

~ RAQUEL DURÁN ~

GEMMA

Researching with GEMMA

2

Carmen Gregorio Gil /
Blanca García Peral (eds.)

Etnografía y Feminismos

Restituyendo saberes y prácticas
de investigación



PETER LANG

ETNOGRAFÍA Y FEMINISMOS

RESEARCHING WITH GEMMA

Vol. 2

Series Editor:

María Adelina Sánchez-Espinosa (Universidad de Granada, Spain)

Editorial Board

Rachel Alsop (University of York, United Kingdom)

Rosemarie Buikema (Universiteit Utrecht, Netherlands)

Isabel Carrera Suárez (Universidad de Oviedo, Spain)

Emilia Durán Almarza (Universidad de Oviedo, Spain)

Carmen Gregorio Gil (Universidad de Granada, Spain)

Jasmina Lukic (Central European University, Austria)

Rita Monticelli (Università di Bologna, Italy)

Aleksandra Różalska (Uniwersytet Łódzki, Poland)

Expert Advisory Board

Suzanne Clisby (Goldsmiths, University of London, United Kingdom)

Lilla Crisafulli (Università di Bologna, Italy)

Vita Fortunati (Università di Bologna, Italy)

Marcela Lagarde y de los Ríos (Universidad Nacional Autónoma de México, Mexico)

Miguel Lorente Acosta (Universidad de Granada, Spain)

Katherine O'Donnell (University College Dublin, Ireland)

Elżbieta Oleksy (Uniwersytet Łódzki, Poland)

Susan Stanford Friedman (University of Wisconsin-Madison, USA)

María Socorro Suárez Lafuente (Universidad de Oviedo, Spain)

Chandra Talpade Mohanty (Syracuse University, USA)

Associate Partner Board

Iara Aparecida Beleli (Universidade Estadual de Campinas, Brazil)

Norma Blázquez Graf (Universidad Nacional Autónoma de México, Mexico)

Lourdes Contreras (Instituto Tecnológico de Santo Domingo, Dominican Republic)

Desirée Del Rosario (Instituto Tecnológico de Santo Domingo, Dominican Republic)

Nora Domínguez Rubio (Universidad de Buenos Aires, Argentina)

Frances Negrón-Muntaner (Columbia University, USA)

Jennifer Nelson (University of Redlands, USA)

Kemy Oyarzún Vaccaro (Universidad de Chile, Chile)

Adriana Piscitelli (Universidade Estadual de Campinas, Brazil)

Julie Rajan (Rutgers, The State University of New Jersey, USA)

Mónica Szurmuk (Universidad de Buenos Aires, Argentina)

Monica Tarducci (Universidad de Buenos Aires, Argentina)

Norma Vasallo Barrueta (Cátedra de la Mujer, Universidad de la Habana, Cuba)



PETER LANG

Bern • Berlin • Bruxelles • New York • Oxford • Wien

CARMEN GREGORIO GIL / BLANCA GARCÍA PERAL (EDS.)

ETNOGRAFÍA Y FEMINISMOS: RESTITUYENDO SABERES Y PRÁCTICAS DE INVESTIGACIÓN



PETER LANG

Bern • Berlin • Bruxelles • New York • Oxford • Wien

Bibliographic information published by die Deutsche Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data is available on the Internet at <<http://dnb.d-nb.de>>.

Catalogación en publicación de la Biblioteca del Congreso

Para este libro ha sido solicitado un registro en el catálogo CIP de la Biblioteca del Congreso.

With the support of the the Erasmus + Programme of the European Union (Erasmus Mundus Joint Masters Action)



With the support of the
Erasmus+ Programme
of the European Union

Cover Illustration: © Raquel Durán. All rights reserved to the Erasmus Mundus Master's Degree and Gender and Women's Studies Consortium.

ISSN 2813-0766

ISBN 978-3-0343-4508-8 (E-Book)

ISBN 978-3-0343-4495-1 (Print)

ISBN 978-3-0343-4509-5 (E-pub)

PETER LANG



Open Access: This work is licensed under a Creative Commons Attribution Non Commercial No Derivatives 4.0 unported license. To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

© Carmen Gregorio Gil / Blanca García Peral (eds.), 2023
Peter Lang Group AG, Bern
Published by Peter Lang Group AG, Bern, Switzerland
bern@peterlang.com, www.peterlang.com

Esta publicación ha sido revisada por pares.

Dedicatoria

A Teresa del Valle Murga. Antropóloga, feminista, maestra, que nos ha acompañado con su saber y práctica feminista durante 15 cursos académicos, en cada una de las ediciones del Máster en la Universidad de Granada hasta su jubilación. Fuente de inspiración para todas las autoras de este libro.

Prefacio

El Proyecto “Máster Erasmus Mundus en Estudios de las Mujeres y de Género (GEMMA)” es un programa de posgrado conjunto pionero en Europa y un consorcio transnacional de siete universidades que reúne sus múltiples culturas académicas y activistas desde enfoques de género interseccionales e interdisciplinarios. Desde su comienzo en 2006 GEMMA ha contado con el apoyo de la Comisión Europea que lo ha distinguido como “el proyecto modelo en Estudios de las Mujeres y de Género a nivel europeo y global” y lo ha seleccionado como Erasmus Mundus en cuatro ocasiones consecutivas.

La colección *Researching with GEMMA* empezó a gestarse en el momento en que las profesoras e investigadoras de los diversos centros implicados decidimos difundir los resultados de nuestras colaboraciones. Habíamos comenzado nuestros intercambios de investigación en 2008 como co-supervisoras de las tesis de fin de máster realizadas por nuestro alumnado. El efecto multiplicador de estas experiencias fue inmediato: un proyecto LLLP para el diseño de un doctorado conjunto en Estudios de las Mujeres y de Género (EDGES) en 2013 y dos redes doctorales europeas Horizonte 2020 Marie Skłodowska Curie para formar a 15 doctorxs en “Género y Culturas de Igualdad en Europa” (GRACE) y 9 en “Literaturas Europeas y Género desde una perspectiva transnacional” (EUTERPE), desde 2015 a la actualidad. Tras 16 años de andadura conjunta y todo este bagaje a nuestras espaldas, el primer volumen de la colección, *Feminist Research Alliances: Affective Convergences*, ha visto la luz en 2022 y es ahora el turno del segundo volumen de la misma.

Etnografía y Feminismos: Restituyendo saberes y prácticas de investigación se acerca a las posibilidades de desmontar sexualidades, géneros y razas desde los enfoques liberadores de la etnografía feminista como metodología de investigación. Al igual que el volumen anterior, en esta nueva entrega intercambian sus saberes investigadoras emergentes, formadas en el marco del máster GEMMA, y otras más consolidadas que en su momento participaron en su formación. Juntas nos demuestran el poder transformador de los saberes colectivos de estas comunidades feministas que el GEMMA nos ha ayudado a construir a lo largo de todos estos años.

Gracias, en nombre del consorcio GEMMA, a todas las investigadoras cuyas aportaciones figuran en este volumen y muy especialmente a Carmen Gregorio Gil, no solo por editarlo sino también por su dedicación al proyecto como coordinadora local del máster GEMMA en la Universidad de Granada.

Adelina Sánchez Espinosa

Coordinadora del Consorcio GEMMA y Directora de la Colección
Researching with GEMMA

Agradecimientos

Nuestro más profundo agradecimiento a la Comisión Europea por financiar el proyecto “Máster Erasmus Mundus en Estudios de las Mujeres y de Género (GEMMA)” en cuyo marco se inscribe la colección *Researching with GEMMA* que acoge este volumen. A la directora de esta colección y coordinadora del Consorcio GEMMA, Adelina Sánchez Espinosa, que no ha dejado de apoyarnos para llevar a buen término la publicación de esta obra. A las socias de las diferentes universidades que lo conforman por su compromiso, pasión y dedicación al Máster. Hacen posible la construcción y ampliación transnacional de un espacio académico feminista en el que pensamiento y acción se dan la mano. A todo el alumnado que durante 16 ediciones del Máster GEMMA ha pasado por nuestras aulas en la Universidad de Granada, sembrando multitud de semillas en forma de experiencias, saberes, interrogantes y dilemas que han contribuido a nuestro crecimiento como investigadoras y profesoras.

Table of Contents

Carmen Gregorio Gil

Tejer procesos de investigación y colectivizarlos 15

I Reescribir. Rasgar silencios, testimoniar y narrar

Esperanza Jorge Barbuzano e Inmaculada Antolínez Domínguez

Narrar cuando se impone el silencio. La palabra viajada en el borde del objetivo de una cámara de vídeo 49

Melissa Chacón

Reconociendo las geografías emocionales del desplazamiento en Colombia: diálogos a través de la imagen y la memoria 81

Ana Fernández Fernández

Herbario: *Poesía y Meighería* desde *os coñecementos subalternos de as mulleres rurais galegas* 113

María Viñolo Berenguel

Bordado colectivo, entretejer una etnografía de la vejez en Gangi 153

II Autoetnografía. Escribir desde la experiencia encarnada

María Alonso

¿Escribir ciencia desde mi lugar lésbico y feminista? 179

Ana Álvarez Borrero

Encarnando la etnografía. Escribir sobre el trastorno de ansiedad generalizada 199

Victoria Fernández Sánchez
Viviendo entre mi proceso oncológico y de investigación 217

Laura Sánchez Mera
Escribir para que el cuerpo no duela: politizar el dolor, la vergüenza
y el miedo desde el género, la clase y la ruralidad 241

III Coescritura. Etnografías colaborativas y activistas

Cristina García López
Investigar en espacios propios: afectos y vulnerabilidades en la
investigación feminista 267

Lola Martínez-Pozo
Hackear las tecnologías de producción de conocimiento científico 287

Diego Mendoza Albalat
Investigar desde el activismo disidente sexual y de género en
andalucía: mi puchero metodológico 315

Ariana S. Cota
Militancia de investigación junto a mi grupo político. Lo que
aprendo con la etnografía feminista 341

Amets Suess Schwend
Ética de la despatologización: un enfoque en proceso 369

IV (In)corporar la etnografía en el tránsito por lugares comunes

Ana Alcázar-Campos
Deconstruyendo el paradigma positivista a través de la etnografía
feminista: aprendizajes encarnados desde el trabajo social 401

Arrate Gutiérrez Gómez
Dis-othering y reflexividad relacional: integrando conflictos y
miedos identitarios, éticos y políticos en la etnografía 421

Paula Pérez Sanz

Girar, dudar y sentir, el tránsito hacia una etnografía feminista sobre el derecho a la ciudad 449

Doris Quiñimil Vásquez

Desde *tañi* descolonización feminista 471

María Espinosa-Spínola

Cuando el dolor se encarna en la práctica etnográfica 507

Epílogo

Herminia González Torralbo

Habitar la academia *con mucho cuidado*: origen y continuidad de una genealogía feminista 529

Carmen Gregorio Gil

Tejer procesos de investigación y colectivizarlos

Cada vez escucho a más compañeras de diferentes universidades lamentar la imposibilidad de sacar tiempo para la escritura, tener que buscarlo en horas fuera de su jornada laboral, restarle tiempo a su familia y amistades, a sus horas de sueño y descanso. Algo falla, no deja de ser paradójico que siendo PDI (personal docente e investigador) en una universidad pública nos cueste tanto encontrar el tiempo para investigar y su correlato, escribir sobre lo que hacemos. Quizás nos amenazan algunos de los cronófagos¹ con los que mi colega Lorenzo Casellas trata lúdicamente de hablarnos de los monstruos que amenazan la organización de nuestros tiempos. A mí me asedian unos cuantos, no dudo que algunos de ellos contribuyen a que viva con ansiedad mi falta de tiempo, pero lo que vivenciamos la mayoría de nosotras es una sobrecarga de trabajo relacionada con la creciente burocratización de los procesos académicos, como ya ha sido puesto de manifiesto en diferentes artículos académicos, trascendiendo incluso a los medios de comunicación². Yo suelo decir, que desde que entramos en el Mapa Europeo de Educación Superior en el año 2010 nos cambió la vida como docentes e investigadoras: los grupos de clase nunca se redujeron como se prometía, su implantación coincidió con una crisis económica y los recortes consecuentes aumentaron nuestra carga docente; los programas de nuestras asignaturas, ahora Guías docentes, establecen una relación «contrato» con el alumnado desde lógicas de mercado en las que más que un protagonista corresponsable en su proceso de aprendizaje se convierte en un cliente; los espacios de participación del alumnado se instituyen dentro de comisiones de seguimiento de los títulos que, ante una aparente garantía de derechos de participación, su voz queda sofocada por el profesorado, restándole corresponsabilidad y agencia; toda la

1 Disponible en: <https://www.cronofagos.info/>

2 Ver por ejemplo el artículo “Así asfixia la burocracia a la Universidad española”. Disponible en: <https://www.elmundo.es/papel/historias/2019/10/16/5da5ddfcfdffca848b4609.html>. (16/10/2010).

comunidad universitaria, al fin, terminamos reproduciendo lógicas burocratizadas que terminan desenfocando la atención en lo que ocurre realmente, para quedarse en «si queda registrado» lo que dices que harás o en el mejor de los casos lo que realmente has hecho. Los dispositivos para garantizar la supuesta calidad de nuestro sistema educativo y con ello de nuestras enseñanzas son nuestros cronófagos, la valiosa idea de evaluación para mejorar nuestras prácticas, muta en herramientas de control que nos ocupan mucho tiempo contando lo que hacemos en diferentes formatos y para distintos agentes de evaluación y fiscalización. En antropología social, mi área de conocimiento, una práctica de investigación de calidad debería concretarse en la realización de trabajo de campo de manera intensa y continuada y en la escritura de los correspondientes informes de investigación, que denominamos etnografías. Estoy convencida de que esa experiencia llevada a las aulas alimentaría no solo la comprensión de nuestra disciplina y su metodología particular de acercarse al estudio de lo socio-cultural, también la pasión por el conocimiento antropológico. Quizás si pudiésemos disponer de este tiempo para la investigación etnográfica, dejarían de tener tanto peso en la docencia de la antropología social, las etnografías que han hecho los demás, habitualmente hombres antropólogos, los llamados “fundadores de la antropología”³ y con ello, obviamente, no quiero decir que se dejen de leer, pero sí me parece importante incluir en la formación a nuestro alumnado nuestros procesos de investigación, nuestras vivencias en el campo, nuestros dilemas éticos, conflictos y tensiones. He escuchado en diferentes congresos de quiénes se inician en la antropología social demandar precisamente esas experiencias compartidas en su formación etnográfica, esa *caja negra* de nuestras investigaciones. Sin duda, el trabajo de campo es una experiencia única que ha de ser vivida en primera persona y, por tanto, hemos de pasar por ella para plantearnos nuestros propios interrogantes o dilemas, pero quizás escuchar por lo que han pasado otr*s antropológ*s y establecer nuestros diálogos con ell*s no estaría nada mal. La propuesta de este libro parte de esa necesidad de abrir la caja negra de nuestras investigaciones y compartir nuestras formas de entender la etnografía, experimentar y experimentar, confrontarnos con nuestros miedos, dilemas y contradicciones, en definitiva desde un

3 Para acercarse a las críticas del androcentrismo en la ciencia antropológica, particularmente al peso que han tenido las etnografías escritas por hombres en la docencia véase Gregorio (2006, 2014) y Stolcke (1996).

lugar, como diría Ruth Behar (1996), vulnerable, al objeto de promover diálogos sobre nuestra práctica etnográfica. Cada vez encontramos menos espacios de difusión de nuestras investigaciones que alienten este tipo de escritura, que salgan de esa estructura ordenada, del canon del conocimiento “científico” en tanto expresión de predecibilidad y control, de ese *edificio* que trae Pérez-Bustos (2019), citando a Katerine Collins (2016), a modo de metáfora al referirse a que “a menudo escribimos acerca de nuestra investigación como si las teorías y los argumentos fueran edificios ... una enorme pared de ladrillos rectangulares, ordenada y recta, que progresa hacia arriba y hacia adelante ... esta forma de pensar sobre el conocimiento es poderosa [pues] ofrece un sentido reconfortante de progreso y control ... Y aunque todos sabemos muy bien que la creación de conocimiento no sucede realmente de la manera controlada y predecible como se deduce de la metáfora, esta es la estructura que imponemos a nuestra escritura: una actividad que es ordenada, implica racionalidad antes que emoción y habita en la esfera pública no en la privada” (2019: 2).

En algunos viajes a universidades mexicanas y colombianas cuando las colegas me hablaban de sus posibilidades de disponer de un curso completo dedicado a la investigación cada cierto periodo de tiempo, no me lo podía creer. En mis 22 años en la universidad de Granada me ha resultado imposible encontrar ese tiempo continuado para el trabajo de campo, para salir de los tiempos definidos por la docencia, por los procesos de dirección de las tesis de mis doctorandas o de los Trabajos de investigación fin de máster y por supuesto de todo el trabajo invisible burocrático y de sostenimiento de procesos colegiados (tribunales de tesis, comisiones de plazas, reuniones de Departamentos, Juntas de Facultad, Institutos de investigación, comisiones de garantía interna de calidad de los títulos de grado y máster, etc.) de presentación de proyectos a diferentes convocatorias (investigación, innovación docente...) que marcan nuestras agendas de forma imperativa y urgente. Si además te propones trabajar en todos estos procesos poniendo ese *cuidado*, ese tiempo invisible y, sin embargo, imprescindible para sentirnos bien, para sostenernos... ¿sigo?

En nuestra disciplina sin trabajo de campo difícilmente hay escritura, lo que vivo con bastante ansiedad y no necesariamente desde una lógica productivista, sino porque cada vez valoro más la necesidad de tener tiempo para reflexionar sobre qué hacemos, cómo lo hacemos, con quién lo hacemos y para quiénes, un «pensamiento con cuidado» (Gregorio 2019). Tiempo para alentar procesos de investigación con *cuidado*, porque no

solo hemos de cuidar las relaciones en el campo, sino que es el cuidado el que produce esa relación desde la que nos situamos epistemológicamente como feministas (Gregorio, Pérez y Espinosa-Spínola 2020). Si bien, en lo que se refiere al ejercicio de la escritura científica se imponen las lógicas de la creciente mercantilización del conocimiento. ¿Para qué escribir una etnografía si lo que cuentan son los artículos publicados en las revistas de impacto JCR, Scopus? O incluso, ¿para qué escribir un libro como este, si los textos que incluye podrían tener mayor valor curricular si fuesen publicados en revistas situadas con elevados *ranking* de impacto? No es ningún misterio el negocio en el que se ha convertido la circulación mercantilizada de conocimientos, desde que hemos pasado a ser acreditadas y reconocidas académicamente por el número de citas en los *rankings* de impacto de revistas, fundamentalmente anglosajonas. Como señalan las editoras del monográfico «Embodied engagements: feminist ethnography at the crossing of knowledge production and representation» publicado en la revista *Women's Studies International Forum* en 2014, el neoliberalismo define las investigaciones en términos de eficiencia y utilidad, enfatizando proyectos macro, métodos cuantitativos de investigación (neopositivistas) y pensamiento basado en oposiciones binarias y jerárquicas, por lo que limita de esta forma las investigaciones etnográficas feministas situándolas en los márgenes. Hemos llegado a situaciones realmente surrealistas, por ejemplo con la lengua inglesa, que ha pasado a convertirse en la “lengua de la Ciencia”, una colega que escribe en euskera y es de las pocas especialistas en Antropología y Lengua me compartía el desmérito con el que se evaluaba su CV porque las revistas de su especialización no se encontraban entre las revistas consideradas de impacto, todas en lengua inglesa, cuando además, es relevante escribir en euskera por razones obvias tanto de índole científica como política. ¿Cómo frenar esta colonización que están sufriendo las ciencias sociales críticas? Escobar (2018) en su prólogo al libro «Prácticas otras de conocimiento(s): entre crisis, entre guerras» nos trae las preguntas que a su juicio “se hacen cada vez más acuciantes, aunque la academia “normal” no se dé aún por enterada de su importancia para la construcción del conocimiento: ¿Con quién, cómo y desde dónde pensamos? ¿Con qué propósitos? ¿Qué significa pensar con otros -con los activistas de los movimientos que producen sus propios conocimientos, con los subalternos, con los grupos sociales en resistencia- en vez de pensar solamente desde, y con, los cánones de las ciencias sociales, por críticas que éstas parezcan?” (2018: 9).

