

La decepción y su incidencia en el trabajo autoetnográfico, una aportación desde la fenomenología

Jorge Montesó-Ventura ¹

Resumen:

La decepción de intenciones de expectativa puede llegar a suponer una pérdida de *familiaridad* respecto del horizonte de operatividad muy interesante para todo investigador. La no repleción de tales intenciones, aunque solo sea por un instante, supone una escisión entre dos sentidos de una misma cosa donde el esperado, el que anticipa los parámetros de un mundo “propio” según nuestras habitualidades, contrasta con el surgido e inesperado, el cual evidencia la presencia de una “alteridad”, de un mundo “extraño” o no previsto. Esta duplicidad puede ser repensada como una oportunidad para la reflexión sobre la decepción en sí y sus posibilidades de *extrañamiento*, pero también para el *reconocimiento* de sí, un encuentro donde interrogar qué subyace a la formación de tales intenciones, y que habla de esa experiencia acumulada que se establece como una red de relaciones entre los distintos aspectos de lo que uno es para sí mismo y de este en relación con el mundo que habita, como comunidad de sentido. En suma, una oportunidad para acceder a una labor autoetnográfica que permita mayor comprensión de nuestra forma de vivir la alteridad.

Palabras clave: decepción; expectativas; reflexividad; autoetnografía; fenomenología.

A decepção e seu impacto no trabalho autoetnográfico, uma contribuição da fenomenologia

Resumo:

A decepção das intenções de expectativa pode levar a uma perda de *familiaridade* com relação ao horizonte de atuação, o que é muito interessante para qualquer investigador. O não cumprimento de tais intenções, ainda que por um instante, supõe uma cisão entre dois significados da mesma coisa onde o esperado, aquele que antecipa os parâmetros de um mundo “próprio” segundo nossas habitualidades, contrasta com o emergente e inesperado, que evidencia a presença de uma “alteridade”, de um mundo “estranho” ou imprevisto. que permite uma maior compreensão do nosso modo de viver a alteridade. Essa duplicidade pode ser repensada como uma oportunidade de reflexão sobre a própria decepção e suas possibilidades de *estranhamento*, mas também de *reconhecimento* de si, um encontro onde se questiona o que está por trás da formação de tais intenções, e que fala dessa experiência acumulada como rede de relações entre os diferentes aspectos do que se é para si e deste em relação ao mundo que habita, como comunidade de sentido. Em suma, uma oportunidade de acesso a um trabalho autoetnográfico que permite uma melhor compreensão do nosso modo de viver a alteridade.

Palavras-chave: decepção; expectativas; reflexividade; autoetnografia; fenomenologia.

¹ Antropólogo y doctor en filosofía. Responsable del departamento de Antropología filosófica del Centre d’Estudis Antropològics ACAF.

Disappointment and its impact on autoethnographic work, a contribution from phenomenology

Abstract:

The disappointment of intentions of anticipation can lead to a loss of *familiarity* with respect to the operating horizon, which is very interesting for any researcher. The non-fulfillment of such intentions, even if only for an instant, supposes a split between two meanings of the same thing where the expected one, the one that anticipates the parameters of a “proper” world according to our habitualities, contrasts with the emerged and unexpected one, which evidences the presence of an “alterity”, of a “strange” or unforeseen world. This duplicity can be rethought as an opportunity to reflect on disappointment itself and its possibilities of *estrangement*, but also for *self-recognition*, a meeting where to question what underlies the formation of such intentions, and which speaks of that accumulated experience which is established as a network of relationships between the different aspects of what one is for oneself and of this in relation to the world one inhabits, as a community of meaning. In short, an opportunity to access an autoethnographic work that allows greater understanding of our way of living otherness.

Keywords: disappointment; expectations; reflexivity; autoethnography; phenomenology.

1. Introducción

Es cierto que la etnografía, en su generalidad, ha tardado bastante en incorporar este posicionamiento entre sus planteamientos epistemológicos,² pero es algo poco cuestionado ya a estas alturas, al menos desde que la hermenéutica o la fenomenología pusieran su acento en ello hace alrededor de un siglo, que nuestra forma de abrirnos al mundo, el modo en que nos instalamos (*Aufstellung*) en él, determina de manera substancial nuestra concepción del mismo (*Weltanschauung*), esto es, el modo en que tendemos a comprenderlo o interpretarlo.

La época en y desde donde vivimos, la cultura de la que formamos parte y que encarnamos en nuestro modo de interactuar, el sentido que damos a elementos de pertenencia como la clase social, el género o la profesión, participan de forma significativa en la conformación de nuestro marco de comprensión, conforman la comunidad interpretativa desde la que, como personas, también como investigadores, nos manifestamos. Paradigmático de ello resulta el caso de la lengua con la que nos comunicamos y organizamos el pensamiento –nuestro acervo conceptual–³, uno de los eslabones principales en el establecimiento de esquemas mediante los que interpretar aquello que los sentidos ofrecen, como también lo que nuestra imaginación es capaz de articular desde ello.

En suma, es algo más que asumido que nuestro mundo de la vida (*Lebenswelt*), ese horizonte donde nos desenvolvemos, esa circunstancia vivida en la que actuamos, no es un mero horizonte en bruto sino un *paisaje* que se nos da siempre “desde el punto de vista que cada cual ocupa, fatalmente, en el universo” (OC, II, 163). Dicho en otras palabras, nuestro conocimiento del entorno, y del otro como parte del mismo, se nos da siempre bajo el cedazo que esgrime todo este conjunto de lineamientos o hábitos, imbricados a predicados estrictamente culturales y biográficos, que, sin alterar un ápice de la realidad que nos envuelve, interceden en la médula de su comprensión.⁴

Así, vemos cómo toda percepción de realidad, toda experiencia en sentido general, se da siempre y por necesidad culturalmente mediada, donde “la percepción es siempre percepción de algo enmarcado en un contexto vital desde el que lo percibido tiene su sentido” (San Martín, 2012, p. 178). De tal modo que lejos

2 Sobre una aproximación historiográfica a los métodos cualitativos, ver Denzin y Lincoln (2003).

3 Como diría Ortega: “de suerte que, si devolvemos a la palabra percepción su valor etimológico –donde se alude a coger, apresar– el concepto será el verdadero instrumento u órgano de la percepción y apresamiento de las cosas” (OC, I, 784).

