruzado ese umbral, muchas preguntas desafiantes surgen. Me enfrenté a mi misma confrontada con cuestiones como: ¿debo hacerme tiempo para escribir a ACNUR en representación de este hombre o debo acompañarlo en una larga excursión de una tarde entera para ver a un oficial de protección o le digo que, esta vez, busque a otra persona? Y desde que regresé a Amsterdam: otro correo ¿qué debería responder?; ¿lo quiero responder? ¿Voy hasta Western Union hoy o tengo otras prioridades y lo dejo para mañana, o para la semana próxima?

Nunca deja de ser incómodo, el hecho de que yo puedo tomar estas decisiones, y que serán siempre, hasta cierto punto, arbitrarias. Lo más confuso es que estas decisiones involucran a personas de mi edad, cuyas historias y problemas conozco, algunas incluso de manera bastante íntima. En agosto del año 2000, junto con Petna Ndaliko Katondolo, una artista de la República Democrática del Congo, fundamos Yolé! África, un centro de arte para jóvenes ugandeses y exiliados. En ese momento tomé conciencia de lo satisfecha que estaba con el cambio de carácter de mis actividades. Había pasado del “para” y “en nombre de” al “con”; de luchar negativa y desesperadamente una batalla perdida contra la burocracia (aunque necesaria e instructiva) a compartir y formar parte de algo en lo que creía y compartiendo una visión con otros.¹³ Dicho esto, el hecho de que una forma de unidireccional de *dar* pueda resultar inquietante, no prueba que *dar* sea algo malo en sí mismo.

En segundo lugar, entiendo que ajustarse a las normas sociales y éticas de una comunidad, automáticamente implica asumir un rol específico que, a su vez, determina formas específicas de interacción. Pagar la matrícula escolar de alguien puede conferir el título de “madre” o “padre”, algo a lo que, según mi experiencia, algo a lo que muchos antropólogos son bastante alérgicos. Sin embargo, ya ocupamos lugares y papeles específicos, no llegamos ni nos vamos como individuos “en blanco”. Es interesante la observación de Wilson (1992) sobre que, mientras que dar cosas en las sociedades africanas establece relaciones de estatus, esto se convierte en un problema “cuando el investigador, a diferencia de los miembros de la población local, tiene muy poca experiencia en hacer algo positivo fuera de la relación de clientelismo, y se aferra a un ideal ideológico de igualdad” nuestra traducción.

13 Para más información sobre este proyecto, ver www.yoleafrica.com y www.stitching-ijayo.nl.

En tercer lugar, creo que uno de los puntos más complejos de este debate no se relaciona con el acto de *dar*. Recuerdo estar conversando con alguien sobre nuestro malestar con relación a la cooperación para el desarrollo y las múltiples controversias se ciernen sobre el acto de llegar a un lugar para “solucionar” los problemas de los demás. Mi interlocutora entonces dijo haberse dado cuenta de que es casi imposible entablar, y sobre todo mantener una amistad de igual a igual, con las personas que uno conoce “*allí*”.

Me sorprendí, sensibilizada frente que ella implícitamente diera por perdidos los sentimientos de amistad hacia ciertas personas de Kampala que valoro tanto. Luego agregó: “No es porque sea difícil dar, de hecho es fácil. Lo realmente difícil es ser quien debe recibir”. Dio en el clavo, en ese momento resultó más que evidente que en Kampala, efectivamente, es cien veces más fácil *dar* que *recibir*. Un simple pasaje de mis notas de campo puede ilustrarlo. Michèl aspira a ser artista. Tiene dieciocho años y huyó de Congo Oriental. Es uno de mis “sujetos de investigación”, con quien desarrollé una relación personal.

Cuando finalmente llegamos a Kibuli, Michèl quería descansar y se tumbó en una cama en el garage [que usaba temporalmente como su atelier] junto a sus cuadros. Lo dejé por un momento. Preparé el almuerzo. Él permaneció en silencio. Entonces dijo que no es bueno ser un parásito. Siente que es un parásito en todo. “Está bien ser un parásito para tus padres, porque tu sabes que son tus padres y un día, cuando seas mayor, tu serás quien los reciba, pero con otras personas te hace sentir mal.”

Marcel Mauss, en su seminal *Ensayo sobre el don*, lo expresa categóricamente:

“El don aún no devuelto degrada al hombre que lo aceptó” (1970 [1950]: 63: nuestra traducción).