Este libro lo entendemos como una práctica de resistencia a los circuitos de validación del conocimiento científico señalados, pero también lo es, en su proceso de cocreación y por las problemáticas que se abordan en cada una de las contribuciones, cuestiones a las que me referiré a continuación. En primer lugar haré una breve mención al proceso de cocreación, para terminar presentando las secciones en las que se ha organizado el texto y cada una de las contribuciones que se incluyen en las mismas.

La concesión del programa de sabáticos de la Universidad de Granada en el curso 2018/19⁴ para la realización de una estancia de investigación en la Universidad Nacional de Bogotá por cuatro meses me permitió desubicarme de la cotidianidad académica que he descrito, cargada de urgencias y procesos burocráticos. Durante estos cuatro meses, pude pararme a leer, escribir y reflexionar sobre mis prácticas docentes y de investigación. Tomé conciencia de que en los últimos diez años en lo referente a mis aportes en investigación había estado totalmente volcada en el acompañamiento de procesos de investigación de mis estudiantes de posgrado. En 2010, se presentaron cuatro tesis doctorales que había dirigido, y desde entonces, estoy en una media constante de 8 tesis doctorales en curso bajo mi dirección, a las que se suman un número significativo de trabajos de investigación fin de máster⁵. Añadido a ello, el tiempo que dediqué a la gestión como directora del departamento y coordinadora del nuevo Grado en Antropología social imposibilitó mi posibilidad de realizar trabajo de campo propio. Sentía que, en parte, me había desconectado de la etnografía, las tesis doctorales que dirigía abordaban problemáticas muy diversas, desde el cáncer de mama, el derecho a la ciudad, las luchas y resistencias de las mujeres en diferentes contextos, las adopciones internacionales, las políticas de desarrollo, la transexualidad, los tecnofeminismos, la enfermedad mental o las lesbomaternidades. Aunque en todos ellos el análisis

4 La concesión de este programa no es fácil, en el curso que yo la solicité se requerían 3 tramos de investigación y haber ocupado un cargo de gestión académica durante 4 años, pero sobre todo no lo es, porque para cubrir tu docencia la universidad no dota de profesorado al Departamento, por lo que en última instancia la concesión, más allá de tus méritos, se deposita en la buena voluntad de l*s compañer*s, que son quienes aprueban tu solicitud de licencia docente. Aprovecho aquí para agradecer al profesorado de mi Departamento que aprobó mi licencia, así como a la Universidad Nacional de Bogotá quién me acogió y en particular a quién fue mi tutora académica, la profesora Mara Viveros Vigoya.

5 Desde ese mismo año 2010 suman 41, por tanto a una media de 4,1 por curso.

de la producción de desigualdades de género, clase, parentesco, extranjería vertebraba el análisis y, por tanto, entraban dentro de mi perspectiva teórica y política, sin embargo, no los sentía como propios, de la forma en la que vivimos la investigación etnográfica. El trabajo de campo etnográfico para mi tesis doctoral fue tan intenso relacionamente que aun sentía que tenía compromisos pendientes⁶. Mi ruptura epistemológica me hacía huir de metodologías extractivas de investigación y me costaba mucho acomodar los proyectos de investigación que nos interesaban a lógicas *vendibles*⁷ en las convocatorias competitivas de investigación. Ante la imposibilidad de desconectar de mi realidad y pensando epistemológicamente en relaciones de alianza con los “sujetos” de estudio no encontraba un camino por el que seguir, salvo la investigación del propio contexto en el que habitaba, las movilizaciones feministas en mi ciudad, mi propia universidad, mi barrio y la gentrificación a la que estaba siendo sometido, incluso mi hogar y mi particular forma de entender el parentesco. Desde que empecé en la investigación siempre había encadenado un proyecto de investigación del Plan Nacional con otro, pero en este momento sentía que había perdido el rumbo, me había salido o me habían expulsado de un camino, ¿quizás demasiado lineal? Necesitaba parar y pensar desde un lugar epistemológico, político y ético. Y fue en ese parar y analizar el camino andado lo que me llevó a concebir este libro. En diciembre del año 2018 delante de mi ordenador portátil mientras contemplaba ese cielo bogotano, siempre cargando nubes que amenazan tormenta y confinada en mi «habitación propia» ante la realidad convulsa que se vivía en las calles bogotanas⁸ y desprovista de otras responsabilidades domésticas y académicas, escribí

6 Véase el texto publicado en AIBR (Gregorio 2014) que había escrito a partir de lo que me (con)movió mi viaje a Vicente Noble, una de las localidades de República Dominicana donde había realizado mi trabajo de campo etnográfico en la década de los 90.

7 Tras varios intentos frustrados de solicitud de proyectos al Plan Nacional y al Plan autonómico de investigación, en donde todo parecía indicar que existían líneas prioritarias que dejaban fuera nuestros proyectos, en un contexto de escasa financiación de la investigación en Ciencias Sociales en el que primaba lo cuantitativo frente a lo cualitativo y en el que tu cualificación se medía sobre todo en artículos publicados en revistas indexadas en JCR.

8 En los meses de mi estancia de investigación se había decretado un paro universitario en todo el país que no parecía tener fecha de finalización y la brutal represión policial de las Universidades colombianas hacía poco recomendable mi presencia en el campus de la Universidad Nacional por lo que tuve que hacer la mayor parte de mi trabajo en la

el siguiente correo electrónico, el 12 de diciembre de 2018 a un grupo de investigadoras a quienes había dirigido sus trabajos de investigación:

“Querid*s colegas

Aunque a algunas de vosotr*s os he visto o nos hemos escrito en los últimos días y os había anunciado que os propondría hacer parte de un proyecto de publicación, a otras aun no os he comentado nada, porque el proyecto se está gestando en mi estancia de investigación en Bogotá y a otras, como en el caso de Maria Rodriño le perdí la pista (así que no sé si mantengas la misma dirección @mail). En cualquier caso más cerca o más lejos geográficamente y más cerca o más lejos de procesos de investigación formáis parte del proyecto que os relato en documento adjunto.

Ojalá que os guste y os animéis a participar. Me hace mucha ilusión construir este libro juntas. La idea sería tomarnos todo el año próximo 2019 para escribir los textos y pensar en su publicación para finales de año o 2020. En este tiempo buscaré una editorial con amplia difusión.

Un fuerte abrazo y espero que todo les esté yendo bonito, quedo atenta a sus comentarios.”

El documento adjunto se encabezaba con un título “Publicación de un libro sobre metodologías feministas de investigación: etnografías feministas” en el que se lanzaban tres títulos, explicando entre paréntesis “por definir, se admiten sugerencias pero podrían funcionar”. Los títulos eran los siguientes: *A vueltas con la etnografía feminista*, *Explorar desde una etnografía feminista* y *Restituyendo saberes y prácticas de investigación: La etnografía feminista* y explicaba en otro apartado *cómo surge esta propuesta y porqué*:

Comencé a dirigir trabajos de investigación de Postgrado (DEA, Máster y Doctorado) en el marco de la academia en el año 1998 aparejado a mi ingreso en la UGR en el curso 1998/99, desde entonces esta tarea me ha enfrentado a importantes desafíos, plagados de satisfacciones, también tensiones y conflictos en los que he aprendido mucho. He vivido estos procesos de forma intensa, emocionalmente hablando, como no puedo entender de otra forma la investigación que se construye en (co)relación y con “cuidado” así detrás de cada trabajo hay una intrahistoria más allá del resultado en “sí” de la investigación que en algunos casos la seguimos construyendo.

Tener la posibilidad de “parar” aprovechando que la Universidad me ha liberado este curso (2018/2019) de docencia me ha llevado a revisar (revivir) algunos de estos

habitación que había alquilado. No quiero dejar de agradecer a mi arrendador, Nicolás, la generosidad, con la que me permitió hacer uso del salón de su casa.

procesos y sus aportaciones en relación con la que es una de mis preocupaciones teóricas (las metodologías de investigación). Y ello me ha llevado a dibujar y visualizar un posible libro en el que reunir vuestras aportaciones metodológicas que considero muy valiosas para seguir alimentando discusiones metodológicas, al tiempo que poder disponer de un buen material docente y de investigación.

Es por ello que para construir este libro he pensado en las aportaciones de trabajos de investigación que he dirigido, bien sea de Máster o doctorado, que a mi modo de ver han realizado aportaciones metodológicas relevantes desde un enfoque feminista y que podría situar en diferentes ángulos que explico a continuación.

En el siguiente apartado del documento incluía una propuesta de estructura en la que situaba las diferentes contribuciones. En una primera sección situaba las contribuciones que a mi modo de ver suponían innovaciones metodológicas en lo que se refiere a cómo exponer los resultados de nuestros procesos de investigación, la titulaba *Escribir, narrar las historias y reivindicaciones en otros formatos diferentes a la escritura* y estaba reservada a aquellos trabajos de investigación que habían ido más allá de la escritura para narrar los procesos de investigación, utilizando formatos audiovisuales, fotografías, arpilleras y un herbario. Las autoras que incluía en esta sección contestaron con entusiasmo a la propuesta y lograron escribir sus textos, salvo María Sagrista⁹ con quien mantuve una reunión por Skype para hablar sobre su contribución, pero a quien finalmente perdí la pista en sus cambios de residencia entre Nueva Zelanda, Indonesia y Vietnam, el nacimiento de su hija y la pandemia de la covid_19.

En una segunda sección situaba los textos escritos *desde una experiencia encarnada, autoetnográfica, en los que las barreras entre el “yo” y el “otr” se diluyen, pues la fuente de conocimiento es la experiencia propia, el saber*

9 Dirigí su trabajo de fin de máster que llevó por título «Local solutions to the High Level of violence against women Accused of Sorcery and Witchcraft in the Highlands of Papua New Guinea» (Sagrista 2015). María en su proceso de investigación realizó un documental para denunciar las violencias cometidas hacia las mujeres que son acusadas de brujería en Papúa Nueva Guinea en el marco del proyecto ‘Stop Sorcery Violence in PNG The State, Society and Governance in Melanesia Program, at the National Australian University. www.stopsorceryviolence.org.

desde el propio cuerpo (emocional). Todas las autoras culminaron sus textos salvo Elisa Caballero, que a pesar de su entusiasmo inicial y su deseo firme de escribir finalmente declinó, porque estaba en otro momento de su vida y le costaba enfrentarse de nuevo con la temática de su investigación de fin de máster GEMMA¹⁰.

La tercera sección, la pensaba para aquellas *Etnografías colaborativas y activistas...Pienso en los trabajos etnográficos realizados con nuestr*s «sujetos epistémicos» en tanto formamos parte de los colectivos con los que realizamos nuestras tesis doctorales*. Todas las autoras consiguieron concluir sus textos, aun con ritmos muy dispares. La pandemia, sin duda nos afectó a todas, a nuestros ánimos y ritmos de escritura, pero en esa sección especialmente, dadas las condiciones de inestabilidad laboral de todas las autoras.

Una cuarta sección en la que proponía incluir aquellas *Historias de vida/ Narrativas que parten de un «yo» y una «otra», aunque también se difuminan esos límites desde habitar lugares comunes, «habitar», incorporar nuestras etnografías. Estoy pensando sobre todo en el devenir en los procesos de investigación, en ese devenir desde nuestras posiciones que se van situando en el trabajo de campo*. Había observado, en los procesos de dirección de las investigaciones, cómo la producción de intersubjetividad en la inmersión en el trabajo de campo había ido situando a las investigadoras en *posiciones inesperadas*; fue el caso de Ana Alcázar-Campos en su trabajo de campo en Cuba como “turista”¹¹ o de María Espinosa-Spínola como “trabajadora social” en su relación con los niños de la calle en México¹² o de Doris Quiñimil¹³, cuando su proceso de investigación sobre el aborto en mujeres jóvenes mapuche en Santiago de Chile le conectó con su origen mapuche; algo quizás más sutil le pasó también a Arrate Gutiérrez y a Paula Pérez Sanz, como ellas nos explican en sus contribuciones a este volumen y a Andrea G. Rojas que había trabajado sobre

10 Presentó su trabajo de fin de máster «Violencias médicas hardcore, duelo y cuidados: una autoetnografía feminista desde el dolor» (Caballero 2018) en el que desde una mirada feminista escribió sobre la vivencia de la muerte prematura de su padre, desde su posición de género y parentesco.

11 Alcázar-Campos (2010).

12 Espinosa-Spínola (2010).

13 Quiñimil (2012).

una construcción de la maternidad como contribución a los procesos de paz¹⁴ y las *maternidades comunitarias* en Colombia y ahora vivía su proceso de maternidad o quizás le pasará a Jesús Martínez Sevilla desde su acercamiento a la salud mental¹⁵. No sabremos, al menos en este volumen, de esos procesos de intersubjetividad, ni de Andrea G. Rojas, ni de Jesús M. Sevilla, porque finalmente declinaron su participación, porque no se encontraban preparadas para reflexionar sobre esos procesos en la fase en la que se encontraban sus trabajos de investigación. Esta ha sido la sección más *indisciplinada*, porque además de Andrea y Jesús, mis propuestas no resultaron en el caso de Ana Alcázar-Campos, ni en el de María Espinosa-Spínola, con un recorrido más largo en sus trayectorias investigadoras y quiénes quisieron elegir sus propias contribuciones a este libro. Tampoco resultó mi propuesta, de que junto con Herminia González, en coautoría o de manera independiente escribiesen sus recorridos por la etnografía feminista. María quería escribir sobre el dolor desde sus experiencias de campo en contextos de *sufrimiento social*, abordaje que me resultaba igualmente interesante para esta obra. Ana Alcázar-Campos y Herminia González por su parte también tomaron un camino genealógico desde la etnografía feminista, la primera, desde sus tránsitos por dos disciplinas, el trabajo social y la antropología y por dos caminos profesionales (la academia y la intervención social feminista), la segunda, desde su situacionalidad transnacional a partir del lugar que ha ocupado el *cuidado* en nuestros itinerarios de investigación compartidos.

Como explicaba en mi invitación a participar en este proyecto, las destinatarias eran investigadoras cuyos procesos de realización de sus tesis doctorales o trabajos de fin de máster había dirigido hasta el año 2018, si bien, como el proceso de construcción de esta obra se dilató finalmente un año más de lo previsto, esta circunstancia me dio la oportunidad de incluir a cuatro autoras más, con las que inicialmente no había contado. En esta fase entraron Laura Sánchez Mera, quién presentó su trabajo de investigación de fin de máster en septiembre del año 2019 y cuyo acercamiento

14 Presentó su trabajo de fin de máster en el año 2010 con el título «Resignificar las prácticas maternas como función social y colectiva: Una estrategia de no violencia» (González Rojas 2010).

15 Presentó su trabajo de fin de máster en el año 2018 con el título «Diferencias de género presentes en el discurso de pacientes del Hospital de Día de Salud Mental de Granada» (Martínez Sevilla 2018).

autoetnográfico me parecía muy interesante por la centralidad que en su análisis tomaba la clase social y el agro extremeño, Amets Sues a quién había dirigido su tesis presentada en 2016 y venía realizando un aporte significativo desde epistemologías trans y *queer* como militante del movimiento por la despatologización de la transexualidad y Esperanza Jorge e Inma Antolínez, que aun no habiendo dirigido sus tesis doctorales, me dieron la oportunidad de conocer en profundidad su trabajo de investigación con mujeres víctimas de trata en los pasos transfronterizos del continente africano y cuyo texto audiovisual venía a llenar el vacío que dejaba María Sagrista.

Desde el último proyecto de investigación que había dirigido¹⁶ seguía muy interesada en pensar los aportes de una mirada feminista al método etnográfico, interés que ya había plasmado en mi trabajo titulado «Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: representación y relaciones de poder», publicado en AIBR en 2006¹⁷, texto que será profusamente citado por algunas de las autoras de este libro, dado que será su lectura la que les lleve a cuestionar algunos de sus referentes teóricos y metodológicos. El proyecto mencionado alimentó un debate¹⁸, que aún continúa en el grupo de investigación que dirijo en la Universidad de Granada y al que pertenecen la mayor parte de las autoras de este libro¹⁹. Este interés creciente por las etnografías feministas tuvo su eco en diferentes simposios que organicé junto con Ana Alcázar-Campos en el I y II Congreso de Antropología de AIBR y junto con Paula Pérez Sanz

16 FEM 2009-10982 “Etnografiando prácticas de resistencia. Escenarios, eventos y narrativas en la construcción de ciudadanía” del Plan Nacional de I+D+i.

17 Este artículo lo escribo a partir del trabajo inédito que realicé para la preparación de mi proyecto docente de “Antropología del género” para mi oposición de titularidad en el año 2002.

18 Véase el simposio propuesto en el marco del XII Congreso de Antropología organizado por la FAAEE en León con el título “Etnografiando resistencias”. Las autoras tras situar el momento de la antropología social en las diferentes comunidades autónomas del Estado español, expresan el objetivo de su propuesta: ... *repasar, pensar y repensar la etnografía, rescatando y poniendo en valor su dimensión más crítica y emancipadora; su vertiente más vivencial y experimental; su valor como práctica de resistencia* (Hernández, Gregorio y Apaolaza 2011).