4 Los propios Denzin y Lincoln (2003), a los cuales nos remitimos, analizan este efecto de los predicados culturales y biográficos en la investigación cualitativa.

queda aquel viejo debate sobre si nuestro conocimiento del mundo, y del otro en él, es una cuestión de realidad o de sujeto; hoy coincidimos en que lo es de ambos, del modo en que estos correlacionan, *donde toda conciencia es siempre conciencia-de un objeto, y donde todo objeto que se dé lo hará como objeto-de una conciencia-de* (San Martín, 1986, p. 223).

Por tanto, del mismo modo que no entenderíamos la percepción de nuestra realidad como una imposición libre de una ideal jerarquía sin exponerla a deformaciones, tampoco lo haremos partiendo de una noción de ser humano entendido como un ente pasivo que la recibe de un modo desinteresado. Al sujeto, al investigador como especificidad, le es inherente su historia, su biografía, su bagaje cultural, también sus expectativas, su proyecto de vida, como lo son sus limitaciones biológicas o su implicación sentimental... el ser humano, en su relación con la alteridad, es fiduciario de un fondo que se canaliza intencionalmente a través de un determinado *interés por medio del cual nos abrimos a ella*. No hay otro modo de mirar el mundo que no sea este: interesado.⁵

De tal modo, según sea nuestro interés, esto es, según el proyecto que cada cual mantenga y las motivaciones que de él se desprendan, sin alteración alguna del mismo, *seleccionaremos* en nuestro horizonte qué elementos atender y cuáles no, ejerciendo como “cuando se interpone un cedazo o retícula en una corriente [y] deja pasar unas cosas y detiene otras; se dirá que las selecciona, pero no que las deforma. Esta es la función del sujeto [...] claramente selectiva” (OC, III, 612).

Así, sobre un horizonte común y compartido con otros, se produce un proceso selectivo nacido de nuestra más profunda intimidad, de nuestro fondo biográfico, donde los elementos culturales y el influjo de nuestra experiencia, junto con la proyección que le infringen nuestras pretensiones y expectativas, determinarán la comprensión que de ese horizonte hagamos. Conocer ese *fondo* –que Ortega tildó de *insobornable*– es una tarea de responsabilidad para

5 Decía Ortega en sus Meditaciones que “si no hubiera más que un ver pasivo quedaría el mundo reducido a un caos de puntos luminosos. Pero hay sobre el pasivo ver un ver activo, que interpreta viendo y ve interpretando, un ver que es mirar” (OC, I, 769). Ese mirar apela ya a un interés regente que dirige la mirada, un interés que el mismo Husserl definió como un “afán por acercarse cada vez más al objeto y por apropiarse de su mismidad (Selbst) de manera cada vez más perfecta”. (1980, p. 93), un interés que tiende, en suma, al descubrimiento.

todo sujeto, especialmente, qué duda cabe, para quien debe su profesión a la descripción de alteridades, al estudio de elementos de un mundo que solo puede expresar, o exponer, a través esa retícula mediadora que supone su instalación en él, como parte afectada a la vez que afectante.

Sobre cómo este conjunto de hábitos afectan al sujeto en su labor cognoscitiva, en particular en el campo de la etnografía, es sobre lo que reflexionaremos en el presente artículo, y lo haremos poniendo especial énfasis en el impacto que la decepción de intenciones de expectativa estampa en ello invitando a un proceso autoetnográfico. De entre todos los elementos afectantes en este estar-instalado dentro de lo que uno está analizando (cfr. Ellis y Bochner, 1996), *la decepción de intenciones de expectativa* guarda una especial relevancia en tanto es parte innegociable del proceso de experiencia a la vez que un óculo privilegiado por el que acceder, precisamente, a los hábitos o lineamientos típicos sobre los que descansa la vivencia de dicha experiencia.

Esta oportunidad resulta especialmente significativa para el investigador en su relación con la alteridad, pues le permite un análisis vivencial de su relación con eso otro –a través de reconocer qué espero yo de ello– así como de sí mismo con respecto de lo otro –qué puedo descubrir de mí a partir de la decepción de mis expectativas respecto de lo otro–. Una penetración reflexiva que invitará a considerar aquellos aspectos de mí mismo con los que cuento pero que habitualmente quedan alejados de mi foco de atención. Al tiempo, y aunque exceda ligeramente el motivo que nos atañe, trataremos de no descuidar cómo afecta la posibilidad de una decepción tal en eso otro observado respecto de mí cuando eso es un sujeto humano, un ser como yo, a saber, atender a cómo el temor a *decepcionarme* puede alterar el comportamiento del sujeto observado para conmigo, la temida *reactividad*.

Experiencia de mundo, lo no intuido

Así, entrando en materia, antes de analizar la vivencia de la decepción en sí, deberemos comprender cómo y porqué se generan estas intenciones de expectativa que pueden acabar siendo pasto de la decepción, es decir, lanzar una mirada –no demasiado profunda dada la complejidad del tema y el escaso es-

pacio del que disponemos⁶ – a cómo aparecen y qué importancia tienen en nuestra experiencia tales intenciones.

Estas, como su nombre indica, son intenciones que señalan a lo aún no presente en cada percepción –a lo por venir–, prefigurando de algún modo lo que esperamos hallar en próximos encuentros con el objeto de observación. El hecho de poder llegar a tomar consciencia de ellas, de objetivarlas –algo que no siempre se produce de un modo suficiente sino a costa de su decepción–, abre la posibilidad a reflexionar sobre lo que, aun no estando presente –en su latencia o virtualidad–, es capaz de determinar el sentido de lo percibido. Su análisis facilitará, pues, la comprensión de a qué nos referimos cuando apelamos a su decepción y qué consecuencias trae, algo muy necesario para dirimir hasta qué punto el sujeto, el etnógrafo, puede llegar a ser capaz o no de reconocer sus motivos e interceder, si así lo estima, ante ellos, es decir, emprender a través del reconocimiento de esa decepción y sus circunstancias una vía para el reconocimiento de sí que posibilita el trabajo autoetnográfico.

Para ello, siendo que hemos aludido ya a la fenomenología como una de las disciplinas que más profundamente analizaron ese modo de dársenos la realidad, y siendo que para abordar el término “decepción” (*Enttäuschung*) hemos apelado a un lenguaje estrictamente husserliano, qué mejor que el pensador de Prossnitz para introducirnos en el tema. Y lo que este básicamente indica, dentro de lo que aquí nos atañe, es que, cuando nos hallamos ante un objeto de percepción determinado, un objeto trascendente – sea el mundo, las cosas u otros sujetos–, su presencia, nuestra percepción de él, no se da como una captación inequívoca de una presencia cristalizada, al contrario.