En otras palabras, operar sólo desde el lugar del receptor hace casi imposible sentirse un ser humano entre otros. La filósofa Simone Weil escribe: “Iniciativa y responsabilidad, sentirse útil e incluso indispensable, son necesidades vitales del alma humana” (2002 [1949]: 15: nuestra traducción). Además, pensando en los jóvenes que conocí en Kampala, reconozco que *dar/recibir* no sólo atañe a sus sentimientos de dignidad, sino que también adquieren relevancia en términos de supervivencia: no tener nada para *dar* —sea dinero, comida, habilidades, conocimientos— significa estar en una situación extremadamente precaria. Sin pretender establecer paralelismos insostenibles, considero pertinente traer a colación la visión de Primo Levi:

“Una de las cosas más importantes que aprendí en Auschwitz es evitar ser un don nadie. Todos los caminos están cerrados para para una persona que parece inútil, todos están abiertos para una persona que cumpla una función, incluso la más fatua” (2002 [1963]: 235: nuestra traducción).

Si *recibir* es tan desafiante, entonces, es una cuestión que puede beneficiarse con la reflexión crítica es cómo *dar*. Las dificultades de estar en el lado receptor suelen agravarse a menudo

por la actitud de los supuestos “benefactores”. Todo el mundo puede percibir perfectamente la actitud de su “benefactor” y los dos extremos: “no te lo mereces” y “pobrecito” son igualmente preocupantes. En su artículo *The experience of refugees as recipients of aid* (1999b), Harrell Bond explora este asunto y se pregunta: ¿es posible que la forma en que los refugiados son “asistidos” (incluyendo el rol que deben asumir para recibir la ayuda) constituya una situación debilitante para quienes se encuentran en una posición donde no tienen otra alternativa que no sea recibir? Por supuesto, todos los seres humanos dependemos de otros en mayor o menor medida, el asunto no es ser “ayudado” *per se*, sino la relativa falta de poder del receptor frente al benefactor. Se requiere una forma de *dar* que sea cuidadosa, responsable y sopesada; y donde un ingrediente clave (ya mencionado), es el reconocimiento de la existencia de múltiples fuentes y manifestaciones de fuerza y poder.

Para concluir, me gustaría destacar que soy consciente de que la cuestión de *dar* es un tema muy amplio que implica cuestiones éticas, metodológicas y filosóficas. Escribo sobre este tema no porque considere que estoy próxima a resolverlo en algún sentido, sino porque he luchado y sigo luchando con estas cuestiones. En Kampala seguí mi intuición, intenté pensar de forma crítica, observar atentamente y aceptar los consejos que se me ofrecían. De regreso a los muros de la academia, estoy convencida que es un tema que merece una reflexión abierta y honesta por parte de la comunidad antropológica.

Referencias

- Grant J. (1993). *Fundamental feminism: contesting the core concepts of feminist theory*. Routledge.
- Harrell-Bond, B. (1999a). The experience of refugees as recipients of aid. En A. Ager (Ed.), *Refugees: Perspectives on the experience of forced migration* (pp. 136-168). Pinter
- Harrell-Bond, B. (1999b). *The challenge of African disasters*. Diane Publishing Company.
- Harrell-Bond, B. (2002). Can Humanitarian Work with Refugees Be Humane? *Human Rights Quarterly*, 24(1), 51-85.
- Jacobsen K, Landau LB. (2003). The dual imperative in refugee research: some methodological and ethical considerations in social science research on forced migration. *Disasters*, 27(3), 185-206.
- Levi, P. (1963). *La tregua*. Einaudi.
- Mauss, M. (1970). *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Society trans.* (Trad. Ian Cunnison). Cohen and West.
- Nencel L. (2001). *Ethnography and prostitution in Peru*. Pluto Press.
- Said E. W. (1989). Representing the colonized: Anthropology's Interlocutors. *Critical Inquiry*, 15(2), 205-225.
- Scheper-Hughes N. (1995). The primacy of the ethical: propositions for a militant anthropology. *Current Anthropology*, 36(3), 409-440.
- Schrijvers, J. (1995). Participation and power: A transformative feminist research perspective. En N. Nelson, S. Wright (Eds.), *Power and participatory development: Theory and practice* (pp. 19-29). IT Publications.

- Spivak G. C. (1988). Can the subaltern speak? En C. Nelson y L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Macmillan.
- Trinh T. Minh-ha. (1989). *Woman, native, other: writing postcoloniality and feminism*. Indiana University Press.
- Weil, S.(1949). *L'Enracinement, prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*. Gallimard.
- Weil, S.(1952). *The need for roots: Prelude to a declaration of duties toward mankind*. Psychology Press
- Wilson K. (1992). Enhancing Refugees' Own Food Acquisition Strategies. *Journal of Refugee Studies*, 5(3-4), 226-246.
- Wolf D. (1996). *Feminist dilemmas in fieldwork*. Westview Press.