19 SEJ-430 “Otras. Perspectivas Feministas en Investigación social” <https://wpd.ugr.es/~pfis/wordpress/>

<https://lanochedelosinvestigadores.fundaciondescubre.es/actividades/que-es-eso-de-la-investigacion-feminista-mirando-al-grupo-de-investigacion-sej430-ot>

en el IV²⁰ y que vivimos con pasión y entusiasmo. Aún recuerdo las salas en las que se desarrollaron estos simposios y el interés que suscitaron las diferentes intervenciones. Fruto de estos diálogos y del interés que despertaron las aportaciones, junto con las participantes del I y II Simposio pensamos en la posibilidad de publicar los textos en diferentes monográficos de revistas, para lo que escribimos a las diferentes participantes: “Queridas colegas, como hemos tenido ocasión de comentar con algunas de vosotras, nos gustaría dar forma a diferentes contribuciones en relación con el eje de discusión que ha articulado los trabajos presentados en las dos ediciones de simposio que coordinamos en el marco de las ediciones I y II del Congreso de AIBR, con el título «Sobre las posibles maneras de practicar una etnografía feminista». Nuestra intención es traer el debate planteado a finales de los 80 en la academia americana con los trabajos de Stacey (1988) y de Abu-Lughod (1990) acerca de si ¿hay una etnografía feminista?” (8/12/2016). En ese momento no terminamos de ver la pertinencia de un libro, por la prioridad que tenían las publicaciones en revistas indexadas en las carreras académicas de las participantes, muchas de ellas jóvenes asediadas por la necesidad de artículos JCR y Scopus para sus acreditaciones de la ANECA, por lo que al ser muchas las contribuciones las dividimos en tres posibles problemáticas, una primera que abordase el debate epistemológico acerca de si “¿Existe o nos reconocemos en una etnografía feminista?”, o, ¿qué es esto de la etnografía feminista?, una segunda, sobre las dimensiones emocionales, el cuerpo y la intimidad de la etnógrafa durante su trabajo de campo “Etnógrafas en el campo: Cuerpos, intimidad y emociones” y una tercera en relación con las experiencias desde las que practicamos, habitamos y nos situamos en nuestras etnografías “Epistemologías

20 En la I y II edición de los Congresos organizados por AIBR, respectivamente en Madrid en 2015 y en Barcelona en 2016, propondremos los simposios titulados “Sobre las posibles maneras de practicar una etnografía feminista I y II”, al objeto de retomar, lo que a nuestro juicio, constituye una discusión pendiente: “Nuestra intención en este panel es seguir activando la discusión que ya iniciamos en el Congreso de AIBR de julio de 2015, con una propuesta de igual título, al objeto de traer el debate planteado a finales de los 80 en la academia americana con los trabajos de Stacey (1988) y de Abu-Lughod (1990) acerca de si ¿hay una etnografía feminista?”. En la IV edición de este mismo congreso, celebrada en Granada en 2018, nuestro simposio llevará el título “El lugar de las emociones en la etnografía” al objeto de seguir explorando *las dimensiones emocionales de nuestro trabajo etnográfico y su papel en la construcción del conocimiento antropológico*.

feministas: práctica etnográfica y política”. A su vez, pensamos que tendría sentido hacer las propuestas a una revista latinoamericana de antropología, porque en estos diálogos sobre metodologías habían participado Susana Rostagnol de la Universidad de la República de Uruguay y Martha Patricia Castañeda de la Universidad Autónoma de México, así como a una revista española de antropología social y a una tercera revista del campo de los estudios feministas. Finalmente conseguimos la aceptación de dos de nuestras propuestas, una de ellas como sección monográfica en la revista colombiana *Antípoda* y otra en la sección de “Temas Emergentes” de la española *Disparidades. Revista de Antropología social*. Para la primera revista pensamos en aquellos trabajos sobre *Etnógrafas en el campo: Cuerpos, intimidación y emociones* y se encargó Susana Rostagnol invitando a su vez a otras dos antropólogas a coordinar junto con ella el monográfico²¹ y para la segunda, yo asumí la coordinación, quedándonos una tercera que coordinaría Ana Alcázar-Campos y que enviamos a varias convocatorias, pero no se aceptó. Finalmente, la propuesta de libro se gesta, como ya he comentado, en mi estancia de investigación en Bogotá, en tanto me posibilita dar un lugar prioritario a la escritura sobre el trabajo realizado en colaboración con todas las autoras que tejemos este texto.

Llegar hasta aquí ha sido un proceso más dilatado en el tiempo de lo previsto inicialmente, los diez meses que nos dimos para la escritura de los textos se convirtieron finalmente en 24 meses para algunas de sus autoras. Quise ser flexible con los tiempos porque la pandemia nos colocó en situaciones complejas y dolorosas, vivimos pérdidas de familiares, alejamientos de nuestros seres queridos, precariedad, sobrecarga de trabajo y responsabilidades relacionadas con los cuidados, bloqueos emocionales y desentusiasmo ante un futuro incierto. Quería cuidar el proceso, las relaciones con las autoras desde el afecto, el reconocimiento y el rigor académico, y cuidar siempre implica un tiempo y una dedicación muy intangible que

21 Véase en <https://revistas.uniandes.edu.co/toc/antipoda/35>; por lógicas que vivimos con opacidad los textos que presentamos quienes habíamos participado en los simposios mencionados fueron desestimados, algunos en la primera criba y otros en la fase de evaluación de pares. Aunque el resultado final nos hace pensar que se priorizaron textos que tenían conexión con el contexto colombiano y con otras genealogías de conocimientos. Estos textos fueron aceptados posteriormente en la revista chilena *INVI* (Pérez Sanz y Gregorio Gil 2020) y en la revista brasileña *Estudos Feministas* (Martínez-Pozo 2020), el tercero que presentamos, el de Espinosa-Spínola sobre el dolor en el trabajo de campo, se trae a este volumen.

se fuga de los tiempos que nos marcan lógicas productivas, de esa tiranía del “tiempo laboral” (Gregorio y Álvarez 2012). Los textos fueron tejidos y destejidos en algunos casos hasta en cuatro y cinco ocasiones. El deseo de aprender en el proceso por parte de todas las autoras, de hacer parte de una obra colectiva junto al valor dado a mi mirada afectuosa, minuciosa y rigurosa, ha contribuido a que hayamos llegado hasta aquí afianzando nuestra relación de respeto y cercanía, en algunos casos apenas existente y en otros de profunda amistad. El conjunto, por tanto, es más que una suma de contribuciones articuladas, con este libro hacemos comunidad. No importa cómo la llamemos, porque si optamos por un nombre u otro seguro que alguna quedara fuera, no todas las autoras se han formado o son docentes en el GEMMA, tampoco todas pertenecen al grupo de investigación “Otras” y aunque la influencia de mi magisterio es importante porque todas ellas han pasado por mis asignaturas en sus estudios de grado o posgrado las genealogías de conocimientos de cada una de las autoras son diversas y mestizas, así como sus localizaciones geopolíticas. Construimos comunidad, agrandando esa *colcha de retazos* con la que representaba la etnografía feminista en mi trabajo titulado «Explorar las posibilidades y potencialidades de una etnografía feminista» (Gregorio 2019) en la que escribimos desde nuestras “posiciones estratégicas de resistencia a prácticas académicas androcéntricas, clasistas, sexistas y coloniales” y con la que nos “arropamos colectivamente desde espacios epistémicos otros, al tiempo que producimos “multiplicidad de conocimientos diversos, mestizos y subalternos” mediante los que “escribir, narrar, testimoniar y actuar con un pensamiento con cuidado” (2019: 3–4). Compartimos posiciones epistemológicas, en la pluralidad de comprensión del sujeto político en la que se inscribe el feminismo, pero y sobre todo, compartimos un ejercicio reflexivo constante desde el que nos interrogamos sobre nuestras prácticas de investigación, nuestras formas de practicar y escribir etnografía. Y ha sido ese ejercicio, de escucha e interrogación constante el que nos ha permitido llegar hasta aquí, porque aunque el tejido ya lo consideramos preparado para ser expuesto y usado, el ejercicio realizado de destejer para volver a tejer no siempre es una tarea grata, que en ocasiones puede erosionar, incluso romper lo que hay detrás de toda obra construida en común, la relación, si no se hace desde una ética de cuidado. Hubo momentos difíciles con algunos textos, porque no llegaban en el tiempo establecido, porque requerían una nueva estructuración para enfatizar en las dimensiones metodológicas y clarificar mejor las potencialidades, incorporar

la reflexividad, porque requerían acortar o ensanchar, pero finalmente lo conseguimos.

“Buenos días Carmen:

Por fin, como bien dices, lo hemos conseguido. Gracias por tus palabras, también yo creo que el resultado es un texto que interpela y sobre todo, que transmite lo que para mí significa la etnografía y que tú siempre has sabido ver. Sobre lo de reescribir el texto, también yo me siento incómoda, pero creo que es la forma en la que una puede interiorizar esa manera tan situada de escribir, y habitar la etnografía, de lo que perseguimos a partir de nuestros textos y en nuestras investigaciones. Incorporar lo que nos has enseñado que es la etnografía feminista. Y aunque en un primer momento, la sensación fue de invasión, es cierto que como te he comentado, creo que es necesaria para incorporar esa escritura y todo lo que implica este posicionamiento metodológico y epistemológico. Por lo que te doy de nuevo las gracias, de verdad Carmen. También agradecerte y creo que forma parte de esta manera de entender la etnografía, que has sido paciente, cuidadosa, cercana, minuciosa, exigente... je, je... No menos importante... todo lo aprendido de este desafío, juntas...en todos los sentidos”.

“Hola preciosa

Hoy por fin me “obligué” a ponerme con el texto para tu libro y creo que conseguí darle el enfoque que proponías, ya me dices si te parece bien. Al final, gracias a tu tenacidad, tozudez dirían otros, je, je, creo que ha quedado algo chulo y que tiene sentido con la idea del libro, muchas gracias, como siempre, por llevarme más allá. Estos últimos tiempos no han sido propicios para mí a la hora de hallar la calma y la serenidad para pararme y escribir, siento las dilaciones que eso ha podido suponer. Ahora encaro este texto con alegría y amor y creo que eso se nota”.

“Gracias Carmen por la devolución,

Te confieso que algunos comentarios me han sacado una sonrisa, al pensar que eran profundamente acertados y como no me había dado cuenta...Le has dedicado mucho cariño y tiempo...Lo trabajaré en cuanto tenga ratos, espero poder devolvértelo pronto”.

Han sido algunos de esos mensajes intercambiados en el tejer y destejer, ir y venir de los textos. Esto es solo una pequeña muestra del proceso de ensamblaje de este libro, de ese trabajo invisible intelectual pero también emocional de todas las autoras que hay detrás de este libro.

El libro ha quedado articulado en cuatro secciones manteniendo prácticamente los ejes de discusión con los que inicialmente organizamos las diferentes contribuciones, matizando alguno de sus títulos que quedan finalmente: (I) *Reescribir. Rasgar silencios, testimoniar y narrar* (II) *Autoetnografía. Escribir desde la experiencia encarnada* (III) *Coescritura. Etnografías colaborativas y activistas* (IV) *(In)corporar la etnografía en el tránsito por lugares comunes*. A modo de epílogo cerramos el libro con la contribución de Herminia Gonzálvez, *Habitar la academia con mucho cuidado: origen y continuidad de una genealogía feminista*, dado que los temas que aborda, el cuidado como el reconocimiento de nuestras genealogías, constituyen señas de identidad que atraviesan la práctica investigadora feminista de tod*s l*s autor*s.

En la sección **(I) Reescribir. Rasgar silencios, testimoniar y narrar**, incluimos aquellos trabajos que se proponen restituir saberes en contextos y realidades muy diferentes, denunciando con ello órdenes de poder y violencias de género. La trata de seres humanos con fines de explotación sexual, los desplazamientos producto de la guerra en Colombia, la desvalorización de los saberes feminizados del mundo gallego rural y los mandatos religiosos y el control de la institución eclesiástica sobre la vida de las mujeres en Gangi (Italia), son problemáticas que movilizan a sus autoras desarrollando diferentes prácticas de investigación comprometidas. Sus investigaciones devienen en procesos participativos y dialógicos que hacen emerger lo negado, silenciado, bien sea por órdenes de poder y representación que invisibilizan lo subalterno y feminizado o porque poner *palabras* a los hechos vividos duele, o incluso, puede poner en peligro la vida. La palabra no siempre es un canal de comunicación para hacer emerger lo negado, para denunciar las violencias y por eso las autoras desde un acercamiento respetuoso, empático y cuidadoso exploran otros modos de expresión. Las participantes en estos procesos de investigación se convierten en cocreadoras de las narraciones, reescribiendo colectivamente sus vivencias, al tiempo que como coautoras crean espacios epistémicos de contestación y resistencia a prácticas académicas androcéntricas, clasistas, sexistas y coloniales que privilegian el discurso y el texto escrito (Gregorio 2019). Esperanza Jorge e Inmaculada Antolínez producirán el documental, «Irioweniasi. El hilo de la luna», “faro narrativo” a partir del trabajo que hacen con las mujeres en situación de trata; Melissa Chacón, hará uso de la cámara fotográfica para hacer emerger las “geografías emocionales” de mujeres jóvenes desplazadas durante el conflicto armado colombiano;

Ana Fernández mediante un herbario recuperará y valorizará los saberes de las mujeres gallegas y María Viñolo mediante el bordado colectivo hará emerger las narrativas de soledad de mujeres mayores que viven en una localidad en las montañas sicilianas (Gangi).

Jorge y Antolínez parten de la imposibilidad de narración, del silencio de las mujeres en situación de trata a consecuencia de los que denominan “condicionantes del discurso” y por ello de la necesidad de romper ese silencio, pues de lo contrario no podrán ser protegidas si no son reconocidas por el derecho internacional como “víctimas de trata”. Pero ¿cómo hacerlo de forma sensible, sin producir nuevas violencias o revictimizaciones? ¿Cómo construir una metodología para el acompañamiento en la ruptura de silencios? Las autoras, como indican en su texto, hacen una apuesta epistemológica y política por el establecimiento de un proceso “relacional y dialógico que supere las dominaciones y violencias”. Sus conversaciones, testimonios y relatos están presididas por el “ethos del cuidado” (Gregorio 2019: 5). Y ese *ethos* pasa por la construcción de lugares propios en cada momento, facilitando la producción de “narrativas creativas asilvestradas”, unas “metodología orfebre”, que se despoja del corsé único de la expresión verbal y es sensible a los diferentes lenguajes y procesos que viven las mujeres. Las autoras crean un “almacén encarnado” de narrativas (Jorge y Antolínez 2018) que analizan el mundo desde el lugar y la emoción privilegiada del cuerpo vivido. De ese almacén saldrán los hilos con los que tejerán el documental, también los sonidos de las violencias y resistencias de las mujeres, mapa sonoro y faro narrativo accionado para propagar un “grito colectivo”.

Melissa Chacón a partir de su situacionalidad como emigrante privilegiada en Europa, se cuestiona dolorosamente “la anestesia emocional” en la que había vivido en un país en donde los efectos de una larga guerra se viven cotidianamente. En su texto conecta la memoria emocional con la fotografía y coconstruye las geografías emocionales de los desplazamientos internos de un grupo de mujeres víctimas del conflicto armado en Colombia en un intento de comprender esas “políticas de guerra” que violentan los cuerpos y las subjetividades de las mujeres. Las participantes en su investigación y ella misma hacen parte activa de un proceso constituido por “cuerpos sentí-pensantes”, desestabilizando desde una ética del cuidado relaciones de poder habituales en las prácticas de investigación académica. Al tiempo, mediante la fotografía participativa abre un espacio activo y creativo, que revirtió la relación de poder de la fotografía

documental tradicional entre la/el fotógrafa/o y su sujeta/o de representación.

Ana Fernández reflexiona sobre el valor metodológico que tiene compartir nuestros procesos de investigación habitando el lenguaje de la poesía, *os meighallos* (hechizos) y sus invocaciones, en el contexto de una genealogía de conocimientos subalternos. Su investigación es un ejercicio ante la desmemoria impuesta por la colonización cultural y las violencias epistémicas desarrollado en conversación con las mujeres mayores de su aldea (parroquia de Santa Cristina de Fecha). Como resultado de ese proceso elaboró un herbario, poesía en acción que recoge poemas, remedios y plantas medicinales, como una forma de devolver lo compartido y materializar el agradecimiento. Como indica la autora este herbario fue “desde el comienzo un acto de amor, el más radical que pude escribir”. Su pretensión no es representarlas ni mediar por ellas, muy al contrario, ella trata de evitar caer en formas de apropiación desde el discurso académico feminista bajo las que, siguiendo a Spivak (2009: 53,58) “el invocado sujeto oprimido aparece hablando, actuando y sabiendo en beneficio de sus “ventrilocuxs””. La voz que narra en poemas, es la “voz del desarraigo, la consecuencia de las violencias provocadas por los cercamientos sobre *a miña cultura, sobre a miña lingua* [lengua] *e sobre min mesma* [mí misma]”.

Será mediante el bordado colectivo cómo **María Viñolo** privilegie los saberes de las mujeres denostados por su asociación con lo doméstico, la feminidad, lo vacío u ornamental reformulando el tejido creado con aguja e hilos. Desde sus propuestas metodológicas que toman el hacer textil como narrativa y escritura se pregunta, ¿cómo hacer para valorar estos espacios de producción de las mujeres sin caer en los binarismos de género y su elogio de la diferencia (Darcy de Oliveira 1991)? ¿Cómo hacer para visibilizar el valor de estos saberes y prácticas feminizadas desde una perspectiva no esencialista? Para ello se sirve del concepto de “esencialismo estratégico” de Spivak (1985) y nos propone el tejido como una narrativa muy potente desde su poder figurativo que evoca la memoria colectiva plasmando tanto la cotidianidad como los eventos históricos. Pero además *estar y acompañar* estos espacios de bordado colectivo conecta acción e interpretación, bordar con otras, deviene etnografía, la entreteje (Pérez-Bustos y Chocontá 2018). María Viñolo nos narra el proceso de bordado colectivo mediante el que las participantes transmutaron su cotidianidad en reflexión y empoderamiento y dieron un soporte artístico e innovador a su condición misteriosa, poco escuchada.

En la sección **(II) Autoetnografía. Escribir desde la experiencia encarnada** se incluyen textos escritos desde un yo situado (Haraway 1991) en los que la vivencia encarnada de sus autoras se constituye en fuente de conocimiento y también “encuentro político” situado históricamente (Okely 1992, citado en Gregorio 2006: 33). La politización de nuestros cuerpos, géneros, razas, clases y sexualidades nos abre un campo amplio de posibilidades en la producción de un conocimiento teórico sólido y sostenido empíricamente desde nuestras intersubjetividades emocionales (Gregorio 2006). Pero la opción por la autoetnografía como apuesta por la defensa de lo personal y vulnerable en tanto que teórico y político (Okely 1992, citado en Gregorio 2006) no ha sido un camino sencillo para sus autoras, bien sea porque la interiorización del positivismo nos sigue convirtiendo en sospechosas cuando traemos las subjetividades como formas legítimas de conocimiento o porque nos exponemos desde nuestras intimidades encarnadas. Pero me atrevería a decir que para las autoras que escriben esta sección abrazar la autoetnografía finalmente ha tenido un efecto sanador, constituyéndose en un ejercicio teórico y político de resistencia, empoderamiento y denuncia. María Alonso se interroga e interroga a la “Ciencia” desde su situacionalidad lésbica y feminista, Ana Álvarez y Victoria Fernández interpelan al saber médico heteronormativo habitando su cotidianidad desde sus diagnósticos y estrategias de resistencia y contestación. Por su parte, Laura Sánchez Mera politiza de forma descarnada el dolor, el miedo y la vergüenza de clase, como herramienta de contestación a un sistema clasista, sexista y colonial.

María Alonso nos explica en su texto qué interrogantes y emociones le fueron llevando en su investigación a la adopción de un enfoque autoetnográfico (Alonso 2018). El miedo y la vergüenza que le generaban sus conflictos epistemológicos y éticos se constituyeron en fuente de conocimiento que le permitió mirar de cara, sin vergüenza, a esa Ciencia, con mayúsculas. El ejercicio de identificación desde su experiencia encarnada de las relaciones de poder desde las que se expresan los mandatos de neutralidad y objetividad implicaba un ejercicio de deconstrucción de la comprensión de lo científico. María terminó creyendo en la validez de su objeto de estudio, ¿las relaciones de poder en parejas sin hombres?; en la legitimidad del sujeto de enunciación lesbiano, ¿homofobia interiorizada?; en la necesaria disolución de un “ellas” a las que estudiar y un “nosotras”, las científicas, y todo ello le fue llevando a una metodología autoetnográfica, no carente de nuevos interrogantes. “¿Cómo iba a hacer un trabajo

considerado científico -universal, neutro y objetivo- presentando una autobiografía que es personal, subjetiva y parcial? Pero ¿las autobiografías no las escriben personas con vidas relevantes? ¿Qué podía importar a nadie lo que pudiera contar yo acerca de mi vida?”, pero además en el propio ejercicio autoetnográfico, ¿qué ocurre cuando en el campo se pone en riesgo o duda ese “nosotras”? ¿Cómo hacer para que el lenguaje accesible no sea considerado un trabajo científico?