Debido a la reconocida parcialidad que nuestra mirada arrastra⁷ no ignoramos estar ante un proceso

⁶ Para ello apelamos a algunas de las lecturas husserlianas donde el autor aborda el tema, como sus *Meditaciones Cartesianas* (Hua I) o sus *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (Hua X); sus *Análisis sobre las síntesis pasivas* (Hua XI); los *Manuscritos de Bernau* (Hua XXXIII); o los textos sobre *Percepción y atención* (Hua XXXVIII), así como *Experiencia y Juicio* (1980).

⁷ Esta exigencia se debe concretamente a la condición de finitud que nos es propia y desde la que alcanzamos a acceder a los objetos trascendentes, esto es, a que nuestra visión de la hoja está siempre condicionada a ciertas determinaciones algunas de las cuales hemos citado ya anteriormente. En extremo, empero, todas ellas remiten, independientemente del cariz que tomen (culturales, afectivas, fisiológicas...), al elemento fundamental que nos define como seres existentes: la corporalidad que somos, esa vivencia de cuerpo mediante la cual

que, pese a la fuerza de la impresión originaria y la evidencia de estar ante la cosa en sí, nos va a exigir de una constante plenificación del sentido que esta tiene para mí. Podríamos decir, con Ortega, que ante la aparente sencillez con la que una hoja se presenta ante mi ojos, “yo no he acabado de ver nunca una hoja” (OC, IX, 601), pues a pesar de tenerla ante mí, siempre quedarán aspectos de ella por descubrir, miradas que confirmar, revisiones con que corregir o rectificar lo ya visto y que nos abocan a un proceso irremediamente abierto y, quizá, inagotable.

Con todo, pese a tales determinaciones y a reconocer que la comprensión plena del objeto pueda quedar en una especie de ideal inaccesible dada nuestra condición mundana, semejante ideal no nos es ajeno. Dicho de un modo práctico, podemos ver la hoja y, aunque solo algunos aspectos de ella nos sean accesibles en cada momento, no por ello dejaremos de concluir que *percibimos una hoja*. Aunque la hoja sea percibida desde una lateralidad, sabemos que esta es algo más que la cara que estamos en condiciones de ver, no ignoramos que “el interior y el lado posterior pertenecen también con toda seguridad al sentido de la aprehensión objetiva” (Hua XXXVIII, 26, pp. 20-25) de la hoja que percibo, solo que no me son dados en presencia, no pertenecen a la impresión, aunque sí son mentados en ella.

Lo que básicamente viene a anunciarnos Husserl, algo que se torna mucho más complejo en la percepción de sujetos humanos, es que en toda percepción de un ente trascendente, sea de la naturaleza que sea, se da una *conciencia concomitante* de aquello que no aparece en la presentación pero que es constitutivo de él. En su condición de *escorzo* (*Abschattung*), toda presentación implica una *mención vacía* que acompaña a los aspectos percibidos, un sistema de remisiones donde lo dado remite a lo no visto en ese instante, y lo hace bidireccionalmente: hacia atrás en el tiempo, retroactivamente –mediante las relaciones de asociación con nuestra experiencia pasada con el objeto– a la vez que proactivamente –engendrando una anticipación que prepara la nueva percepción, exigiendo determinaciones complementarias–.

habitamos en el espacio y en el tiempo. La importancia del cuerpo en la comprensión de la experiencia en tanto vivencia es cardinal para buena parte de la fenomenología, especialmente a partir de los trabajos de Merleau-Ponty (1945), la lectura del cual recomendamos encarecidamente a todo aquel que se enfrente al estudio de lo humano en su generalidad, especialmente del otro.

Tal sistema de remisiones es posible porque no hablamos de presencias que se den aisladas de su horizonte, en un marco insólito⁸ y siempre como una primera vez, sino de presencias la percepción de las cuales se produce, como hemos indicando, dentro de un marco de comprensión unitario, dentro de una unidad de sentido o, en palabras de Husserl (1980, p.79), dentro de *campos de sentido*. Tal unidad, constituida por la acción de síntesis asociativas⁹ –con las que organizamos la experiencia entre distintas presentaciones de un mismo objeto (horizonte interno) así como de este con otros del entorno (horizonte externo)–, es la que permite establecer una anticipación originaria de lo que esté por venir respecto del objeto presentado, llenando el horizonte experiencial de sentido. Dicho de un modo sencillo, a partir de mi experiencia pasada con el objeto y de lo visto en la impresión actual tengo la capacidad, incluso la necesidad, de anticipar futuros encuentros con él.

De este modo, el horizonte queda pre-señalado, esperando el momento de su repleción (*Erfüllung*), aunque lo haga con un pre-señalamiento indeterminado en su contenido, pues lo hemos apuntado, tales anticipaciones no siempre se nos dan tematizadas (cfr. Husserl, 1980, pp.35 y sig.), hay ocasiones –lo veremos en adelante– que no atendemos al contenido de las intenciones hasta que nos falta, por ejemplo hasta que se ven decepcionadas, tornándose entonces relevantes para nosotros.

Así, nos abrimos ante un escenario de doble posibilidad. Podemos vernos ante un pre-señalamiento repletado, es decir, mis intenciones de expectativa se confirman, por lo que sencillamente se establecerán nuevas de cara a un futuro encuentro, alimentando un juego de retenciones-protenciones con el que completar o mantener activo el sentido de la cosa vista. Pero puede que no llegue a hacerlo, puede que tales intenciones se vean en algún punto obstruidas y, por ende, la repleción *interrumpida*, hecho que puede conducirnos a un estado claro de decepción.

8 Apunta Husserl (1980, p. 39) a la aparición de particularidades dentro de un horizonte de “familiaridad general indeterminada [que] se distribuye entre otros los entes que adquieren validez particular. [...] Para nosotros siempre está ya dado de antemano un mundo-en-torno objetivo. [...] El campo de percepción que pertenece a todo momento de la vida es ya de antemano un campo de ‘objetos’, captados como tales en cuanto unidades de ‘experiencia posible’”.