En el caso de **Ana Álvarez** la construcción de un autorrelato, desde su experiencia vital y su propio cuerpo toma relación con la urgencia de contestar a visiones homogeneizantes y patologizantes de la ansiedad generalizada. Necesitamos preguntarnos sobre el diagnóstico de la ansiedad como patología asociada a la generación *millenium*, historizarlo y situarlo en claves de género y hegemonía de la noción capitalista de felicidad. Su escritura autoetnográfica partirá de la realización de su itinerario corporal (Esteban 2007) un ejercicio de evocación por la memoria del cuerpo (del Valle 2006), pero también de exposición a situaciones, conversaciones y lugares. Narrarse a una misma y plasmar emociones, deseos, el dolor, será para Ana Álvarez un acto movilizador de vulnerabilidades, y como tal, un acto de resistencia. Pero también su ejercicio de mostrarse como un sujeto vulnerable le lleva a proponer la deconstrucción de la noción de *valentía* asociada a lo masculino, precisamente a la idea de fuerza, racionalidad, autosuficiencia e invulnerabilidad. Frente a concepciones universalistas del bienestar o del cuerpo como algo prescindible a nuestra supuesta esencia, con su ejercicio autoetnográfico Ana pretende traer otras subjetividades en su relación con las nociones de *fracaso* y *felicidad*, abrir una puerta a otras posibilidades de sentir y habitar el cuerpo contemplando el fracaso, no como parte de camino al éxito, sino como un lugar desde el que posicionarse y existir. Y es desde aquí, desde donde propone *encarnar la etnografía* para “que no nos narren desde fuera” y desde esta vulnerabilidad resistir.

También la experiencia de la enfermedad es lo que se lleva a **Victoria Fernández** a escribir desde lo propio, a realizar un ejercicio de objetivación desde su experiencia. Sin embargo, como ella misma reconoce, escribir desde su lugar de enunciación como paciente cancerosa no es algo que le resulte cómodo, pero lo acoge como práctica de resistencia científica para dejar de habitar “un espacio yuxtapuesto y periférico al oficial-normativo” y escribir de forma singularizada y honesta. Victoria nos trae sus *saberes experienciales* acumulados desde que “habita el lado oscuro de la vida” (Sontag 2008) para desmontar los discursos de autoridad, tanto en

la academia como en el hospital que producen sufrimiento al convertir a las personas en «sujeto de estudio» sin voz, y/o un «cuerpo enfermo» sin capacidad de autorrepresentación. Encuentra en la escritura autoetnográfica la restitución de esos saberes experienciales. Su proceso de enfermedad se entrelaza con su proceso de investigación hasta reconocerse como enferma desde un ejercicio de contestación y reapropiación del significado de cuerpo enfermo definido por la biomedicina.

Laura Sánchez Mera desde su posición de género, clase y ruralidad nos recuerda que la clase social no puede ser olvidada, no solo como categoría analítica en una teoría feminista interseccional, sino como vivencia encarnada que emerge en contextos supuestamente igualitarios como el académico. Siguiendo a Esteban (2004) se sitúa desde una antropología somática y vulnerable y por ello en su investigación²² eleva sus experiencias dolorosas y emociones encarnadas como parte de la clase trabajadora en el contexto del campo extremeño, al terreno de lo político y lo teórico. El sentido de su historia encarnada lo tiene en tanto se propone denunciar a partir de su experiencia historias e identidades colectivas. Como ella misma expresa su ejercicio autoetnográfico es una denuncia a la explotación laboral de las mujeres en las fábricas de envasado en Extremadura y una denuncia a un feminismo intencionalmente ciego a la clase, así como a otras claves de opresión distintas al género.

En esta sección bajo el título **(III) Coescritura. Etnografías colaborativas y activistas** se incluyen los trabajos cuy*s autor*s viven de forma entrelazada su investigación con su activismo, como señala Martínez-Pozo “la investigación es la propia experiencia (Egaña 2015) y la investigadora es la propia investigación (Berná 2011)”. En todos los casos sus investigaciones se realizan con los movimientos de los que hacían parte antes de iniciar sus investigaciones académicas, en el caso de García López con el feminismo antiespecista, en el de Martínez-Pozo con los transfeminismos, en el de Mendoza Albalat con el movimiento gay andaluz, en el de S. Cota con Stop Represión y en el de Sues Schwend con el movimiento internacional por la despatologización de la transexualidad. En todos los casos los autor*s²³ nos comparten las tensiones que atraviesan sus vidas de

22 Sánchez Mera (2019).

23 Utilizo el asterisco para referirme a l*s autor*s de esta sección porque en casi todas ell*s sus ubicaciones políticas, epistemológicas e identitarias proponen desmontar el binarismo de género y el sistema heteronormativo que lo produce. Con ello no “desdibujo el género” como algunas colegas desde el feminismo están interpretando este tipo de

militancia y académica, desde las que abogan por construcciones más justas y habitables de la *Academia* en la impostergable necesidad de autorizar y legitimar cuerpos indisciplinados, abyectos, bastardos, en definitiva no normativos. Pero también nos comparten sus contradicciones metodológicas desde sus formas de entender la investigación con las personas que hacen parte de sus investigaciones y con las que construyen conocimientos de forma dialógica huyendo de formas extractivas de producir datos. Sus acercamientos etnográficos desde una perspectiva feminista les permiten abrir esa *caja negra* de sus procesos investigativos para compartírnos sus interrogantes y sus *disidencias epistemológicas*, como diría Martínez-Pozo, mostrándonos otras formas de producir conocimiento, así como las contradicciones que ello supone cuando estamos envueltas en procesos de acreditación y búsqueda de legitimidad académica. Desde este posicionamiento epistemológico l*s autor*s en esta sección comparten inquietudes, tensiones e interrogantes: ¿Cómo reconocer coautorías? ¿Cómo enfrentar las jerarquías academia/militancia? También las jerarquías y disputas dentro de los propios grupos de los que hacemos parte cuando pueden poner en riesgo nuestros procesos de investigación. ¿Cómo (in)corporar la investigación académica y la militante desde relaciones de reciprocidad y horizontalidad? ¿Una colectivización de los conocimientos tiene necesariamente que pasar por la coautoría o muy al contrario cuando en ciertos espacios de militancia es obligado el anonimato como forma de protección incluso opción elegida sin más? ¿Cómo nos hacemos cargo de lo que implica representar y las responsabilidades que ello comporta?

Comparando mi trayectoria con las suyas y trayendo lo que plantea Esteban (2017) y recogido por Ariana S. Cota, al respecto de la observación de un cambio generacional en la relación entre el movimiento feminista y la academia, me pregunto por esa fractura que vivo en forma de rechazo y ejercicio de desautorización por parte de militancias feministas hacia quienes trabajamos en la universidad. Y me pregunto, ¿hasta dónde estaré interiorizando esa desautorización, cuando yo misma me descubro quitando valor a mi militancia, precisamente epistemológica? Con una querida colega militante histórica en el feminismo granadino, de profesión enfermera, me he observado en varias ocasiones reforzando su legitimidad

visibilizaciones y reivindicaciones, sino que lo hago si cabe, más presente como sistema de construcción de la desigualdad y violencias hacia los cuerpos e identidades disidentes de un sistema binario de clasificación social.

y quitándole valor a la mía, ella siempre me dice: “¿Pero te parece poco la militancia que haces todos los días en el aula?”. Ciertamente tiene razón, no me debería parecer poco, y aunque desde mi práctica docente e investigadora feminista me cuesta ver esa fractura, reconozco que emocionalmente he vivido el rechazo en diferentes espacios de militancias y producción de conocimiento feminista, una especie de exigencia implícita a tener que presentarte como parte de algún movimiento feminista. Como si ya no fuese suficiente presentarte como feminista para ser escuchada, sino que de alguna manera hay que demostrarlo, no tanto con tu discurso, sino con el título de alguna asociación o militancia que acompañe a tu nombre. Me pregunto leyendo a l*s autor*s de esta sección: ¿Será que la etnografía feminista y los procesos que anima diluye esa separación artificial y jerarquizada, y en ese sentido, actúa como válvula de escape de la tensión que produce la crítica en los espacios de militancia a la *Academia*? ¿Es por ello que Martínez-Pozo, por ejemplo, termina reconociendo a la etnografía feminista como práctica epistemológica y política dirigida a *hackear* la producción del conocimiento científico-académico? O como me pregunto con García López, ¿será que una etnografía feminista desafía los límites entre activismo y academia, dando lugar a la comprensión de la experiencia misma de la investigación como un fenómeno activista como práctica transformadora?

Soy crítica con formas de producir conocimiento desde la universidad, pero también fuera de la misma, en otros espacios donde también se produce conocimiento y parece que se nos olvida cuando solo ponemos el foco de atención en la *Academia*, ¿o es que las empresas sociológicas y entidades públicas que conciertan con ellas no producen continuamente conocimiento que de una manera bastante determinante trata de normar y regular nuestras vidas? Sin duda lo hacen de manera muy alejada al enfoque de despatologización y derechos humanos que nos propone Suess. No me cabe duda de que mucha de la investigación que se hace desde la universidad está aliada con el mercado, que desde la acogida que ha tenido la noción de transferencia en los planes estratégicos de las universidades públicas, se esconde esa alianza con la reproducción de un sistema capitalista, sexista y extractivista. Abogo aunque sea en la burbuja que es mi contexto de trabajo en las aulas universitarias por una epistemología feminista (Gregorio 2006; 2014; 2019) y espero que se incorpore en quiénes militarán en otros espacios de sus vidas públicos, pero también privados, porque entiendo el feminismo como una forma de habitar nuestro mundo,

trabaje como camarera o como profesora en la universidad, tenga o no tenga estudios universitarios y haga parte de una asociación o *lobby* feminista o no lo haga.

Se abre la sección con el texto de **Cristina García López**, en el que nos comparte las tensiones vividas en su etnografía del diálogo entre los movimientos transfeministas y antiespecistas. Sin duda las preguntas que se plantea Cristina y que traigo aquí constituyen todo un revulsivo para pensarnos como feministas desde una perspectiva teórica, pero también política y cotidiana: “¿Sería la *especie* otra categoría a tener en cuenta en la perspectiva interseccional desde la que miramos las feministas?, ¿son los animales no humanos alteridades significativas que importan?, ¿por qué el antiespecismo está permeando en el discurso transfeminista?, ¿qué le pasa al feminismo cuando se problematiza la dicotomía humano-no humano?, ¿tiene siquiera sentido repensar sobre subjetividades que no son humanas desde la antropología social?”. Ella trata de acercarse a estos interrogantes desde una etnografía feminista que como nos explica en su texto terminará no solo transformando su investigación, sino también a ella misma como investigadora y activista feminista. Dos elementos son claves en su proceso de investigación, el hecho de que este acontezca en espacios propios y cotidianos y en relación con ello, la dimensión afectiva que producen las relaciones en el campo. Su afectación como investigadora le llevará sobre todo a replantearse su idea de horizontalidad en la representación del *nosotr*s* por el simple hecho de pertenencia y a mutar en potencialidad su autopercepción de sujeto vulnerable en su campo situado e intersubjetivo de relaciones afectivas. Su texto termina poniendo en un lugar epistemológico central el cuidado en los procesos de investigación “como feministas, el cuidado puede -y debe- ser lo que atraviesa nuestros procesos de reflexividad”. También desde su militancia transfeminista, pero en este caso con las propuestas vinculadas al *hacking* corporal **Lola Martínez-Pozo** en su texto «Hackear las tecnologías de producción de conocimiento científico», nos explica cómo al sumergirse durante el periodo de realización de su tesis doctoral en estas prácticas afectó tanto a su proceso de investigación, como a su proceso de politización. Desde un acercamiento etnográfico Lola indagará en la apropiación y politización que las ciertas corrientes feministas han hecho de la *hack* para subvertir cualquier sistema codificado, ya sea el cuerpo o la tecnología. Su inmersión en el campo le llevará a poner su atención, no solo en las prácticas en sí de *biohacking* corporal, sino en los procesos de producción de conocimientos colectivos dirigidos

a intervenir la tecnología o visibilizar las diversidades sexogenéricas en los ámbitos tecnológicos. Conocimientos que ponen en tensión las lógicas “positivistas, neoliberales, colonialistas, racistas, clasistas, heterosexistas, capacitistas y cisnormativas que rigen los escenarios académicos”, desde parámetros de “cotidianidad, corporeización, colectividad y diversidad”. Estos parámetros vivenciados en el campo son en los que Martínez-Pozo sostiene la comprensión de la etnografía feminista “como una forma de hackeo, en tanto abre, desvela y subvierte mecanismos hegemónicos de construcción de conocimiento científico”. Su disidencia política se convertirá en disidencia epistemológica.

También desde su cercanía política y vital con el “activismo de la disidencia sexual y de género andaluza”, **Diego Mendoza Albalat** se siente interpelado en la búsqueda de epistemologías horizontales y comprometidas desde un punto de vista ético y político. Guiado por esa búsqueda Diego nos lleva por su recorrido metodológico, usando una metáfora muy acorde a su activismo, por su *puchero metodológico*. Tras relatarnos cómo su experiencia académica y activista transformó su forma de entender la investigación y reorientó su militancia hacia las disidencias sexuales y de género en el Sur del Estado español, nos explicará su propuesta metodológica que calificará como impura, híbrida o mestiza. En ella será imprescindible la consideración de las personas que participan “como sujetxs epistémicxs, como productorxs de conocimiento con los que trabajar “junto y con (y no sobre)” ellxs (Arribas 2014: 17)”, al tiempo que reconocer y legitimar los saberes que por el “hecho de producirse de forma colectiva son subalternizados (Curiel 2015)”. Sus recorridos, búsquedas, incomodidades y desasosiegos le llevan al *archivo queer* en tanto propuesta metodológica para retratar, narrar y cuidar memorias de la disidencia sexual y de género en Andalucía, así como el emergente transfeminismo andaluz.

Desde otro espacio de militancia, en este caso con la plataforma *Stop Represión* en Granada, **Ariana S. Cota** abre la caja negra de su investigación para explicarnos las tensiones y contradicciones que le produce realizar su tesis doctoral junto al grupo en el que milita. También en un ejercicio de honestidad intelectual nos da cuenta de las tensiones vividas en su devenir de compañera-activista a compañera-investigadora en *Stop Represión*: “la igualdad radical, la producción y circulación del conocimiento entre academia y activismo; el anonimato-autoría/colectividad-individualidad y «lo que no se dice, cuesta decir o te dicen que no digas»”. Sus interrogantes remiten al núcleo de las propuestas de una etnografía colaborativa en

relación con el cuestionamiento de la autoridad etnográfica que propugna; en concreto S. Cota se pregunta: “¿Si realizar una etnografía con el grupo al que se pertenece contribuye al cuestionamiento de la autoridad etnográfica o constituye una cooptación y apropiación del conocimiento colectivo al más alto nivel?”. Para finalizar, apunta algunos desafíos metodológicos para lo que desea denominar una “militancia etnográfica feminista”.

Se cierra esta sección con el trabajo de **Amets Suess Schwend** que podríamos decir que hace un camino inverso, no parte de un trabajo etnográfico sino que nos interpela al respecto de las contribuciones que podría hacer una “ética de despatologización” a una etnografía feminista. Amets reconoce las aportaciones de la etnografía feministas al cuestionamiento a las dinámicas de poder e injusticia pero se centra en las tensiones que supone la investigación en este campo como activista por los derechos humanos y la despatologización de las personas trans. Es por ello por lo que nos comparte sus temores a ser “expulsad* del activismo” de su “espacio de pertenencia”, lo que a su juicio podría ser vivido como una *traición* al asumir un rol investigador (Suess Schwend 2016: 50). La brecha experimentada entre el ámbito académico y activista le lleva a Amets a proponer la necesidad de deconstruir el binario academia/activismo para construir un “tercer espacio de implicación crítica” o “ética de la lucha”. Suess a partir de su recorrido por los estudios trans e *intersex* nos interpela sobre la injusticia epistémica que supone la exclusión discursiva de las personas trans e *intersex* de los circuitos de producción de conocimiento y su reducción a un lugar de testimonio y nos da a conocer sus propuestas no patologizantes y de lenguaje inclusivo desde un enfoque de derechos humanos. La incorporación en sus procesos de investigación de estas propuestas es constitutiva de lo que denomina “una práctica colectiva incorporada”. En su texto nos comparte esta práctica en relación con la representación, al uso cambiante del lenguaje que él mismo ha venido utilizando y se detiene en la entrevista cualitativa, dada su analogía con el “encuentro clínico” (Suess Schwend 2016: 47).

Llegamos a la última sección, **(IV) (In)corporar la etnografía en el tránsito por lugares comunes**, la *indisciplina* a la que me refería más arriba quizás haya dado lugar a un conjunto de texto *bastardos* en sus formas de incorporar la etnografía feminista y en las genealogías de conocimiento que les inspiran, pero en los que sigo encontrando un elemento común: la (in)corporación de la etnografía feminista. No solo desde un punto de vista epistemológico, como una forma de aprehender, conocer

y con ello habitar sus investigaciones, sino en la forma de (in)corporar en la escritura, el cuerpo, las emociones vividas en las tramas intersubjetivas producidas en el trabajo de campo. Ana Alcázar-Campos mirará de forma diferente el trabajo social a partir de sus experiencias etnográficas en dos investigaciones en dos contextos bien distintos, Estados Unidos y España; Arrate Gutiérrez su vinculación con el movimiento feminista en Euskal Herria; Paula Pérez Sanz los movimientos por el derecho a la ciudad, Doris Quiñimil el aborto (con *lawen*), y para terminar María Espinosa-Spínola, algo tan inconmensurable, como es el dolor.

La sección se abre con el capítulo de **Ana Alcázar-Campos** que escribe sobre sus “aprendizajes encarnados desde el trabajo social”. Alcázar-Campos revisita un campo profesional para ella muy conocido, el trabajo social, tanto en su constitución como disciplina como en su institucionalización en las políticas públicas de acción social, a partir de sus experiencias como etnógrafa en dos investigaciones. Como ella misma expresa, su texto constituye un ejercicio de «indisciplinar» la etnografía desde una relectura feminista, poniendo de relieve sus aportes, para la investigación en trabajo social. Trayendo a Scheper-Hughes (1997) Alcázar-Campos concluye que la etnografía feminista, en tanto nos permite adentrarnos en los intersticios del sistema, acompañando a las personas en su cotidianidad, posibilita la realización de una investigación ética y moralmente responsable. Por su parte **Arrate Gutiérrez Gómez**, nos trae su primera experiencia de investigación etnográfica mediante la que se acercó a un terreno conocido por ella como militante feminista: las manifestaciones en Euskal Herria contra las agresiones machistas bajo el lema «El miedo va a cambiar de Bando». En el transcurso de la misma la incomodidad y el temor se hizo presente en dos asuntos: no ser considerada un sujeto legítimo para hablar de este movimiento (ser vista como *no-insider*) y la responsabilidad que sentía al respecto sobre el discurso que produjese con su trabajo (su autoridad interpretativa). Fue el ejercicio de reflexividad relacional e intersubjetividad al que le llevo su etnografía feminista lo que le permitió “escuchar, corporizar y analizar sus incomodidades”, pero también, como nos explica en su texto, le “cambió como persona y participante del mundo social, cultural y político que habito”, al emerger su identidad “maketa”. También para **Paula Pérez Sanz**, su primer acercamiento a su campo de estudio (los movimientos y colectivos relacionados con el *Derecho a la ciudad* en la ciudad de Madrid) estuvo rodeado de incomodidades y malestares. Dichas incomodidades le llevarán a interrogarse sobre si, “¿es

posible producir una investigación feminista, transformadora y comprometida sin revisar a quiénes y por qué consideramos sujetos en nuestras investigaciones?”. Y, además, ¿es posible que así sea sin que destinemos tiempo, cuidado e interés a generar relaciones de reciprocidad? Esto provocó un giro de 180 grados en su mirada para abandonar esa “antropología militante” (Malo 2004) que construye sujetos de estudio con *los activistas* y le permitió dirigirse a un sujeto ausente en las luchas del activismo por el derecho a la ciudad: mujeres, de mediana edad y de clase trabajadora, cuyas prácticas políticas acontecen en otros espacios y desde relaciones horizontales sostenidas en el cuidado. Y desde el reconocimiento de su emocionalidad y con ello vulnerabilidad en el campo, a esa etnógrafa “que siente, sufre y se equivoca” (Gregorio Gil 2014) porque, como Pérez Sanz sostiene, “es precisamente en ese acto de emocionarnos donde se enredan nuestras pasiones y compromisos feministas”.

Desde la ciudad de Granada viajamos a Chile con **Doris Quiñimil**, quien nos relata en primera persona su viaje reflexivo, permanente y colectivo autoetnográfico desde el que emergerá la necesidad de descolonización epistemológica feminista en la deconstrucción de las categorías mujer, mapuche, urbana, a través del aborto; así como la cogestión de una categoría otra: el *cisheterowingskapatriarcado*. Su proceso investigativo le llevó a “enfrentar y develar los amos que le habitan”, siguiendo a Lorde (2003), para matar su yo colonial y acoger su *yo mapuche*. Confrontar en el “juego de espejos del trabajo de campo” intersubjetivo la historia de colonización y patriarcalización de su pueblo mapuche, pero también la suya, hizo que mutase su mirada para resituarse como “mujer, mapuche, cham-purria ka mapurbe”. Para ella la etnografía feminista se constituye en saber que emerge de nosotrxs mismxs en tanto cuerpo-pueblo al margen de la producción de conocimiento y constituye “un ejercicio dificultoso, incómodo, doloroso y de denuncia, que implica mucha valentía, dignidad y humildad, y por ende, escribir situada y sitiadamente[en] la investigación”.

Cerramos esta sección con el texto de **María Espinosa-Spínola** para quién su transitar por la etnografía feminista le llevará a escribir sobre algo tan complejo e inconmensurable como el dolor, emoción que de formas muy diferentes ha emergido en todas sus experiencias de campo antropológico, dados los contextos de sufrimiento social en los que han acontecido. Haciendo un ejercicio de memoria encarnada (del Valle 1997) Espinosa-Spínola escribe sobre el dolor que ha habitado en sus experiencias de investigación. El reconocimiento de esta emoción en

las relaciones intersubjetivas tejidas en sus experiencias de campo como objeto de indagación etnográfica, porque “le ha afectado durante mucho tiempo y aun le afecta”, le lleva a interpelarnos sobre diferentes cuestiones éticas y epistemológicas, que van desde cómo actuamos en el campo ante el dolor ajeno y el propio, hasta cómo escribimos, narramos y representamos esta emoción.

Bibliografía

- Alcázar-Campos, Ana. 2010. *La Cuba de verdad: Construcción de desigualdades y turismo en la contemporaneidad*. Tesis doctoral. Universidad de Granada.
- Alonso, María. 2018. “¿No iré a hacer una tesis sobre sus amigas?»: relaciones de género en las parejas de lesbianas. Tesis doctoral. Universidad de Granada.
- Arribas Lozano, Alberto. 2014. *Formas de hacer. Experimentación y prácticas emergentes en los movimientos sociales. Una etnografía de las oficinas de derechos sociales*. Tesis doctoral. Universidad de Granada.
- Behar, Ruth. 1996. *The vulnerable observer. Anthropology that breaks your heart*. Boston: Beacon Press.
- Berná, David. 2011. «Jirafas, colibrís y otras aberraciones. Apuntes alrededor de unas metodologías ‘otras’ Queer en ciencias sociales». *La Página 91 XXI*(3): 79–95.
- Caballero, Elisa. 2018. *Violencias médicas hardcore, duelo y cuidados: una autoetnografía feminista desde el dolor*. Trabajo de fin de máster. Universidad de Granada
- Collins, Katie. 2016. «The Materiality of Research: ‘Woven into the Fabric of the Text: Subversive Material Metaphors in Academic Writing’». *London School of Economy Review of Books* 27 may. Disponible en: <https://blogs.lse.ac.uk/lse-reviewofbooks/2016/05/27/the-materiality-of-research-woven-into-the-fabric-of-the-text-subversive-material-metaphors-in-academic-writing-by-katie-collins/>. Fecha de acceso: 14 dic. 2020.
- Curiel Pichardo, Ochy. 2015. «Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial», en Irantzu Mendia Azkue, Marta

- Luxán, Matxalen Legarreta, Gloria Guzmán, Iker Zirion y Jokin Azpiazu Carballo (eds.), *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*: 45–60. Donostia-San Sebastian: Hegoa; SIMReF.
- Darcy de Oliveira, Rosiska. 1991. *Elogio da Diferença: O Feminino Emergente*. San Paulo: Brasiliense.
- Del Valle, Teresa. 1997. «La memoria del cuerpo». *Arenal* 4(1): 59–74.
- Egaña, Lucía. 2015. *Trincheras de carne. Una visión localizada de las prácticas postpornográficas en Barcelona*. Tesis doctoral. Universitat Autònoma de Barcelona.
- Escobar, Arturo. 2018. «Presentación», en Xochitl Leyva, Jorge Alonso, Rosalva Aída Hernández, Arturo Escobar, Axel Köhler, Aura Cumes, Rafael Sandoval et al., *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*, Tomo I: 9–11. Buenos Aires: CLACSO.
- Espinosa-Spínola, María. 2010. «*Mi banda, mi hogar*». *Resignificando la infancia a partir de los niños y niñas de la calle de la ciudad de México*. Tesis doctoral. Universidad de Granada.
- Esteban, Mari Luz. 2004. «Antropología encarnada. Antropología desde una misma». *Papeles del CEIC, International Journal on Collective Identity Research* 12: 1–21.
- Esteban, Mari Luz. 2017. «Investigadora, profesora, activista y testigo de los cambios en el País Vasco: reflexiones en torno a la gestión de identidades y participaciones múltiples». *XIV Congreso de Antropología de la FAAEE: Antropologías en transformación: sentidos, compromisos y utopías*. Valencia.
- González Rojas, Andrea. 2010. *Resignificar las prácticas maternas como función social y colectiva: Una estrategia de no violencia*. Trabajo de fin de máster. Universidad de Granada.
- Gregorio Gil, Carmen; Paula Pérez Sanz y María Espinosa-Spínola -Espínola. 2020. «La construcción de relaciones de confianza: tensiones y contradicciones en el campo desde una mirada feminista», en Aurora Álvarez Veinguer; Alberto Arribas Lozano & Gunther Dietz (eds.) *Investigaciones en movimiento. Etnografías feministas, colaborativas y decoloniales*: 297–324. Buenos Aires: CLACSO.
- Gregorio Gil, Carmen y Aurora Álvarez Veinguer. 2012. «Políticas de conciliación, políticas de tiempo: la tiranía del ‘tiempo laboral’». *XVII Congreso de Estudios Vascos: Gizarte aurrerapen iraunkorrerako*

- berrikuntza = Innovación para el progreso social sostenible 2009*: 285–299. Vitoria-Gasteiz/Donostia: Eusko Ikaskuntza.
- Gregorio Gil, Carmen. 2006. «Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: Representación y relaciones de poder». *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana* 1(1): 22–39.
- Gregorio Gil, Carmen. 2014. «Traspasando las fronteras dentro-fuera: reflexiones desde una etnografía feminista». *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana* 9(3): 297–322.
- Gregorio Gil, Carmen. 2019. «Explorar posibilidades y potencialidades de una etnografía feminista». *Disparidades. Revista de Antropología social* 74(1): e002a. Disponible en: <https://doi.org/10.3989/dra.2019.01.002.01>. Fecha de acceso: 20 dic. 2020.
- Haraway, Donna J. 1991. *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Madrid. Cátedra Feminismos.
- Jorge, Esperanza e Inmaculada Antolínez. 2018. «Rebuscando los miedos fabricados en la ruta migratoria con jóvenes y mujeres nigerianas que cruzan la frontera sur española», en Almudena Cortés y Josefina Manjarrez (eds.), *Género, Migraciones y Derechos Humanos*: 291–317. Barcelona: Bellaterra.
- Lorde, Audre. 1984. «The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House», in *Sister Outsider: Essays and Speeches*: 110–114. Berkeley, California: Crossing Press.
- Malo, Marta. 2004. *Nociones comunes. Experiencias y ensayos en investigación y militancia*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Martínez-Pozo, Lola. 2020. «Corporeizar las etnografías desde perspectivas feministas». *Revista Estudos Feministas* 28(3): e58097. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.1590/1806-9584-2020v28n358097>. Fecha de acceso: 19 dic. 2020.
- Martínez Sevilla, Jesús. 2018. *Diferencias de género presentes en el discurso de pacientes del Hospital de Día de Salud Mental de Granada*. Trabajo de fin de máster, Universidad de Granada.
- Okely, Judit. 1992. «Anthropology and Autobiography: Participatory Experience and Embodied Knowledge», in Judith Okely and Helen Callaway (eds.), *Anthropology and Autobiography*: 1–28. London: Routledge.
- Pérez-Bustos, Tania. 2019. «¿Puede el bordado (des)tejer la etnografía?». *Disparidades. Revista de Antropología social* 74(1): e002a. Disponible

- en: <http://dra.revistas.csic.es/index.php/dra/article/view/598>. Fecha de acceso: 23 ene. 2020.
- Pérez-Bustos, Tania y Chocontá Piraquive, Alexandra. 2018. «Bordando una etnografía: Sobre cómo el bordar colectivo afecta la intimidad etnográfica». *Debate Feminista* 56:91–25.
- Pérez Sanz, Paula y Carmen Gregorio Gil. 2020. «El derecho a la ciudad desde la etnografía feminista: politizar emociones y resistencias en el espacio urbano». *Revista INVI* 35(99): 1–33.
- Quiñimil, Doris. 2012. *PETU MONGENLEÑ, PETU MAPUCHENGEN. Todavía estamos vivxs, todavía somos mapuche. Un proceso autoetnográfico para la descolonización feminista de las categorías mujer, mapuche, urbana, a través del aborto*. Tesis de fin de máster. Universidad de Granada.
- Sagrasta Rodiño, María. 2015. *Local solutions to the High Level of violence against women Accused of Sorcery and Witchcraft in the Highlands of Papua New Guinea*. Trabajo de fin de máster, Universidad de Granada.
- Sánchez Mera, Laura. 2019. *Estudiar para que el cuerpo no duela. Las emociones en la construcción de subjetividades de clase y género*. Trabajo de fin de máster. Universidad de Granada.
- Scheper-Hughes, Nancy. 1997. *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Madrid: Ariel.
- Sontag, Susan. 2008. *La enfermedad como metáfora*. Buenos Aires: Taurus.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2009. *¿Pueden hablar los subalternos?* Barcelona: Museu d' Art Contemporani de Barcelona.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1985. Estudios de la subalternidad: deconstruyendo la historiografía. *Debates post coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz: Aruwiyiri.
- Stolcke, Verena. 1996. «Antropología del género. El cómo y el porqué de las mujeres», en Joan Prat y Ángel Martínez (eds.), *Ensayos de Antropología cultural*: 335–343. Barcelona. Ariel.
- Suess Schwend, Amets. 2016. *“Transitar entre los géneros es un derecho”. Recorridos por la perspectiva de despatologización*. Tesis doctoral. Universidad de Granada.
- Villasante, Mar. 2019. «Así asfixia la burocracia a la Universidad española». *El Mundo* 16 de octubre oct. Disponible en: <https://www.elmundo.es/papel/historias/2019/10/16/5da5ddfcdddffca848b4609.html>. Fecha de acceso: 20 dic. 2020

I Reescribir. Rasgar silencios, testimoniar y narrar

Esperanza Jorge Barbuzano e
Inmaculada Antolínez Domínguez

Narrar cuando se impone el silencio. La palabra
viajada en el borde del objetivo de una cámara
de vídeo

Introducción

Las pobladoras de la investigación que presentamos son mujeres «estructuralmente viajeras» (Juliano 2000) procedentes del África occidental. Con esta denominación y posicionamiento señalamos como fundamental contextualizar a las andariegas en un modelo que otorga geografía concreta a quienes provienen de territorios expoliados, empobrecidos, y que arrastran las tirijalas¹ anudadas de discriminaciones interseccionadas por cuestiones de género, racialización, clase, lengua, situación administrativa, forma de explotación que le espera o propuesta de resistencia a todo ello. Así salen las jóvenes de países como Nigeria a recorrer mundo, lastrando cacharros cuyo ruido metálico, al chocar entre ellos y con las piedras, las anuncian excluibles, segregables, comercializables y también potenciales contestatarias. De este ejercicio agenciador de partida que es el propio viaje (y del hecho de tener que realizarlo por vías «irregulares») pueden intentar hacer uso lucrativo-esclavizador personas, estructuras o sistemas económicos a través de la explotación y/o la trata de seres humanos.

Anclamos nuestras economías a la certeza de poder generar cuerpos precarizables a partir de la privación de la condición plena de sujetos de derecho. En el caso de las viajeras con las que hemos trabajado, hablamos de cuerpos «feminizados, etnizados y proletarizados» (Gregorio 2017: 22) sobre quienes, además, se sostienen los cuidados para la supervivencia

1 Palabra de origen canario que refiere a una tira muy larga y estrecha o una golosina con la misma forma. En este contexto, la usamos dentro de una metáfora visual que hace alusión al peso de las opresiones interseccionadas.

económica familiar en origen. Como señalaba la antropóloga nigeriana Kokunre Eghafona, «cuando la familia está en una situación de pobreza, es la niña la que es enviada fuera para que de esta forma pueda asistir a la familia» (entrevista, Benin City, Nigeria, 2015).

En el año 2013 comenzamos a seguir los pasos de estas viajeras y con ellas nos preguntamos cuáles eran las huellas que el camino migratorio imprimía en sus corporalidades (Esteban 2004), supervivientes estas de una ruta que la literatura ya apuntaba como llena de violencias sexuales, agresiones y muertes (García de Diego 2014; Women's Link Worldwide 2014; Médicos sin Fronteras 2010 y 2013). Pero, poco tiempo después de comenzar la marcha investigadora, la profesional de una organización social nos señaló que uno de los problemas de las mujeres en situación de trata es que no pueden narrar fácilmente. Y añadió que esto es muy importante puesto que para que una persona sea reconocida como «víctima² de trata» protocolariamente se hace necesario que cuente su historia.

Partiendo de todo ello, un doble reto nutrió nuestra propuesta metodológica: por un lado, acompañar a mujeres que se encuentran en continuo movimiento; y, por otro, proponerles espacios de construcción de narrativas, teniendo en alguna medida, impuesto el silencio. Así, fue avanzando el proceso en un compromiso que ya comenzaba a entremezclar academia y sociedad, investigación e intervención, conocimiento y acción.

En el presente capítulo nos centraremos en una etapa concreta, aquella en la que la acción narrativa de las participantes tomó forma de audiovisual. En el primer apartado desarrollaremos los amarres de los que partíamos y que, convertidos en retos, nos han permitido aprender a acompañar a mujeres en continuo tránsito que a la vez parten de un amordazamiento corporal y/o narrativo. En el segundo expondremos el papel de la metodología de producción de *narrativas creativas*, dentro de cuyo proceso ellas proponen la ruptura de silencios. Finalizaremos con un tercer apartado donde se describirá el documental *Irioweniasi. El hilo de la*

2 Utilizamos el término «víctima» puesto que es el establecido en el ámbito legal para señalar a las personas que se encuentran en una situación de explotación o pretendida explotación en el marco de la trata y, por ello, susceptibles de acceder a una protección. Sin embargo, cuestionamos el uso de este término cuando se utilice como condición que define a las personas que han vivenciado la trata (desoyendo o invisibilizando agencias) y que puede llegar a encasillarlas, no tanto por el vocablo en sí, sino por la obligación de mantenerse en él para el mencionado acceso a los sistemas de protección.

luna, armazón que ha hecho posible que sus mensajes viajados se conviertan en relato creativo audiovisual coral.

El reto de una investigación con mujeres silenciadas en continuo tránsito

Nos lanzamos en los inicios de la investigación a desandar el camino siguiendo el rastro discursivo de las mujeres en tránsito. Movimiento que no solo hace referencia al desplazamiento migratorio, también al que, en el caso de las jóvenes con las que hemos trabajado, las traslada de un lugar a otro por zonas de explotación, mayormente sexual.

Mujeres con las que compartimos espacios de reflexión en los asentamientos agrícolas de Huelva o Almería; en centros de acogida en Sevilla, Bilbao, Granada o Algeciras; en polígonos industriales o prostíbulos de Málaga, Cádiz o Madrid; en Centros de Internamiento de personas Extranjeras (en adelante, CIE) en Algeciras o Tenerife; o en Centros de Estancia Temporal para personas Inmigrantes (en adelante, CETI) en Melilla o Ceuta. Mujeres que habían entrado al Estado español desde diferentes lugares, habiendo pasado o viniendo muchas de ellas de un mismo territorio (Benin City en el Estado de Edo, Nigeria). Que llegaron a las costas europeas habiendo hecho, todas, el camino por tierra. Y que coronaron el viaje cruzando en embarcaciones o atravesando la frontera de Melilla o Ceuta, habiéndose salvado de la muerte, la violencia de las fuerzas y cuerpos de seguridad a ambos lados de la frontera (en adelante, FFCCSE) (Médicos sin Fronteras 2013) o de las devoluciones en caliente, contrarias a la legislación de extranjería y asilo (CEAR 2017).



Mujeres que, a la hora de trazar sus rutas, con dificultad localizaban dónde se encontraban ya que viajaron ocultas en vehículos, desconociendo territorios y, en numerosas ocasiones, en manos de un patrón o guía del camino. «Es mi primer viaje» nos comparte B³, «yo no sé mucha ciudad, su nombre, ni nada. Sólo piensa que voy a Europa, Europa. Si me pregunta dónde estamos, yo no sé. ¿Cómo voy a saber dónde estamos si nunca he viajado?» (B., entrevista, Granada, Estado español, 2015).

De las rutas geográficas pasaron a hablar de las huellas que localizaban en sus cuerpos dando forma y color a las cicatrices que les dejó Marruecos; la estancia extremadamente violenta en Tamanrasset o Maghnia durante su cruce por Argelia; el mar que ahora; o, entre otros puntos clave, el desierto que las atravesó mientras ellas cruzaron el Sahel. De esta forma, pusimos en movimiento la investigación entendiendo

el contexto más allá de los lugares concretos, observando que sólo cobran significado los acontecimientos socioculturales cuando los tradicionales lugares del trabajo de

3 Para salvaguardar en anonimato de las participantes nos referiremos a ellas poniendo la inicial de su nombre. Incluiremos también el lugar y país en el que tuvo lugar la entrevista, taller o conversación, así como el año.

campo se ensanchan y toman como territorio la globalidad en la que dichos actores sociales interactúan (García-Castaño, Álvarez y Rubio 2011: 206).

Este transitar juntas de forma multisituada (Marcus 2001) nos permitió también poder ir desmadejando el «no poder contar» y comenzó a tomar protagonismo en los encuentros con ellas lo que luego llamaríamos «condicionantes de discurso» (Jorge y Antolínez 2019). Estos refieren a aquellos hechos que constriñen y silencian su voz en el tránsito y entre ellos destacamos: la situación administrativa irregular, las amenazas que reciben, la propuesta y/o imposición de una historia construida, el estereotipo de la víctima perfecta, y la narración de episodios de daño.