9 Sobre las síntesis y la fundamentación pasiva de la experiencia en Husserl, ver Osswald (2016).

He aquí uno de los puntos críticos de nuestro análisis: que las intenciones de expectativa anticipen no significa en absoluto que aseguren. En todo momento hablamos de una *prefiguración* (*Vorzeichnungen*) potencial de contenidos que se establecen dentro un horizonte, nunca de una determinación fija. La unidad que permite la prefiguración de nuevas apariciones está fundada “en conformidad con ciertos lineamientos generales o típicos” (Gurwitsch, 1979, p. 285), esto es, por unificación sintética, la cual permite anticipar, solo eso. Aunque limite la arbitrariedad de nuestra imaginación,¹⁰ en ningún caso determinará qué vaya a venir y cómo lo haga, ya que siempre cabe su decepción.

La decepción de intenciones de expectativas y la duplicidad de sentidos

En tanto posibilidad, como señalamos, toda prefiguración no alcanza más allá, es una intención indeterminada, un “afán tendencioso hacia modos siempre nuevos de darse el mismo objeto” (Husserl, 1980, p. 94). Por tanto, este afán, en su tendencia a la repleción de intenciones permanece abierto a la posibilidad de *interrupción*, es decir, a darse *con obstrucciones*.

Esto no significa, empero, que toda obstrucción conduzca necesariamente a una decepción. Puede que la obstrucción se produzca porque la hoja que nos interesa ver desaparezca de nuestra vista ocultada por otra antes de confirmar si lo que íbamos a ver de ella armonizaba o no con lo presupuesto; o simplemente que nuestro interés por la hoja cambie seducido por otro objeto más atractivo. En estos casos la obstrucción de la intención no implica, al menos por el momento, decepción alguna. Para que esta se dé, para que sintamos la decepción de nuestras intenciones, el interés por el objeto debe mantenerse, debe preservar el afán expectante, a la vez que debemos poder comprobar cómo lo dado no armoniza con lo pre-figurado, al contrario, advertimos cómo lo contraría evidenciando –como solicita el propio término *deceptio*– el (des) engaño, la falta de verdad en la que nos hallábamos. Es entonces cuando surge la conciencia de lo que Husserl

10 Para que cada modo de comparecer de la cosa misma pueda seguir referenciando a otros modos que lo completen este debe mantenerse dentro del horizonte interno, esto es, darse dentro de una serie de lineamientos generales o rasgos típicos que permitan mantener la unidad de sentido, Husserl lo llamó “tipos” (Husserl, 1980, pp. 37 y sig.).

llamase un “no así, sino más bien de otro modo” (Hua XIX/2, p. 575) o directamente lo “otro”.¹¹

La decepción de las intenciones de expectativa se produce, pues, por una pérdida de la “concordancia” ente lo esperado y lo dado, la cual se torna “contrariedad” provocando la aparición de un *conflicto* (*Widerstreit*) entre dos “versiones” *coexistentes* de un mismo objeto. En la decepción, la certeza originaria que trae consigo el nuevo sentido objetivo –integrado desde este momento en la unidad global de sentido– subyuga a la certeza que tenía la pre-expectativa –lo que pre-tendíamos que hubiese sido y no lo ha llegado a ser– pero no la hace desaparecer, únicamente la convierte en *expectativa subyugada*, otorgándole el carácter de “nula”.

El efecto que la decepción imprime sobre el sentido del objeto de percepción no solo afecta, pues, al sentido de la aparición en sí sino que también lo hace, de modo retroactivo, a toda la serie, incidiendo o modificándola en su globalidad –cuando creía que toda la hoja era rugosa, pues así es su anverso, la oportunidad de ver su reverso me demuestra que no, que este es liso, algo que cambia el sentido general de la hoja–.¹²

De este modo, la vivencia de intenciones que ahora vemos anulada por la decepción no desaparece, queda bajo su nueva condición en estado retentivo, siendo susceptible de ser recordada en cualquier momento. “Para la conciencia todavía se conserva como retención el sistema de la antigua aprehensión perceptiva, que se compenetra en parte con la nueva [...] con carácter de anulada” (Husserl, 1980, p. 98). La posibilidad de recordar tales intenciones, ahora anuladas, sigue viva, lo que significa que en adelante podremos identificar, mediante rememoración, ambos sentidos en la serie: el vigente, con su fuerza de evidencia, y el que queda del pre-señalamiento que desde ahora lo hará cubierto por la presentación actual.

11 Es importante enfatizar que, el hecho de que la decepción se funde en la falta de armonización insiste en la necesidad de mantener siempre un orden unitario en el sentido de la cosa percibida. Dicho de otro modo, la obstrucción de las intenciones de expectativa, pese a ser impugnadas mediante la evidencia de una nueva presentación, nunca implica el incumplimiento total o absoluto de las mismas (cfr. Hua XIX/2, p. 576). De ser plena su exención, fraccionaría la unidad del proceso intencional de tal modo que sería imposible poder seguir hablando de una misma cosa, es decir, la decepción implicaría la exclusión. Hablaríamos entonces de otra cosa, no de la misma.

12 Husserl matizará cómo no siempre la decepción deriva en una modalización retroactiva. Cuando la ruptura no es franca puede dejar abierto el conflicto y llevar a la duda, insoluble incluso, manteniendo la cualidad de posibilidad abierta o problemática (cfr. Husserl, 1980, p. 99 y sig.).

No hay, pues, fagocitación de un sentido por otro, sino una *duplicidad del contenido total del sentido de la percepción*. No hay exclusión, solo cobertura, “lo ‘otro’ cubre y anula el sentido protencialmente pre-señalado [...] que existía hasta ese momento” (Husserl, 1980, p. 96). Esta duplicidad conflictiva ofrece una posibilidad muy interesante al investigador para acceder a todo un fondo biográfico, en muchos casos latente hasta el momento de su decepción, que solo en este contraste entre lo que es y lo que esperábamos que hubiese sido se torna relevante para él, por tanto, accesible al Yo.

Aterrizando todo esto al prisma de la investigación cualitativa, que es la que aquí nos incumbe, vemos cómo todo esto cobra un verdadero sentido práctico. Imaginémosnos realizando trabajo de campo, hallándonos en disposición de entrevistar a un sujeto. Hemos preparado bien la entrevista, nos hemos documentado, tenemos cierta experiencia en este tipo de terrenos y conocemos adonde y hasta donde queremos llegar. Con todo este bagaje, la interacción con la persona se presenta como un proceso de descubrimiento de lo que ella es, pero no a modo de una mera receptividad pasiva, no por nuestra parte. A partir de las fuentes consultadas poseemos hipótesis que contrastar, tenemos una serie de ideas marco en las que deseamos movernos, determinados intereses académicos a satisfacer, también personales. Y esto solo dentro de los pre-señalamientos tematizados, conscientes. A su vez, como decimos, quizá de un modo menos consciente, encarnamos también todo un sistema interpretativo conformado por nuestra disposición para con lo otro, un sistema a través del cual objetivaremos a la persona entrevistada –hablamos de conocimientos previos que emergen en forma de prejuicios o preconceptos–.¹³

Toda la información que vayamos obteniendo de la persona entrevistada, lo que esta nos presenta, irá siendo recogida de este modo con los cestos que establecen nuestros campos de sentido –nuestros marcos de comprensión– los cuales hallarán expresión a través de nuestras intenciones de expectativa. Así, lo que percibimos irá sintetizándose con lo que hasta ese

13 Para una muestra empírica del impacto de las expectativas en la interacción, también en el terreno etnográfico, son fundamentales los estudios de Berger y sus colaboradores sobre la “Teoría de los estados de expectativa” de los que existe una ingente cantidad de bibliografía. La decepción sería uno de los posibles accesos a la conciencia, o vía de confirmación, de ese conjunto de expectativas que actúa en el modo de abrirnos al mundo en torno.

momento creíamos saber y que, por tanto, esperábamos de la persona. Nuestro interés por ella, “ese afán por acercarme cada vez más a ella y por apropiarme de su mismidad de manera cada vez más perfecta”, irá añadiendo aspectos al sentido general que ella guarda para nosotros, aspectos que podrán ir confirmando o no nuestras intenciones de expectativa, de modo que irán adecuándose o no a los lineamientos típicos, a los hábitos, con que acudimos al campo.

En un proceso de interacción como el presentado, donde suele existir experiencia en el terreno y buena documentación de base, es posible que muchas de las intenciones de expectativa sobre la persona entrevistada hallen su cumplimiento y, sencillamente, confirmen el sentido que esta, o lo que ella representa para nosotros como miembro de una comunidad, tenía. Si tales intenciones hallan su debida repleción, sencillamente reforzarán la aparición de nuevas protenciones, también a repletar, hasta que el interés por el objeto de estudio quede colmado. En caso contrario, en caso de decepción, surgirá el conflicto que, una vez superado el potencial momento de duda,¹⁴ derivará en la coexistencia de dos sentidos complementarios respecto de una misma figura: el presente-evidente y el pasado-anulado.

Es en este punto donde empieza a desplegarse la que hemos venido a llamar “incidencia de la decepción” en sus diferentes versiones, incidencia que estará íntimamente ligada a la relevancia afectiva que conserve la serie anulada. Puede que ambas “versiones”, la presente y la anulada, obtengan su lugar de compatibilidad en el sentido general del objeto de estudio, incluso que la evidencia hallada complazca más al observador de lo que lo hacían sus expectativas –que bien podían ser valoradas como negativas–, en tal caso el sentido presente, dominante por su calidad de evidencia, acabará adquiriendo mayor relevancia para mí que el sentido pre-señalado –ahora ya anulado–, por lo que, en su cobertura, este último irá oscureciéndose en la retención por falta de *re-presentación (Vergegenwärtigung)*, pues no suscita interés, hasta quedar en cierto modo olvidado. En cambio habrá ocasiones donde, por motivos varios

14 En el mismo capítulo de Experiencia y juicio donde aborda la obstrucción y el origen de la negación, Husserl hace lo propio con la conciencia de la duda (1980, pp. 99 y sig.) y cómo esta genera nuevas intenciones. También en su trabajo sobre *Erste Philosophie* apela, cuando no se produce la confirmación de la anticipación, a la posibilidad de una corrección (Hua VIII, 46).

–biográficos, culturales, circunstanciales incluso–, esa anulación de las intenciones de expectativa genere cierta resistencia al olvido, a saber, siga insistiendo en llamar mi atención, pues la “versión” anulada, pese a serlo, no deja de mantener su relevancia, de suscitar mi interés.

Hay que recordar que la *relevancia afectiva* de un objeto de percepción es independiente del contenido de lo percibido, y en muchos casos la modificación del sentido puede sustentarse en una alteración en el contenido de la experiencia que no afecte a su relevancia afectiva, de aquí que una decepción de intenciones de expectativa pueda incluso ser valorada como positiva.¹⁵ Considerar ese “sistema de la antigua aprehensión perceptiva” como anulado –por tanto, como parte del “pasado”– no tiene porque alterar, ni mucho menos socavar, la relevancia que dicho sistema mantenga para mí –solo que anteriormente lo tenía como posibilidad presente y ahora, en tanto anulado-clausurado, lo hará como posibilidad representable o evocable–. Consecuentemente, mi interés por el sentido anulado no tiene porque verse menoscabado, llegando incluso a poder mantener mayor relevancia afectiva que el vigente.

No son raros los abandonos que se producen en el campo por pérdida de interés por parte del investigador, una merma provocada por esa decepción que se acompaña de cierta resistencia afectiva, independientemente de los motivos que luego aleguemos en su objetivación. Tampoco lo es la aparición en el profesional de ciertas resistencias a aceptar algunos postulados en el entrevistado que, pese a recogerlos en nuestros estudios, no por ello dejan de generar incomodidad en nosotros, repetimos, independientemente de los juicios de valor que de ello se desprendan y de las inhibiciones a las que necesariamente se deba todo profesional.

En todo caso, el hecho de que un sentido anulado siga resultándonos relevante pese a su decepción, ciertamente *habla menos del objeto de estudio que de nosotros mismos respecto de lo que dicho objeto*

15 Hay que enfatizar la idea de que cuando hablamos de “decepción” en este contexto lo hacemos de intenciones de expectativa, de *Enttäuschung*, no de decepción en el sentido ordinario, la cual refiere a un pesar por el desengaño. En tanto decepción de intención de expectativa, esta solo indica la interrupción por no cumplimiento, pero el valor afectivo que ello suponga no necesariamente ha de ir asociado a un pesar. Hay ocasiones que la decepción puede ser bien valorada, como cuando entrevistamos a alguien con quien discrepamos profundamente con sus ideas –un señor de la guerra por ejemplo–, puede que en determinados casos, no hallar aquello que esperamos según nuestros lineamientos pueda ser agradable.

significa para mí—he aquí el punto de engarce donde la rememoración del sentido anulado puede resultarnos provechosa en tanto (auto)etnógrafos; he aquí el punto de interés donde la decepción se presenta como una oportunidad mediante la incidencia que mantiene en el reconocimiento de toda alteridad, en tal caso como alteridad-atendida, como también de nosotros mismos en tanto sujetos-atentos—. “La rememoración, conforme a su estructura protencional, no es tan solo conciencia intencional de un acontecimiento pasado, sino además auto-conciencia.”¹⁶ (Ferrer, 2011, p. 174).