Respecto al primero, indudablemente la situación administrativa irregular coloca a las mujeres en una posición de alta vulnerabilidad por la restricción de acceso a derechos fundamentales. Ello implica el desplazamiento de las «no-ciudadanas» a espacios sociales y geográficos propicios para la explotación, reforzando la propuesta de ocultamiento y silenciamiento de las personas vinculadas a la trata. Por ejemplo, S., O., Bt. y Bq. llevan tiempo suficiente en el Estado español para haber accedido a los trámites de ciudadanía, pero ni siquiera se encuentran en situación administrativa regular. Mujeres que, cuando pueden, trabajan en los invernaderos en Huelva, normalmente sin contrato. Y que por las tardes la explotación sexual las coloca en los bares del asentamiento o en sus propias chabolas de plástico, madera y cartón para poder pagar la deuda⁴ contraída por el viaje. Con ellas pudimos desarrollar un trabajo prolongado de 11 meses en colaboración con la ONG Mujeres en Zona de Conflicto. Esta entidad es una de las doce⁵ con las que hemos trabajado en el empeño de hacer de nuestra labor una investigación aplicable o, en palabras de Charles Hale (2001), «activista».

Según lo establecido en el artículo 59bis de la Ley de Extranjería española, una persona extranjera en situación irregular, si presenta indicios y

4 En nuestro trabajo de campo las mujeres mencionaron deudas que iban desde los 25 000 a los 60 000 euros.

5 En el Estado español han sido: Adoratrices, Sevilla; Mujeres en Zona de Conflicto, Sevilla, Almería y Huelva; Fundación Cruz Blanca, Andalucía; Proyecto ALMA, Algeciras; AGAEC, Granada; y ELIN, Ceuta.

En Marruecos: Médicos del mundo, Bélgica, Oujda; Delegación de migraciones, Tánger y Nador; Conseil des Migrants, Rabat; y The Minority Globe, Casablanca y Rabat.

En Nigeria: African Child Foundation, Calabar; y Cosudow, Benin City.

es posteriormente identificada como «víctima de trata», puede acceder a una serie de derechos que van desde la paralización del expediente sancionador y, por tanto, de la expulsión del territorio hasta la regularización administrativa. Sin embargo, dicha identificación es llevada a cabo únicamente por las FFCCSE⁶.

Como han señalado múltiples organizaciones sociales (Red Española contra la Trata de Personas 2015), el Estado español mantiene un enfoque crimino-céntrico en la lucha contra la trata. Así, en los procesos de identificación a las personas se les requiere aquellos datos que sirvan para la persecución del delito, como por ejemplo el nombre o teléfono de quien la ha traído o la está explotando. Información que es, precisamente, la que tienen prohibido dar bajo amenazas, siendo este otro de los condicionantes de discurso más importantes.

Además de la intimidación por las amenazas recibidas, puede señalarse las violencias extremas durante el camino; la difícil situación socioeconómica familiar en origen o, la coacción tanto administrativa por el acceso a «los papeles» como aquella que ejerce la red de trata para que paguen la deuda. En este último caso ha jugado un papel fundamental los rituales de jujú o vudú (Dols 2017) que sellan el compromiso de no dar información, así como asumir el pago acordado.

Un tercer condicionante relacionado con esto es la historia construida. Como señala una de las mujeres: «Ahora te dicen esta historia y tú dices. ¿Para qué? Para que no implica la madame o los guideman o los patrones que están trayendo. Por eso está dando esta historia» (Bl., entrevista, Sevilla, Estado español, 2018). Fuese por imposición de una red que las trasladó, por la decisión propia de narrarse ante el riesgo de la deportación, o el deseo de no revivir experiencias de daño, estas historias construidas condicionan igualmente el discurso de las mujeres, sobre todo, cuando de ser identificadas por las FFCCSE se trata, puesto que los datos tomados como «falsos» pueden desacreditar no solo el discurso, sino el proceso completo.

En esta compleja identificación policial, además de lo mencionado, las mujeres supervivientes de la trata están sometidas al condicionante de responder a la imagen de la «víctima perfecta» (Flamtermesky 2015). En una de las entrevistas que acompañamos, la policía comunicó que no identificaba a la joven porque esta sonreía de manera constante. La risa

6 Protocolo Marco de Protección de las Víctimas de Trata de Seres Humanos.

o el humor, como pilares de desarrollo de resiliencia ante el daño vivido (Wolin y Wolin 1993), se convierten en una señal inequívoca del engaño para quienes esperan de la «víctima» que nunca salga de la expresión doliente y mansa que le corresponde a su condición. Desestimar el relato porque el comportamiento no concuerda con el estereotipo, en muchas ocasiones lleva a desechar la identificación.

El último condicionante que señalaremos en este texto es la narración de los episodios de daño y violencias. Tanto para la identificación como para los procesos judiciales o, incluso, para el diseño de itinerarios de intervención social, solemos partir de la propuesta de una narración biográfica. Fragmentos como el siguiente nos trasladan a los episodios que se les pide que narren: «Me desperté y todo estaba negro. Yo pensé que estaba muerta. Todo oscuro. Luego me di cuenta que estaba dentro de un contenedor de basura. Allí me tiraron después de pegarme y violarme todo» (F., Algeciras, Estado español, 2016).

La victimización secundaria que puede provocar la narración del daño ha sido un elemento clave para el diseño de nuestra propuesta metodológica. De ahí que, desde el principio, en nuestro transitar con ellas reflexionásemos sobre cómo minimizarlo desde lo que denominamos *campamentos*. Entendemos estos como espacios adaptados a contextos, tiempos, movimientos y violencias, y que ofrecen cuotas considerables (siempre mejorables) de cuidados y protección necesarias para posibilitar el ejercicio narrativo, el trueque de saberes, sin que ello conlleve la revictimización.

En uno de estos *campamentos* en Casablanca, Marruecos, conversamos con una mujer nigeriana que participaba en la asociación The Minority Globe. Ella, al saber que viajaríamos a su país de origen, nos planteó: «cuando vayan a Nigeria, cuenten la verdad» (M., entrevista, Casablanca, Marruecos, 2015) sobre el viaje y la explotación. «¿Cuáles son esas verdades que quieren que contemos?», preguntamos. Las respuestas fueron tomando forma con las narraciones de muchas de las participantes en este trabajo a partir de sus experiencias, teniendo como objetivo claro desnudar el engaño en el que se sustenta muchas veces la captación en origen.

Que pudieran compartir sus análisis con quienes estuvieran pensando en viajar se convirtió en un reto ético para esta investigación (Scheper-Hugues 1995). Estábamos facilitando la construcción de narrativas y estas podrían ayudar a desmontar dichos engaños. Para ello, precisábamos

recoger y trasladar sus alegatos, y hacerlos llegar allí donde nos señalaron como espacios claves de difusión. Fue entonces cuando en el proceso de investigación se incorporó la cámara de vídeo como recolectora de mensajes. Esta se convirtió en herramienta aliada ante un mandato, un objetivo político nacido desde ellas: la ruptura de silencios.

En cada taller donde teníamos la oportunidad de dialogar con las participantes hacíamos la misma pregunta: ¿quieren mandarle algún mensaje a sus «hermanas» en Nigeria? Siempre obtuvimos como respuesta mujeres que contaban ante una cámara. Con el total de grabaciones elaboramos un primer vídeo que fue compartido y proyectado en diversos escenarios claves de dos territorios nigerianos: Benin City (Estado de Edo) como punto clave de salida de las jóvenes vinculadas a la trata externa hacia Europa (UNESCO 2006); y Calabar (Estado de Cross River), fundamental en la trata interna dentro del mismo país (Madunagu 2002).

La contestación en origen a las narraciones que mostrábamos sobre pantalla o sábana no se hizo esperar y desde Nigeria respondieron a los mensajes, siendo la cámara de nuevo la recolectora. Se comenzó así a tejer un entramado dialógico en la denominada ruta del Mediterráneo occidental, superando las distancias geográficas, las fronteras, los condicionantes de discurso o los momentos de vida en que cada una de las tertulianas se encontraba.

Una metodología para el acompañamiento de la ruptura de los silencios

El papel de las narrativas creativas

En este diálogo transcontinental, un pilar metodológico fundamental ha sido la facilitación de procesos para la elaboración de relatos que, bebiendo de propuestas como las producciones narrativas (Balasch y Montenegro 2003), ha tomado forma propia adaptándose tanto a la movilidad de las mujeres como a la situación de control, violencia y/o explotación. El acompañamiento en la construcción de narrativas que hemos propuesto ha precisado, por ello, de la colocación de *los cuidados* en el eje articulador de la experiencia metodológica. Apostamos políticamente por procesos

relacionales y dialógicos que superen las dominaciones y violencias. Así, «como parte del proceso de reparación simbólica que implica el hecho de conversar, testimoniar, relatar y escribir, nuestras prácticas están presididas muy sensiblemente por el ethos del cuidado» (Gregorio 2019: 5).

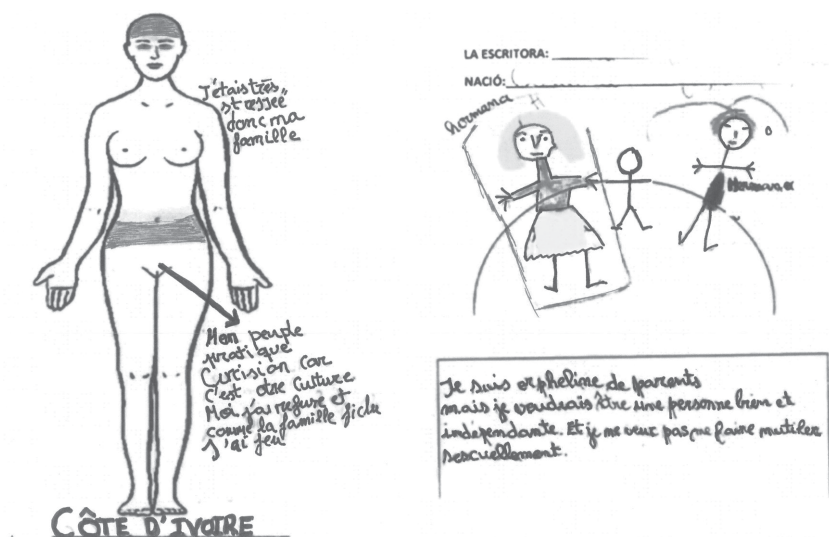
Para ello precisamos procedimientos y herramientas que se pudieran ajustar a los objetivos, pero también a los complejos contextos siempre variables y a las condiciones diversas en las que se encuentran las participantes: sesiones casi efímeras de horas en escenarios de alto riesgo en la ruta donde primaba la observación participante; procesos de meses en los que pudimos cuestionar, profundizar y producir narrativas complejas; talleres de días con el objetivo añadido de la sensibilización; acompañamientos para la elaboración del relato de vida de cara a la identificación; trabajo de campo en unidades móviles que visitan espacios de explotación; trabajo comunitario en origen; o sesiones de salud y empoderamiento en prostíbulos, algunos sin luz, ni puerta, ni ventana, como aquel en el que nos encontramos construyendo conversación sobre cuerpo y viaje con seis mujeres en Calabar, Nigeria.

Por eso, en este trabajo, a la creatividad le damos de desayunar té verde con hierbabuena o moimoi (pudín de judías) o huevo frito con aceituna negra para que nos acompañe activa a lo largo de los procesos. Y construimos lugares propios en cada sesión, facilitando la producción de *narrativas creativas* que, asilvestradas, se desquiten del corsé único de la expresión verbal para desplegarse desde las distintas formas que toman los lenguajes y en sintonía con el compás de los procesos que viven las mujeres. Señala Nora Ros (2005: 4) que «todos los seres humanos poseemos capacidad para la creación» y esta investigación se acoge a sus palabras para no olvidar la oportunidad que implica imaginar para inventar.

Cuando hablamos de producción de *narrativas creativas* estamos queriendo hacer referencia al fomento: de la utilización de formas narrativas diversas (escrita, oral, fotográfica, pictórica, audiovisual o corporal) apoyándonos en las herramientas que ofrecen las disciplinas del arte; del diseño y de la puesta en marcha de una propuesta sustentada en la ética de cuidados (Noddings 1988; Gilligan 1982) teniendo en cuenta las situaciones de riesgo, reconociendo y valorando los límites discursivos o los silencios elegidos, y reforzando los itinerarios de restablecimiento y resiliencia que esté desarrollando el grupo; y, de la puesta en valor del relato que se nutre de una memoria encarnada (del Valle 1999) que acaudala las experiencias. Proponemos abordar la elaboración de historias a partir de

las estrategias de supervivencia y la salud, no desde los daños o aún menos directamente desde la trata de personas. En tal caso, será la investigadora o profesional quien tendrá las herramientas y capacidades para poder leer trata o explotación en los relatos sin que quien narra tenga que ponerse en peligro ni vivir la revictimización.

A continuación, a modo de ejemplo de nuestro trabajo, mostramos dos fichas realizadas por P. en el CIE de Algeciras, donde varias organizaciones y profesionales trabajábamos de forma coordinada para la detección de situaciones de vulnerabilidad en las mujeres residentes. El soporte papel permitió tanto plasmar la propuesta de ejercicio discursivo con un lenguaje icónico muy sencillo, como servir de herramienta sistematizadora de discurso en un contexto donde no se puede utilizar aparatos de grabación.



En la ficha de la izquierda la joven, de origen costamarfileño, señala el pubis como una de las partes del cuerpo que relaciona con salud y protección: «Mi gente practica la circuncisión porque es nuestra costumbre. Yo me negué y, como la familia se enfadó conmigo, yo hui»⁷ (P., taller, Algeciras, Estado español, 2016). Por otro lado, apunta la cabeza anotando: «Estaba

⁷ Traducción propia.

muy estresada en mi familia» (P., taller, Algeciras, 2016). En la ficha de la derecha mostramos la composición que realizó cuando formaba parte del grupo que estaba creando un cuento colectivo. En su caso se representó a sí misma y dibujó a ambos lados a su hermana y a su hermano. En el cuadro inferior escribió: «Soy huérfana de padre y madre, pero yo querría ser una persona que esté bien y que sea independiente. Y yo no quiero que me mutilen sexualmente» (P., taller, Algeciras, 2016).

Ambas fichas formaron parte del material de apoyo para la redacción del informe técnico de solicitud de protección internacional por motivos de género. Este es uno de los informes realizados, basándonos en el relato biográfico elaborado a partir de *narrativas creativas*, que fueron admitidos a trámite por la Oficina de Asilo de Madrid. La admisión no solo permitió que la joven fuera derivada a un recurso especializado donde pudo comenzar un proceso de restablecimiento adecuado. Igualmente, este resultado es muestra del ejercicio que P. realizó de enfrentamiento a los condicionantes de discurso que aplomaban sus hombros y su narración. Que esta confrontación discursiva se haya realizado construyendo un relato alternativo al presupuesto protocolariamente (la historia contada verbalmente a los agentes uniformados) consideramos que ofrece al acto agenciador un pequeño extra de rebeldía (tanto metodológica como de la propia narradora).

Una metodología orfebre

Esa adaptación creativa y cuidadora a contextos diversos y la invención de instrumentos de investigación que ya hemos señalado nos permiten hablar de una metodología orfebre. Se trata no solo de un método de superación de circunstancias complejas, es también un posicionamiento de la investigación puesto que nos representa. Es una puesta en marcha ética de mecanismos vinculadores de la investigación y la acción social desde cuyo maridaje poder revisar el mundo, y localizar los intersticios por los que colarnos a exigir cambios. Y hacerlo desde las trayectorias de cada una de las personas convocadas al proceso, desde los puntos de opresión y/o poder de los que partimos, y de las superaciones o derrotas vivenciadas-investigadas-cuestionadas. A partir de todo ello señalamos la tarea de bricolaje que está en la base de esta investigación, desde la posibilidad que esta ofrece de inventar, crear portando las herramientas humanas básicas.

El *bricoleur* entiende que la investigación es un proceso interactivo condicionado por su historia personal, biografía, género y clase social, raza y etnia y por los de la gente que investiga. El *bricoleur* sabe que la ciencia es poder, que todo hallazgo investigativo tiene implicaciones políticas. No hay ciencia libre de valores (Denzin y Lincoln 1994: 4).

Por ello, no solo queda reflejado en nuestro hacer metodológico, también en los resultados generados y en concreto, aquel que en forma de audiovisual ha acogido los saberes de tantas sin perder de vista la estética y la ética. Como señala Lévi-Strauss «el artista, a la vez, tiene algo del sabio “bricoleur”: con medios artesanales confecciona un objeto material que es al mismo tiempo objeto de conocimiento» (Lévi-Strauss 1988: 2). En nuestro caso, más que de artistas, podríamos hablar de procesos creativos donde la mediación artística (Moreno 2010) ofrece herramientas para pensar críticamente desde la memoria (personal, grupal e histórica) y proyectar propuestas de futuro.

En la metodología descrita, más allá de que el propio proceso conlleve un permanente análisis crítico dialógico por parte de los distintos grupos de mujeres participantes, cuatro de ellas (tres de origen nigeriano y una guineana) han podido acompañar la propuesta de manera más implicada dadas sus condiciones mínimas de estabilidad socioeconómicas y de seguridad, así como de compromiso. Son las *revisoras* que, además de coconstructoras de las narrativas, han examinado con bolígrafo rojo en la mano el material producido, estando presentes en las distintas etapas del proceso de investigación con indudable derecho a veto. En este sentido, hemos apostado por «avanzar hacia la ruptura de la rígida dicotomía entre “ellas” las proveedoras de datos en bruto y “nosotras” las analistas, dándoles a “ellas” la oportunidad de dar sentido a los datos que han proporcionado y comparar sus conclusiones con las nuestras» (Hale 2001: 14)⁸.

8 Traducción propia.



Las narrativas generadas pasaron por el tamiz sabio de la experiencia y de la urgencia de transformación que tienen quienes protagonizan el daño. Así, acompañaron el proceso con revisiones sobre mesa Bl. y Gr. agrupando en subtemas lo que entre todas localizamos como clave en las narrativas; la reformulación de la historia base con B. hasta que esta recogiera los abalorios mínimos y diversos de numerosos relatos; las videollamadas a Bl. desde Nigeria para reflexionar juntas sobre líneas y enfoques que iban haciéndose hueco en nuestras producciones; o la comparativa del viaje nigeriano con el de mujeres de Guinea Conakry entre las que se comenzaba a atisbar explotación, que nos compartía Ma.

Y, en relación con el documental del que hablaremos a continuación, el visionado provisional con B. a puerta cerrada de cuya sesión salió un «sí» lo suficientemente dulce y rotundo como para que pudiéramos tener la tranquilidad de haber construido relato con/desde ellas, sintiéndonos las que somos. O la primera proyección del documental terminado en la Universidad de Cádiz al que acudieron Bl. y una joven nigeriana invitada por la ONG CEAin teniendo ambas un protagonismo esencial en el debate posterior en el cual dieron su aprobación, nuestra aprobación, para que el relato pudiera comenzar a galopar entre territorios.

De esta manera, el proceso completo dotado de voz y objetivo coral se ha permitido la constante revisión de sus respuntes, los cuales han ido conformando esta investigación como *patchwork* (Gregorio 2019) de la imagen multiforme de las caminadoras de rutas. Estas puntadas de hilo

discursivo dadas por manos viajadas han perforado para unir el tejido de los *retales narrativos* verbales, corporales, musicales y pictóricos conformando así el conjunto, el producto audiovisual. Ese que reconocemos un *faro narrativo* (Jorge 2020) alzado con el que las mujeres imponen luz sobre la ruta silenciada en la que convierten su accionar caminante, nómada.

La palabra viajada en el objetivo de una cámara: una narrativa creativa coral audiovisual

Siguiendo lo que quisimos entender como un mandato, «contar las verdades», deconstruimos nuestra etnografía para volver a darle forma a partir de lo que ellas consideraron fundamental a la hora de describir sus experiencias, confrontando las causas que las han hecho posibles. Desde ahí, como aguja enhebradora, el objetivo de la cámara ha ido realizando el ejercicio de recolección de sus relatos para componer luego la voz múltiple, el tapiz final: el documental *Irioweniasi. El hilo de la luna*⁹.

El mensaje viajado, el guion

Sobre una mesa de color verde extendimos las cartulinas que nos permitieron trazar con rotuladores el camino argumental y los bloques de contenido del documental. Para ello, partimos del relato elaborado con B., joven procedente de Benin City en Nigeria, que se unió a este proceso de investigación teniendo 19 años. La producción del relato, que vivió un proceso completo de seis meses, comenzó siendo facilitada a través de la elaboración del «árbol de lana» como símil de su historia biográfica. Así, B. vinculó cada rama a un capítulo de vida, y las decoró con colores y complementos relacionándolas con emociones evocadas y hechos destacados.

Dialogar sobre el conjunto permitió el ordenamiento de la historia, dándole estructura global y secuencial. Así mismo, reflexionar

9 Enlace en español: <https://vimeo.com/250402023> Contraseña: La_luna.

Documental apoyado por Intermedia Producciones (Mariano Agudo y Miguel Paredes).

críticamente sobre el título de cada capítulo, la lana elegida o los elementos seleccionados nos fue permitiendo adentrarnos en el registro simbólico. Este análisis ha posibilitado el abordaje de la biografía de manera indirecta, añadiéndose el fin estético y creativo. Igualmente, la posibilidad de narrar en tercera persona una creación generada facilitó el distanciamiento que puede ser adecuado según la etapa de restablecimiento en la que se encuentra la persona o dados los episodios que pueden estar siendo contados.

Todo este proceso discursivo creativo fue grabado y transcrito por nosotras. El material generado nos permitió establecer una etapa de intercambio y reformulación con B. en soporte papel. Así, trabajamos juntas a partir de episodios, hechos, personajes, etc. desde «el reconocimiento de la agencia de las participantes para modificar, corregir y expandir la textualización hasta validar la narrativa creada» (Gandarias y García 2014: 102). De esta manera fuimos retocando, profundizando o descartando partes en un ejercicio de investigación biográfica, pero también de contextualización y reflexión estructural amplia. En esta tarea de análisis de discurso comenzó a tomar protagonismo la figura de las *revisoras*, ya mencionada.

A partir de esta narrativa biográfica base, entre todas iniciamos un trabajo que buscaba localizar los hitos (del Valle 1995) que ellas consideraron fundamentales en relación con el viaje y sus cuerpos, reflexionados desde salud-daño o cuidados-violencias. Tomando como ejes analíticos estos hitos, se simplificó y condensó a la mínima expresión cada capítulo de vida conformándose así la columna vertebral articuladora del guion base del documental. Esta condensación ha propiciado la reflexión comprometida sobre los hechos claves y que, en alguna medida, las participantes sentían comunes. Manejar este material narrativo crítico nos permitió así mismo atisbar posibles vías de cambio o transformación y es que es «en los aspectos más radicales de las historias de las mujeres donde una encuentra sus alas y aprende a volar» (McFadden 2016: 5)¹⁰.

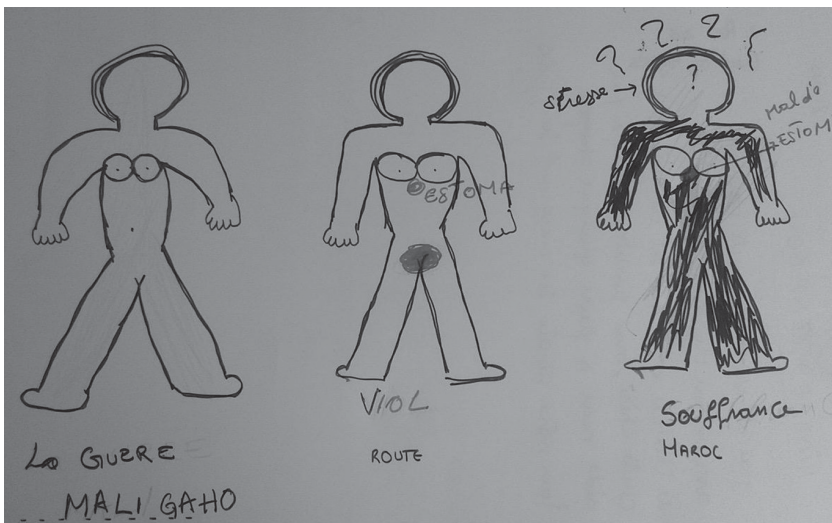
En esta columna vertebral se incorporaron los relatos biográficos del resto de las participantes (57 en el caso del audiovisual que estamos analizando) a partir de cada hito, reflejando los diversos puntos destacados

10 Traducción propia.

del tránsito (migratorio y de vida). Para ello, se localizaron aquellos fragmentos o *retales narrativos* (Jorge 2020) que se relacionaban con el hito en estudio, detectándose coincidencias, divergencias, aportaciones o reformulaciones del mismo, lo que permitió una sistematización del conjunto de narrativas.

Por último, al mantener la posición espacio-temporal de los hechos a partir de un relato base se ha facilitado que el material recogido no pierda la lógica consecucional. A este acopio de narrativas que analizan el mundo desde el lugar y la emoción privilegiada del cuerpo vivido lo llamamos el *almacén encarnado* (Jorge y Antolínez 2018).

Pasar del relato individual a la narración en diálogo con otras facilita dar sentido a las vivencias relacionándolas con las experiencias de las demás, tanto de opresión como de desarrollo de estrategias contestatarias y/o de supervivencia. Por otro lado, leer y reelaborar dicha opresión audiovisualmente a partir de los «itinerarios corporales» (Esteban 2004) nos ha permitido a todas reflexionar sobre los «procesos vitales individuales» donde el «cuerpo es considerado, por tanto, un nudo de estructura y acción, el lugar de la vivencia, el deseo, la reflexión, la resistencia, la contestación y el cambio social, en diferentes encrucijadas económicas, políticas, sexuales, estéticas e intelectuales» (Esteban 2004: 54). En este sentido, como se explicó anteriormente, uno de los nodos de la propuesta metodológica se centró en abordar la narración a partir del cuerpo que experimenta y reacciona a la experiencia.



A modo de ejemplo, en esta ficha realizada en Rabat, Marruecos en colaboración con la asociación Conseil des Migrants, Hd. decidió narrar con colores cómo se había encontrado su cuerpo a lo largo del viaje. El amarillo lo utilizó para reflejar el bienestar que siente al evocar su país de origen. El rojo lo coloca allí donde ubica corporalmente las violaciones durante el trayecto. Y el negro lo emplea para destacar la angustia y el estrés ante la situación de estancamiento (por bloqueo fronterizo) y extrema vulnerabilidad que vivía en ese momento en Marruecos. En el mismo taller, dos compañeras compartieron: «Ellos violan, si no ellos te cortan» (Je., taller, Rabat, Marruecos, 2015). «Yo, yo he sido violada» (V., taller, Rabat, Marruecos, 2015). Las participantes señalaron los hechos y con este ejercicio, como apunta Dorothy Smith, los términos empleados (como violación en este caso) no solo otorgaban nombre a los acontecimientos, también «daban una presencia política a las experiencias compartidas» (Smith 2012: 7).

Así, el engarzado de acontecimientos seleccionados del conjunto de historias de vida y el diálogo crítico generado han sido la base para la elaboración del mensaje viajado. Mensaje que permite recorrer el mapa (personal, social y geográfico) de daños, y también el de estrategias y cuidados que han marcado los procesos migratorios y las formas de explotación. Es este relato grupal el que dio lugar al texto que en primera persona narra B. en el documental y que permite que tomen presencia protagónica en la pantalla quienes parten del silenciamiento impuesto.

Al hilado de voces y reflexiones de las mujeres se trenzaron las aportadas por profesionales de entidades especializadas o de la academia¹¹, investigadoras o investigadores de la temática, o informantes claves como el guía del camino que habiendo hecho varias veces la ruta señala, como se recoge en el documental, que esta no es igual para hombres y mujeres:

Las mujeres siempre vienen escondidas, no como los hombres (...) siempre dicen los hombres cuando vienen mujeres, siempre dicen esto son buen negocio porque las mujeres vienen a Europa para pagar, pero los hombres no (...) Otra diferencia, las chicas no tiene nada qué decir. Las chicas no pueden hablar, pero los hombres sí (J., entrevista, Algeciras, Estado español, 2016).

11 En el marco del presente trabajo se han realizado entrevistas a profesionales de: 17 entidades y 13 instituciones en el Estado español; 16 entidades y 2 instituciones en Marruecos; y, 8 entidades y 5 instituciones en Nigeria.

De esta forma, haciendo artesanía de voces, se fue conformando una cierta «ecología de saberes» desde el valor de «la pluralidad de conocimientos heterogéneos» y la «idea de que el conocimiento es interconocimiento» (De Sousa 2014: 41). Conscientes de la constante vigilancia epistemológica que requiere este proceso, la construcción del guion del documental asumía anclarse en las experiencias y los saberes situados (Haraway 1984) de las viajeras para, a partir de ahí, establecer un diálogo con aquellas otras voces expertas que también vivencian y cuestionan la temática desde la acción social. Así se fueron integrando saberes que ponían el énfasis en otro tipo de cuestiones estructurales que atraviesan directamente la experiencia de las participantes como, en este caso, las políticas migratorias y de gestión fronteriza:

O tienen vallas con cuchillas y concertinas o te ahogan en el mar o te meten en un centro de internamiento. Esas son las políticas de fronteras. Canales legales de concesión de visado para llegar a Europa no existen, a menos que tú tengas un gran poder adquisitivo. Y precisamente las víctimas de trata, o cuando decides salir de tu país no es porque tú tengas grandes recursos económicos. Entonces es que no hay otra. Eso es lo que hay. (E. Márquez, entrevista, Algeciras, Estado español, 2017)

La banda sonora

En 2015 realizamos nuestro primer viaje a Nigeria. Como ya señalamos, centramos el trabajo de campo en diversos escenarios de dos territorios: Benin City en el Estado de Edo, y Calabar, capital de Cross River. En esta segunda ciudad, realizando una sesión en el Destiny Center (un albergue para menores en la calle), conocimos a un grupo de cuatro niñas de entre 13 y 15 años, una de ellas embarazada. Al contarles el trabajo que veníamos realizando, quisieron formar parte. En corro se las oía susurrar, reír a cada tanto y darse golpes en hombros o espalda para hacer callar, captar la atención o simplemente explicitar cercanía, contacto. Rompieron la formación y se colocaron en semicírculo porque querían cantar, dijeron. Ese era su ofrecimiento. Así, entonaron en *efik*, su lengua materna, canciones con importante carga espiritual y alusiones a algún dios que, aseguraban sobre sus pies descalzos, no se olvida de proteger a las personas. Hablaron de fuerza y entereza, y también del apoyo que ellas les ofrecían a las que habían viajado desde esa tierra que las espera. Y le dimos al récord a la grabadora mientras una brisa sonora envolvía el reseco espacio.

Nuestras miradas, aunque avergonzadas por atrevernos a contemplar algo demasiado humano de frente no dejaron de esculpir aquellas siluetas destartaladas en la memoria de quienes ahora escribimos estas páginas.

Nuevamente ellas, las «sujetos» de investigación, se volvían a colocar muy por delante de nuestro trabajo. Flacas todas, con ojos en brillos todas, exigían con sus mensajes mecidos ser las orquestadoras de una banda sonora, en ese momento, siquiera imaginada. Cuando apenas comenzaba a atisbarse un posible guion ya habían nacido, sufrido y reivindicado ser escuchadas las niñas que cantarían el documental.

Dos años después le entregamos este legado a Rubén Alonso¹² chorreando la suciedad sonora propia de una grabación hecha inesperadamente al aire libre y con la prudencia que asegura afectos y distorsiona calidades técnicas. Le dijimos que queríamos que fuera la banda sonora pero que éramos muy conscientes del mal estado en el que se encontraba el material. Y, él hizo dos cosas para reparar y engrandecer la propuesta: la primera, limpiar la grabación con la minuciosidad que asegura la complicidad comprometida; y, la segunda, proponernos que las canciones de las niñas fueran la base constante sobre la que ir incorporando otras músicas. Un mes después en su casa escuchamos el resultado. Había sumado ritmos de los distintos territorios que las mujeres recorren en la ruta, de tal manera que a medida que avanza el documental el público puede hacer un seguimiento de los episodios musicales que recorren y su conexión, montados uno sobre otro. Cuando la película termina (estando la protagonista ya en Europa) todas estas expresiones artísticas conectadas han sido escuchadas permitiéndonos con ello hacer un símil con el acumulado cultural de sabiduría que porta cada una de las jóvenes que llega a nuestras costas.

12 Miembro del proyecto Antropoloops, <https://antropoloops.tumblr.com/>



De esta manera, convertimos el trabajo también en paisaje sonoro de nuestro posicionamiento político que grita que nuestras costas son fronteras, puertas cerradas corresponsables del daño¹³ y del fomento de las vías alternativas de migración que conducen a las mujeres a entrar en los circuitos de trata (Celis y Álvarez 2017). Pero, que podrían ser, puertas abiertas que acogieran a quienes caminan el mundo, en especial a aquellas que sobreviven los silenciamientos del camino y/o la explotación resistiendo y portando el legado del acumulado sociocultural (como la banda sonora). Ellas han resistido y llegan a nosotras algunas enteras y otras rotas, pero en general destacadamente proyectando futuro y esperanza¹⁴.

Las protagonistas del trabajo que estamos presentando son las llegadas que, con su presencia y sus relatos, nos recuerdan que son y serán protagonistas siempre de este trabajo y también las no llegadas. Las que se quedaron enganchadas hasta el desmembrado en las violencias del camino, en los desiertos que hacen jirones los órganos vitales, en los alambres de las vallas fronterizas o en los fondos marinos que mustian los huesos intentando

13 Informes como los anuales de APDHA o los monográficos sobre frontera sur de CEAR apuntan la relación entre el control fronterizo europeo y la vulneración de derechos humanos de la población migrante en general y de mujeres en particular.

14 Futuro y esperanza son las dos palabras que salieron destacadas en un taller en el CETI de Melilla.

ocultarlos al asemejarlos a rocas y arrecifes, desconcertados ante su complicidad genocida. Traemos en estas líneas a las que no llegan o aquellas que lo hacen flotando sobre las olas con las carnes hinchadas y el pulso ido. Son las que recogen la huella definitiva del camino, el silencio perpetuo. Las que no podrán escuchar a las niñas de la calle que les cantaron desde Calabar con los cuerpos pequeños y la voz madura de vida.

Las ilustraciones

De la dificultad de no poder mostrar en el documental los rostros de las que caminaron esta investigación, afloró la oportunidad de utilizar las ilustraciones como forma pictórica de esbozarlas. Pero, desde un principio tuvimos claro no querer visualizar un solo rostro que pretendiera representar a todas o reflejar la idea estandarizada que desde este lado del mundo podemos tener de la joven nigeriana o ni siquiera construir el contraimaginario que a veces abanderamos pretendiéndolas constantes heroínas. ¿Cómo mostrar(-nos) las mujeres participantes sin caer en reforzar estereotipos o el desdibujado de las diversidades reducidas a la esencialización (Pulido 1999)?

A lo largo de los años de trabajo nos hemos pensado partiendo de espacios de promoción de la actividad artística que «conecta al sujeto con su propia identidad individual y cultural; permite revisar su imaginario y acceder al universo simbólico» (Moreno 2010: 2). Desde estos espacios creativos hemos leído y revisado el mundo «no como algo ajeno sino como algo imbricado en nosotros» (López 2008: 227).

En mi país es un problema si te casas y no tienes hijos o hijas. A la familia del marido no le va a gustar. Van a pensar que la mujer sólo vino para comerse el dinero y que no da el bebé que corresponde. Si sólo tienes hijas también es un problema (S., taller, Huelva, Estado español, 2015).

Con este alegato biográfico S. comienza uno de los relatos desde los que se han autorretratado. Como también lo hicieron agarradas a lápices de colores, cámaras de foto o vídeo, o construyendo la performance que señala, por ejemplo, cómo se intercambian (traicionando la ética humana) mujeres durante la ruta: «A mí me vendieron dos veces» (Ch., entrevista, Casablanca, Marruecos, 2019).

También estar y permanecer en los distintos escenarios, haciendo de la técnica de la observación participante una certeza de acompañamiento

en escucha, nos permitió seguir atisbando los matices que dan contornos múltiples a las viajeras nigerianas. Por esto nos albergamos en los recodos de la ruta, en los traspatios sociales y muchas veces en los lugares prohibidos que exigen prudencia porque todas podemos ponernos en riesgo. Mucho más las que allí se quedan. Las que están siendo controladas, las carentes de pleno derecho por no poseer papeles con sellos, la piel suficientemente blanca, el género del privilegio y/o una obesa cuenta corriente.

Desde esos espacios de privilegio a los que nos invitaron a entrar, dialogamos interculturalmente (Godenzzi 2005). Y en algunos de estos escenarios se permitieron compartir percepciones sobre prácticas culturales diversas y no siempre sencillas de conversar. Nos señala Bt. refiriéndose a la posibilidad de realizarle la mutilación genital femenina a su hija: «No le voy a cortar. Cuando yo parir niña en mi país... , pero yo estoy en Europa, yo querer diferente (...) Yo querer ella tener mucho placer. La verdad, yo no voy a cortar» (Bt., taller, Huelva, Estado español, 2015). O, entre otras, la celebración del nacimiento y el ofrecimiento de nombres por parte de las personas más allegadas al ser recién nacido: «Eso a los siete días en mi pueblo (...) Y se da miel de palma con azúcar. La gente que va a dar nombre, con un trozo de azúcar con miel, va diciendo, y da nombre al bebé» (B., taller, Sevilla, Estado español, 2017). Irioweniasi, que da título al documental, es el nombre que la abuela de S. le dio, que quiere decir «nadie es tan fuerte como para tirar de la luna y bajarla» (S., taller, Huelva, Estado español, 2015). Y añadió:

¿Sabes por qué eso? (...) Si hay personas que pueden tirar de la luna y bajarla, entonces pueden matar, ¿no? Antes cuando mi madre da a luz se muere bebé. Bebé con cuatro meses, un año..., muere. Pero cuando yo he nacido mi abuela me lleva al pueblo de mi madre (...) Mi abuela como ha visto que mi madre está embarazada de mí entonces cuida bien a ella (...) Nadie mata mí, nadie puede bajar la luna (S., taller, Huelva, Estado español, 2015).

Pero ¿cómo pasar estas imprints narrativas al movimiento del audiovisual y a las escenas descritas en el relato base? Y, ¿cómo mostrar en pantalla el reflejo de todas y ninguna en concreto? Un pincel experto en creatividad y en compromiso habló para decirnos que ella podía comenzar a bocetar ideas a partir del material global generado por las mujeres y el contenido de la investigación. El pincel tiene rizos castaños y botas negras o zapatos rojos, se llama Mari Muriel¹⁵ y junto con B. y las investigadoras que

15 María del Mar Muriel, artista sevillana. <https://crisalidaseda.blogspot.com/>

estamos dándole forma a este capítulo comenzamos un proceso de afinado de rostros, contextos, personajes, técnicas empleadas, etc.

En la primera sesión de intercambio de bocetos B. propuso cambiar aquel en el que se mostraba “una abuela vieja” (B., taller, Sevilla, Estado español, 2017). Argumentó que allí en Nigeria se es abuela antes, «mi abuela es joven y es así flaca como yo». Y señalando otro de los dibujos en el que se muestra al hombre que capta a la protagonista añadió: «es muy feo este. El hombre que viene a buscarme es más normal, no parece monstruo» (B., taller, Sevilla, Estado español, 2017). Mari se ríe y borra. Sobre la marcha esboza nuevas propuestas y B. asiente riéndose también. No puede aparentar ser un monstruo la persona que tiene la función de enganchar o convencer a las jóvenes nigerianas, analizamos. «Tu madre tiene que dejarte ir con él», aporta B. Entramos así en el campo del engaño que, como ya hemos apuntado, es uno de los medios comisivos fundamentales utilizados en la trata de seres humanos.