4. Un proceso de reflexión y reconocimiento, una oportunidad a la autoetnografía

Como decimos, toda exposición en el terreno, bajo la modalidad etnográfica que sea, puede evidenciar un *conflicto de intereses* en el investigador cuando el interés por el sentido anulado se mantiene una vez las intenciones se hallen obstruidas, conflicto que puede verse pronunciado cuando nuestro interés por ellas sea incluso mayor que el que sentimos ante la evidencia presente. Ahora bien, algo que en la vida personal puede comportar alteraciones afectivas substanciales—estados de angustia o de nostalgia—, en el terreno profesional no tiene porque tener mayor afectación. En tanto profesionales, todo etnógrafo debe estar preparado para lidiar con tales conflictos de modo que su querencia no entorpezca o altere de forma crítica la recogida de datos. Precisamente nuestro planteamiento es diametralmente opuesto a este, en nuestro caso preferimos entender semejante conflicto como una oportunidad.

Cuando nuestras expectativas se ven decepcionadas, lo hemos ido viendo, lo que estrictamente vivimos es la frustración o obstrucción de las habitualidades a través de las cuales encarábamos la situación vivida. Estas intenciones no son otra cosa que proyecciones lanzadas a partir de lo conocido, o de lo que creemos conocer, esto es, un buen indicador de nuestros parámetros de *familiaridad*. La resistencia a aceptar que tales intenciones sean anuladas es, a su vez, una resistencia a renunciar a dichos parámetros, a aceptar la desvinculación con nuestro ahora pasado sobre el que se funda nuestra idea de “propiedad” —motivado por la indiferencia o incluso potencial contrariedad

que suscita aceptar la realidad tal y como se nos presenta—. Dicho de otro modo, la obstrucción de lo que esperábamos haber visto nos sitúa en un punto de no reconocimiento en el presente —o de difícil reconocimiento al menos— de una parte del horizonte de familiaridad en el que nos hallábamos inmersos, dejándonos, durante un periodo de tiempo, en un estado de extrañeza frente a eso “otro” aparecido, lo que suele traer cierto estado de *desazón*.¹⁷

Más allá de la intensidad con que cada cual viva semejante angustia —repetimos que puede darse mucha variabilidad entre una decepción profesional y una íntima o personal—, esta ruptura abre un escenario muy interesante para todo investigador, al tiempo que obviamente peligroso para la evolución de su trabajo. Tras la decepción —que actúa a modo de lapso— nos hallamos ante un escenario donde buena parte de las referencias conocidas se desvanecen, pues nos hallamos ante un “no así, sino más bien de otro modo”. Husserl lo refería como esa sensación de hallarse ante lo extraño (*Fremdwelt*), en un mundo vacío de referencias, impredecible y anónimo (*Nammenlose*), un “afuera” no esperado que se presenta como un horizonte desconocido, aunque nunca lo sea del todo (Hua XV, p. 429). Es lo que Heidegger (2009, p. 207) tildase de mundo inhóspito (*Unheimlichkeit*), un no-estar-en-casa (*Un-zuhause*) donde, por falta de referencias, a uno no lo queda más asidero que la posibilidad de ser desde sí mismo.

Esta extrañeza, eso inesperado que nos hace sentir fuera del hogar —*inhospitamente*—, nos arroja a un horizonte donde ya no podemos dar nada por sentado —todo lo que sabíamos sobre el entrevistado se desmorona ante nosotros—, pues ya no hay conocimiento implícito que predelinee lo que está por venir, nada que nos permita anticipar. Una sensación de vacío que nos empuja hacia nosotros mismos, reflexivamente. Tal es el punto donde virtud y tentación se cogen de la mano para el investigador.

La virtud es manifiesta, hablamos de la virtud de la “mirada limpia”, de esa posibilidad de *extrañamiento* con la que el etnógrafo debe acceder al mundo.¹⁸ vaciado de prejuicios —mientras seamos capaces de

¹⁷ Es interesante atender en este punto a la diferencia husserliana donde divide su mundo de la vida (*Lebenswelt*) entre un mundo familiar y un mundo extraño, diferenciación muy acorde con su noción de “propiedad-impropiedad”. Sobre ello ver los artículos de Waldenfels (2001) y Osswald (2018).

¹⁸ Sobre este fenómeno y su relación con el mundo de la vida, resulta muy ilustrativo el artículo de Bustos y Fernández (2005).

¹⁶ Aplicado al terreno que nos ocupa sería pertinente apelar en este punto a los estudios de Coffey (1999) donde se aborda, de manera cualitativa, esta vinculación del Yo en todo proceso etnográfico.

de mantenerlos alejados—; la tentación, en cambio, más oscura, no anda lejos, es la tentación de aferrarse precisamente a esos prejuicios como continentes de familiaridad, incitados por la inquietud que nos provoca su ausencia. En otras palabras, incapaces de hallar asideros que consientan la reorientación de nuestros parámetros de familiaridad para con el objeto de estudio, solo el *pasado*—donde todavía guardaba mis intenciones abiertas— parece ser capaz de devolvernos semejante estado manteniendo la angustia aletargada—he aquí uno de los motivos fundamentales por los que las intenciones pasadas pueden cobrar una inusitada relevancia tras su decepción—.

De aquí la tentación a aferrarse a preconceptos e insistir en abrirnos al mundo a partir de ellos pese a la evidencia vivida.

De este modo vemos cómo tentación y oportunidad andan de la mano. Nos hallamos en un punto clave donde lo “propio” se conforma en combinación con lo “extraño”, de manera que la alteridad penetra en la esfera de la intrasubjetividad (Waldenfels 2001, p. 126). Sabemos de la dificultad, casi insoportable, de resistir a que nuestros pre-señalamientos, una vez alcanzado este estado de extrañamiento, reaparezcan como subterfugios; incluso que la misma resistencia comporte mayores niveles de inquietud si cabe. Pero nos “debemos”, en tanto responsables de nosotros mismos y especialmente como profesionales, a la obligación de utilizar esta situación de “autoretirada” del yo como una vía potencial de autoapropiación del mismo yo, esto es, a aprovechar la dislocación que sufre—en medio de ese conflicto de sentidos confrontados— para adentrarnos en un terreno permeable a la autoexploración, a la reflexión profunda de mí mismo, donde incluso “yo mismo” me torne un “otro para mí” al que poder, de algún modo, objetivar.

Este instante es el que abre las puertas al *reconocimiento* de sí (cfr. Ricoeur 2005), un acceso a mí mismo a partir de las resistencias que desde mí y para mí he hallado a partir de un lapso de decepción; un camino de reflexión con que abordar los contenidos que se despliegan sobre esos considerados parámetros de familiaridad-extrañeza que emergen de saberse actuando según los marcos de comprensión a los que estamos acostumbrados—hábitos— y en los que nos hemos conformado como sujetos sociales.¹⁹

19 Sobre los procesos de sedimentación en Husserl, ver López Sáenz (2011).

Es una oportunidad encomiable para emprender un trabajo de autocomprensión a través del reconocimiento de la experiencia propia para con esa alteridad que se halla entramada en mí; una posibilidad para emprender esa referenciada (auto)etnografía de vivencias personales sobre lo extraño en mí donde alcanzar a describir, a objetivar, toda esa red de relaciones que me vincula con lo comunitario, con lo cultural, desde la cual conformamos eso que venimos llamando nuestro mundo de la vida—en su dualidad “mundo propio”/“mundo extraño”— y que encarnamos a la vez que nos dispone cuando emprendemos todo proceso de comprensión, y que una simple decepción puede poner en evidencia.

En resumen, nos hallamos ante una oportunidad para emprender un mapeo “denso”²⁰ de ese horizonte sistémico que subyace a cada intención decepcionada, un mapeo que nos ofrece el conocimiento necesario para reconocerlo y gestionarlo cuando se manifieste en nuestra relación con lo otro, convirtiendo el potencial sesgo en oportunidad e instrumento de trabajo. Así, cuanto mayor sea el conocimiento de nosotros mismos, del contexto desde donde y por el cual hemos configurando lo que ahora somos, mejor advertiremos el influjo que todo ello pueda tener cuando nos disponemos a describir cualquier alteridad. Es la única manera de poder anularlo o re(con)ducirlo incluso antes de que la evidencia nos supere, anticipando una actitud abierta y libre de prejuicios—una actitud trascendental en definitiva—.

Esta actitud, necesaria para evitar que sesgos y prejuicios desautoricen el resultado de nuestra investigación, lo será también—y no debemos quitarle importancia— para comprender al otro en su posicionamiento como sujeto observado y, por tanto, consciente de su capacidad de provocar decepción en nosotros, algo que puede alterar de manera comprometida su comportamiento. El sujeto observado, del mismo modo que yo acudo al campo con intenciones de expectativa, alberga las suyas propias, intenciones sobre sí, sobre mí y sobre cuáles tenga yo respecto de él, pues sabe que me intereso por él. Obviamente esto puede alterar substancialmente el resultado de la observación si el sujeto empieza a modular su comportamiento en base a la lectura que haga del mío respecto de ese interés, alterando *sus*

20 Apelamos, con ello, intencionadamente al método de “descripción densa” que Clifford Geertz postulase en su Interpretación de las culturas (2000) como método y teoría para el análisis etnográfico.

outputs para mantener vivo mi interés por él, es decir, modulando su comportamiento para no decepcionarme. A nadie que haya realizado trabajo de campo se le escapa esta *reactividad* que, como observadores, genera nuestra presencia en los observados cuando son conscientes de ella.²¹

La autoetnografía, por tanto, no solo tiene valor por sí misma, sino que puede servir como herramienta de autoconocimiento con la que anticipar o considerar de inicio la posible alteración que nuestra presencia, por lo que *representamos para los otros en tanto lo que encarnamos*, mantenga; una presencia que no se restringe a lo que exhibimos sino que, como nos sucedía también a nosotros al vernos ante la alteridad, se abre a una *conciencia concomitante* de aquello que no aparece en la presentación pero que es constitutivo de nosotros, esa *mención vacía* que acompaña a los aspectos percibidos aludiendo a un *sistema de remisiones* que nos acompaña en tanto agentes extraños, como observadores interesados, como etnógrafos, pero también a través de caracteres como nuestra etnia, nuestra cultura, género, orientación sexual, clase social e incluso la ideología política que, aunque no los manifestemos o intentemos ocultarlos, están en mí como latencias de la presencia que inevitablemente soy.²²

5. Conclusiones

Decía recientemente la profesora López Sáenz (2021, p. 142) a partir de un análisis del pensamiento de Merleau-Ponty, cómo la reflexión sobre el mundo siempre retiene algo de dicho mundo. Pensamos el mundo en y desde el mundo, a partir de nuestra operatividad respecto de este, de nuestro fluir en él. Ni siquiera a pensarlo lo abandonamos. Y cuando lo hacemos nos enfrentamos a un ser humano que está

21 Son relevantes, en este extremo, los estudios de Robben (1996) sobre la tendencia del entrevistado a “seducir” en su relato al entrevistador, y cómo el autor aplica categorías psicodinámicas al trabajo etnográfico. También tiene aquí su implicación el conocido Efecto Pigmalión que analizase Rosenthal, ver el monográfico editado por Blanck (1993) centrado en el peso de las expectativas interpersonales. Finalmente, y en esta línea, resulta pertinente recuperar los trabajos de Goffman (1981) y su acento en la llamada “goal-driven” donde, según el sociólogo canadiense, se fundamenta parte de la interacción social.

22 El impacto de estas categorías en el trabajo etnográfico, también en el psicológico, lleva estudiándose de forma exhaustiva desde los noventa del siglo pasado, podemos referenciar como ilustrativos los trabajos de Russell (1999) o Gilder (1994) como pioneros en ambos caminos.

constantemente haciéndose a sí mismo en él, en ese mundo.

Lo que aquí pretendíamos era poner el acento en la decepción como una oportunidad de emprender un proceso de reflexión sobre uno mismo en su relación con el mundo en torno. Abrir la posibilidad a un *reconocimiento de sí* que incluyese en su acceso la posibilidad a una autoetnografía donde analizar esa parte de uno mismo que se halla atravesada por una red de relaciones con todo tipo de alteridades, donde lo cultural guarda un peso substancial.

La manera de abordarlo es variada, ciertamente, podemos hacerlo sin abandonar la actitud natural, esto es, de forma inductiva, utilizando el relato literario para elaborar narrativas donde lo social emerja desde el punto de vista del individuo; pero también podemos hacerlo de un modo más radical. La ruptura temporal de la operatividad, ese momento de decepción que nos abre a un mundo extraño, da acceso a un replanteamiento reflexivo de todas nuestras relaciones, esto es, una mirada a ese campo de sentido donde relacionamos hechos, “buscando en cada uno lo que retoma del precedente y lo que anticipa el siguiente” (*Ibid.*, p. 139). No como una cadena de sucesos inconexos, sino a través de la institución del sentido en ellos y por ellos. La decepción es una de las posibilidades que, sin hacerlo, parecen detener el curso natural de las cosas y permitir ese cambio de actitud que admite profundizar, mediante re(con)ducción, en aquello que analizamos y que nos afecta y constituye en tanto seres carnales, esto es, a “la auto-comprensión a través de la comprensión del mundo y de los otros, y viceversa” (*Ibid.*, p. 138).

Este tipo de reconocimiento relacional que nos permite el cuestionamiento de nuestras decepciones es una oportunidad para atender y reconsiderar ese punto de vinculación recíproca con el mundo en torno, un trabajo esencial para todo profesional que dedique sus esfuerzos en la descripción de un mundo de la vida que, en ningún caso, puede excluir lo circunstancial de uno mismo sin alterar los conceptos de propiedad-impropiedad, esto es, sin perder partes fundamentales de lo uno al excluirlo de lo otro, o sin faltar al rigor que se le supone, como dos dioses gemelos –*Dii consentes*–.

Referencias Bibliográficas

- BLANCK, P. D. (Ed.), *Interpersonal Expectations: Theory, Research, and Applications*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- BUSTOS, R.; FERNÁNDEZ, G. *Extrañamiento: una inmersión en el mundo de la vida*. *Confluencia*, n. 2, 2005, pp. 95-104.
- COFFEY, A. *The Ethnographic Self: Fieldwork and the Representation of Identity*. Londres: SAGE Publications, 1999.
- DENZIN, N. K.; LINCOLN, Y. S. *Introduction: The discipline and practice of qualitative research*. En DENZIN, N. K.; LINCOLN, Y. S. (eds.), *Strategies of qualitative inquiry*. Thousand Oaks: Sage Publications, 2003, pp. 1-33.
- FERRER, G. *Experiencia del pasado e imágenes poéticas. Edmund Husserl y Paul Celan (una lectura fenomenológica de Sprachgitter)*. *Investigaciones fenomenológicas*, n. 8, 2011, pp. 169-204.
- ELLIS, C.; BOCHNER, A. P. (eds.). *Composing ethnography: Alternative forms of qualitative writing*. Walnut Creek: Altamira Press, 1996.
- GEERTZ, C. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 2000.
- GILDER, D.; WILKE, H. A. M. *Expectation states theory and the motivational determinants of social influence*. *European Review of social psychology*, n.5, 1994, pp. 243-269.
- GOFFMAN, E. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu, 1981.
- GURWITSCH, A. *El campo de la conciencia. Un análisis fenomenológico*. Madrid: Alianza, 1979.
- HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2009.
- HUSSERL, E. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hua I. En
- STRASSER, S. (ed.). *La Haya: Nijhoff*, 1950.
- Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. Hua VIII. En BOEHM, R. (ed.). *La Haya: Nijhoff*, 1959
- Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917). Hua X. En BOEHM, R. (ed.). *La Haya: Nijhoff*, 1966.
- Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs und Forschungsmanuskripten 1918-1926. Hua XI. En FLEISCHER, M. (ed.). *La Haya: Nijhoff*, 1966.
- Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935. Hua XV. En KERN, I. (ed.). *La Haya: Nijhoff*, 1973.
- Experiencia y juicio, investigaciones acerca de la genealogía de la lógica. En: LANDGREVE, E. (ed.). México: UNAM, 1980.
- Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Hua XIX/2. En PANZER, U. (ed.). *La Haya: Nijhoff*, 1984.
- Die «Bernauer Manuskripte» über das Zeitbewusstsein (1917-1918). Hua XXXIII. En BERNET, R.; LOHMAR, D. (eds.). Dordrecht: Kluwer Ac. Publ., 2001.
- Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912). Hua XXXVIII. En: VONGEHR, Th.; GIULIANI, R. (eds.). Dordrecht: Springer, 2004.
- LÓPEZ SÁENZ, M. C. *Sedimentación del sentido y tradición (Überlieferung)*. *Fenomenología y hermenéutica filosófica*. *Eikasia*, revista de filosofía, n.36, 2011, pp. 89-120.
- Ciencias humanas y fenomenología. En RODRÍGUEZ R.; JARAN, F. (eds.). *El proyecto de una antropología fenomenológica*. Madrid: Guillermo Escolar, 2021, pp. 101-143.
- MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. París: Gallimard, 1945.

OSSWALD, A. La fundamentación pasiva de la experiencia. Un estudio sobre la fenomenología de Edmund Husserl. Madrid: Plaza y Valdés, 2016.

El hogar y lo extraño. Una aproximación sobre el habitar: entre la fenomenología y el psicoanálisis. Revista do Nufen: Phenomenology and interdisciplinarity, n. 10/3, 2018, pp. 64-87.

RICOEUR, P. Caminos del reconocimiento. Madrid: Trotta, 2005.

ROBBEN, A. Ethnographic Seduction, Transference, and Resistance in Dialogues about Terror and Violence in Argentina. Ethos n.24, 1996, pp.71-106.

RUSSELL, C. Experimental Ethnography: The Work of Film in the Age of Video. Durham: Duke University Press, 1999.

SAN MARTÍN, J. La estructura del método fenomenológico. Madrid: UNED, 1986.

La fenomenología de Ortega y Gasset. Madrid: Biblioteca Nueva. 2012.

WALDENFELS, B. Mundo familiar y mundo extraño. Problemas de la intersubjetividad y de la interculturalidad a partir de Edmund Husserl. Ideas y Valores, n. 116, 2001, pp. 119-131.