De esta manera el análisis que implica la actividad artística se fue convirtiendo en un proceso «mediador» que propició una toma de conciencia colectiva. En la sesión en la que repasamos los episodios de vida que aparecerían en el documental, al leer lo escrito por B. referente a la violación en Maghnia, Argelia, ella señaló:

Lo que se hace allí, no se hace. Hace mucho daño. Yo no sé por qué los nigerianos hacen tanto daño a sus paisanas. Yo no entiendo eso. Esto para mí no es algo bueno (...) Y ellos nos preguntan por qué las chicas no les aman a ellos, que por qué aman a otro paisano. Y yo les digo que eso se lo tienen que preguntar a ellos mismos. Vosotros pegáis a vuestras chicas, no las hacéis feliz (B., taller, Sevilla, Estado español, 2016).

Dos años después, en el Foro 4W Street of Hope II: Human Trafficking in the context of Migration, de la Universidad de Wisconsin, EE. UU.¹⁶, una vez proyectado el documental motivo de este capítulo, B. se dirigió a un médico nigeriano asistente para preguntarle: «¿Por qué ustedes, los hombres nigerianos, nos hacen esto?». El hombre no tenía menos de cuarenta años y ella algo más de veinte. A la jerarquía por cuestión de género y clase, se le sumaba la distribución de poder por edad. Todas esas pautas culturales de partida fueron revoleadas cuando B. formuló la pregunta. El señor le respondió que pronto volvería a Nigeria y que le aseguraba que todo lo visto y escuchado lo trasladaría al ministerio de sanidad donde tenía conocidos.

¹⁶ Inmaculada Antolínez Domínguez, Esperanza Jorge Barbuzano y B. asistieron a dicho foro como equipo de investigación.

No sabemos si estas palabras llegaron a materializar el hecho expuesto. Solo podemos decir, porque estuvimos presentes, que B. retó a aquel médico nigeriano recordándole que, ante las violencias narradas, podía practicar el silencio cómplice o el grito de denuncia que ya ellas venían emitiendo.

Al igual que el relato base es el resultado del encuentro de los *retales narrativos* biográficos de las participantes, la propuesta de ilustración para el documental ha sido conformada a modo de collage. Cada escena se montó con elementos diferentes (siluetas articuladas de cartón, pintura sobre papel, tiza sobre pizarra, dibujo y recortes de telas, etc.) con una técnica de animación común que es el *stop-motion*. Esta, basada en aparentar el movimiento de objetos estáticos capturando fotografías, ha sido elaborada de forma manual, obrera dejando traslucir la trastienda de las historias diversas que conforman la composición final que fue ensamblada a base de técnica, escucha y café por Kiko Romero (montador y soñador).



Este intencionado bricolaje que conecta, pero no disuelve una pieza en otra o un relato en otro, es una metáfora ilustrada de lo que ha sido uno de los objetivos de la investigación: el trabajo con el conjunto reconociendo las diversidades interconectadas y esbozando la complejidad de la temática en estudio.

El faro narrativo

El propósito divulgador y contestatario del relato coral construido nos ha llevado a tener que planificar la articulación de la difusión de este, la acción social o, como señalaría Mari Luz Esteban, la «práctica corporal» (Esteban 2004) que nosotras apellidamos como narrativa. La intención de esta *práctica corporal narrativa audiovisual* ha sido formar parte del

diálogo social para abordar la temática ocupando el espacio legítimo y protagonista de las mujeres que han experimentado los hechos dispuestas a analizar, cuestionar, proponer y maniobrar. El reto de querer desmontar los engaños que rodean la opción de movimiento de las mujeres nigerianas ha convocado a las participantes a este ejercicio fomentador de una potencialmente transformadora *agencia narrativa* (Antolínez y Jorge 2020). Así, «el lenguaje como instrumento de comunicación se convierte en instrumento de acción» (Ros 2005: 2). Desde este lugar de implicación directa con la acción narrativa transformadora una de las jóvenes señala que es importante

que las chicas sepan primero la realidad. Eso lo primero, para que sepa la realidad que hay aquí, lo que pasa aquí. Porque las chicas vienen con muchas promesas, mentiras, engaños. Tienen que saber eso, lo que está pasando en Europa para que ellas tomen su decisión para venir (Gr., entrevista, Algeciras, Estado español, 2017).

El relato audiovisual nació con el mandato de producir conocimiento en un formato que pudieran reconocer los grupos interesados como «útil» en su trabajo y sus luchas (Hale 2001: 15). Dicho formato debía permitir la diseminación de sus reflexiones de manera que la propagación de estas facilitara a quienes aún no habían vivido los viajes y los destinos cuestionar la gran historia que sostiene el engaño. Por eso, el momento en el que el faro comenzó a girar y se activó la emisión de sus mensajes sobre las pantallas con público delante sentimos que el bricolaje había conseguido sostener la estructura que, además de interconectar a narradoras, territorios, objetivos, violencias y estrategias de respuestas, ahora propagaba el grito colectivo.

Así, para la reproducción del documental nos lanzamos a asegurar aquellos rincones de proyección que las participantes apuntaron como prioritarios. Se proyectó en centros escolares, prostíbulos, espacios promovidos por organizaciones especializadas en migración y género, trastienidas que nos permitieron hacerlo cuando por cuestiones de seguridad se priorizó la clandestinidad, universidades o foros internacionales de trata de personas en varios países, en varios continentes, o, entre otros, iglesias evangélicas o católicas, espacios estos que apuntaron algunas mujeres como esenciales para la generación de debate amplio: «Si yo tenía dinero, ayuda. Yo va a Nigeria para hablar con todas las madres, iglesia a iglesia o pueblo a pueblo. Con todas las madres para que sepan todo lo que las chicas están pasando en Europa» (Gr., entrevista, Algeciras, Estado español, 2017).

Y en alguna medida creemos que eso fue lo que hizo Gr. y el resto de las participantes subidas al objetivo de una cámara. Desde él se lanzaron a la retina de quienes las han descubierto (asegurando anonimato o autoría colectiva) a través de mensajes como aquel en el que M. en el minuto 22:50 de la proyección señala:

Ellos le dicen al guía que saque a su novia y se acuestan con el resto de las chicas sin condón. Si te quedas embarazada o coges el SIDA a ellos no les importa. Se acuestan contigo hasta que tu madame mande dinero y entonces puedes dejar ese sitio. Yo estuve allí casi dos meses (M., entrevista, Benin City, Nigeria, 2015).

Ya en el comienzo de la etapa de desenlace del documental M., desde la premura por desestabilizar el engaño que permite la experiencia de ocho años de explotación sexual, en su caso en Italia, concluye apuntando: «Europa no es fácil. No es fácil para ti pagar 45.000 euros, 60.000, 50.000 euros. Es mucho dinero. Tú lo trabajas con tu cuerpo, no con otra cosa, con tu cuerpo» (M., entrevista, Benin City, Nigeria, 2015).

Ekei Basey Edem es directora de uno de los centros educativos en los que desplegamos *campamento* en Nigeria. Con ella conversamos sobre el trabajo de acompañamiento a la construcción de relato que estábamos haciendo con las mujeres que habían vivido la explotación. Segura de que la «educación tiene mucho que aportar», al hablar del futuro de las viajeras nigerianas y siendo consciente de que algunas probablemente hayan sido alumnas suyas subrayó:

Puede que ellas hayan tenido experiencias polvorientas. Ellas pueden ahora desde esa perspectiva asegurarse que las más jóvenes no sufran y se vean atrapadas en el camino que ellas han vivido. Así es como las fortalezas vendrán (Basey, entrevista, Calabar, Nigeria, 2015).

Narraron para romper los silencios y actualmente tocan a las puertas, como señalaba Gr., a través del audiovisual porque, insumisas, quieren alertar que «el viaje por tierra tiene dentro la muerte o la vida» (J., taller, Granada, Estado español, 2015). Este ejercicio narrativo enchumbado en compromiso amplio, una vez es volado al viento para que sea escuchado, hace que la apuesta por dar valor a los cuidados (Gilligan 1982) tome movimiento. El mapeo que refleja hasta dónde ha llegado la luz de sus *faros narrativos* (las proyecciones) nos permite dar dimensión a sus rupturas de silencio.



Fuente: Elaborado por Jorma Projects & Solutions OÜ en Jorge (2020).

Por todo lo señalado y por aquello que no hemos alcanzado a reflejar, a ellas las leemos, las dibujamos, las cantamos, las acompañamos no como víctimas, ni tan solo supervivientes, sino como coconstructoras de conocimiento y agentes claves que exigen transformación social. Para lo cual han ejercido en este documental¹⁷ de narradoras y recolectoras de narraciones; investigadoras, observadoras y correctoras; educadoras entre iguales; denunciadoras de hechos y responsabilidades; y, soñadoras y constructoras de futuros donde la trata o la explotación solo sea el recuerdo de un tiempo (o un no tiempo en los no lugares de nuestras sociedades) en el que los cuerpos de las mujeres viajeras llegaban a las orillas de destino mellados, silenciados a la vez que dispuestos a narrar.

17 *Irioweniasi. El hilo de la luna* ha recorrido catorce países (entre los que se encuentran Nigeria, Marruecos y el Estado español), ha sido traducido a cuatro idiomas, y proyectado en más de cien videofórum. Además ha recibido 5 galardones en festivales de cine político, etnográfico y defensa de los derechos humanos.

Bibliografía

- Antolínez, Inmaculada y Esperanza Jorge. 2020. «Mujeres migrantes nigerianas en confrontación con la trata de personas. La agencia narrativa». *Revista Migraciones* 48: 79–104.
- Balasz, Marcel y Marisela Montenegro. 2003. Una propuesta metodológica desde la epistemología de los conocimientos situados: Las producciones narrativas. *Encuentros en Psicología Social* 1(3): 44–48.
- CEAR. 2017. Refugiados y migrantes en España: Los muros invisibles tras la frontera sur. Madrid, Estado español: CEAR.
- Celis, Raquel y Verónica Álvarez, 2017. *Refugiadas. La trata con fines de explotación sexual en el contexto de militarización y cierre de fronteras*. Bilbao: CEAR Euskadi.
- Del Valle, Teresa. 1995. «Metodología para la elaboración de la autobiografía», en Carmela Sanz (coord.), *Invisibilidad y presencia. Seminario internacional Género y trayectoria profesional del profesorado universitario*: 281–289. Madrid: Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid.
- Del Valle, Teresa. 1999. «Procesos de la memoria: cronotopos genéricos». *Áreas. Revista Internacional de Ciencias Sociales* 19: 211–226.
- Denzin, Norman y Yvonna Lincoln. 1994. «Introduction: Entering the Field of Qualitative Research», in Norman Denzin and Yvonna Lincoln (eds.), *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- De Sousa Santos, Boaventura. 2014. «Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes». En Boaventura De Sousa y María Paula Meneses (eds.), *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*: 21–67. Madrid: Akal.
- Dols, Ana. 2017. *Tratamiento jurídico-penal de los abusos vinculados a la creencia y ejercicio de la brujería y vudú en España (Especial referencia al delito de trata de seres humanos)*. Tesis Doctoral. Departamento de Derecho Penal. Universidad de Extremadura.
- Esteban, Mari Luz. 2004. *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Bellaterra.
- Flamtermesky, Helga. 2015. «Descolonizar conocimientos y cuerpos», en Mónica Hurtado y Angela Iranzo (comp.), *Miradas críticas sobre la trata de seres humanos*: 37–60. Bogotá: Kimpres S.A.S.

- Gandarias, Itiziar y Nagore García. 2014. «Producciones narrativas: una propuesta metodológica para la investigación feminista», en Irantzu Mendia, Marta Luxán, Matxalen Legarreta, Gloria Guzmán, Iker Zirion y Jokin Azpiazu (eds.), *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*: 97–110. Bilbao: Zubiria Etxea.
- García-Castaño, Javier, Aurora Álvarez y María Rubio. 2011. «Prismas trasescalares en el estudio de las migraciones». *Revista de antropología social* 20: 203–228.
- García de Diego, María. 2014. *Jóvenes migrantes subsaharianas y trata en Andalucía: Intervención profesional desde el Trabajo Social Internacional*. Tesis doctoral inédita. Universidad de Granada.
- Gregorio Gil, Carmen. 2017. «Etnografiar las migraciones ‘Sur’-‘Norte’: la inscripción en nuestros cuerpos de representaciones de género, raza y nación». *Empiria. Revista de Metodología en Ciencias Sociales* 37: 19–39.
- Gregorio Gil, Carmen. 2019. «Explorar posibilidades y potencialidades de una etnografía feminista». *Disparidades. Revista de Antropología* 74(1): e002a. Disponible en: <https://doi.org/10.3989/dra.2019.01.002.01> Fecha de acceso: 20 dic. 2020.
- Gilligan, Carol. 1982. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard University Press.
- Godenzzi, Juan Carlos. 2005. «Diversidad histórica y diálogo intercultural: perspectiva latinoamericana. TINKUY, Sección de Estudios Hispánicos, n° 1. Universidad de Montreal.
- Hale, Charles R. 2001. «What is Activist Research?». *Social Science Research Council* 2(1–2): 13–15.
- Haraway, Donna J. 1984. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Jorge, Esperanza. 2020. *Las viajeras nigerianas, constructoras de faros narrativos en la ruta de los silencios impuestos. Una educación de retales*. Tesis doctoral inédita. Universidad Autónoma de Madrid.
- Jorge, Esperanza e Inmaculada Antolínez. 2019. «Las narrativas creativas en la trata de seres humanos: una propuesta metodológica a partir del caso de las mujeres y jóvenes nigerianas», en Miguel Sánchez Maldonado (coord.), *Diversidad y Desarrollo Social*. México: Editorial Pearson.

- Jorge, Esperanza e Inmaculada Antolínez. 2018. «Rebuscando los miedos fabricados en la ruta migratoria con jóvenes y mujeres nigerianas que cruzan la frontera sur española», en Almudena Cortés y Josefina Manjarrez (eds.), *Género, Migraciones y Derechos Humanos*: 291–317. Barcelona: Bellaterra.
- Juliano, Dolores. 2000. «Mujeres estructuralmente viajeras». *Papers. Revista de sociología*, 60, 381–389.
- Lévi-Strauss, Claude. 1988. *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- López, M.^a Ángeles. 2008. «Cognición y emoción: el derecho a la experiencia a través del arte». *Pulso* 31: 221–323.
- Madunagu, Bene E. 2002. *Trafficking in Girls. Report of a study in Akwa Ibom and Cross River States of Nigeria*. Calabar: Girls' Power Initiative.
- Marcus, George. 2001. «Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal». *Alteridades* 11(22): 111–127.
- McFadden, Patricia. 2016. «Becoming Contemporary African Feminists: Her-stories, legacies and the new imperatives». *Feminist dialogue series* 1.
- Médicos sin Fronteras. 2013. *Violence, Vulnerability and Migration: Trapped at the Gates of Europe. A Report on Sub-Saharan Migrants in Irregular Situation in Morocco*. Disponible en: <https://www.msf.org/violence-vulnerability-and-migration-trapped-gates-europe>. Fecha de acceso: 29 abr. 2020.
- Médicos sin Fronteras. 2010. *Sexual Violence and Migration. The hidden reality of Sub-Saharan women trapped in Morocco en route to Europe*. Disponible en: https://www.msf.org.uk/sites/uk/files/Sexual_violence_and_migrants_201003253808.pdf Fecha de acceso: 29 abr. 2020.
- Moreno, Ascensión. 2010. «La mediación artística: un modelo de educación artística para la intervención social a través del arte». *Revista Iberoamericana de Educación* 52(2).
- Noddings, Nel. 1988. «An ethic of caring and its implications for instructional arrangements». *American Journal of Education* 96: 2.
- Pulido, Rafael. 1999. *Some Thoughts about the Mapping of Socio-cultural Diversity and the «Culture» Issue in Intercultural Education Discourses*. London: International Centre for Intercultural Studies/Institute of Education/University of London.
- Red Española contra la Trata de Personas. 2015. *Informe de la Red Española contra la Trata de Personas (RECTP) a la Coordinadora contra la*

- Trata de Seres Humanos de la Unión Europea*. Disponible en: <https://www.bienestaryproteccioninfantil.es/fuentes1.asp?sec=20&subs=233&cod=2197&page=> Fecha de acceso: 9 abr. 2020.
- Ros, Nora. 2005. «El lenguaje artístico, la educación y la creación». *Revista iberoamericana de Educación* 35(1): 1–8.
- Scheper-Hughes, Nancy. 1995. «The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology». *Current Anthropology* 36(3): 409–440.
- Smith, Dorothy. 2012. «El punto de vista (standpoint), de las mujeres: Conocimiento encarnado versus relaciones de dominación». *Revista del CEIHM* 8(8): 5–27.
- UNESCO. 2006. Human Trafficking in Nigeria: root causes and recommendations. *Policy Paper* 14(2): Paris.
- Wolin, Steven y Sybil. Wolin, 1993. *The Resilient Self: How Survivors of Troubled Families Rise above Adversity*. Nueva York: Villard Books.
- Women's Link Worldwide. 2014. *La trata de mujeres y niñas nigerianas: esclavitud entre fronteras y prejuicios*. Disponible en: <https://www.womenslinkworldwide.org/files/1355/la-trata-de-mujeres-y-ninas-nigerianas.pdf> Fecha de acceso: 2 ago. 2018.

Melissa Chacón

Reconociendo las geografías emocionales del desplazamiento en Colombia: diálogos a través de la imagen y la memoria



Imagen 1. Fotografía tomada por Luisa durante el taller de fotografía participativa realizado en Bogotá en abril de 2016. En la esquina izquierda de la imagen, yo, la *investigadora*.

A comienzos de septiembre del 2015, miles de personas migrantes provenientes del Medio Oriente y Siria quedaron atrapadas durante días en las afueras de la estación de trenes Keleti en la ciudad de Budapest, Hungría, mientras la comunidad europea enfrentaba álgidos debates y desacuerdos

sobre sus políticas de asilo y la llamada ‘crisis migratoria’ que parecía estar llegando a los países más ricos del continente. Un par de días después a que estallara esta emergencia humanitaria sería la imagen de Aylan Kurdi, un niño de tres años proveniente de Siria quien fue encontrado en las costas de Turquía después de haberse ahogado en compañía de su familia intentando llegar a Canadá, la que daría la vuelta al mundo y acentuaría aún más el tono y la emocionalidad de la crisis que se desenvolvía en territorio europeo.

Por esos días, yo me encontraba recién llegada en la ciudad de Utrecht en Holanda, donde cursaba mi segundo año del Máster Erasmus Mundus en Estudios de las Mujeres y de Género (GEMMA), después de haber finalizado mi primer año de estudios en Granada, España. Ya empapada en conocimientos críticos feministas acerca de lo que denominamos el mundo social y empezando a adentrarme en teorías poscoloniales, que por ese entonces resonaban con este fenómeno migratorio, las noticias de estas familias migrantes y la imagen del pequeño Aylan removerían las fibras de mi cuerpo al punto de sentir el impulso de querer, y quizás ‘tener’ que hacer algo para ayudar a estas personas.

En la noche del 3 de septiembre, le escribí entre lágrimas a un conocido colombiano, quien desde hace unos años vivía fuera del país y ocupaba una importante posición en una agencia de publicidad, para proponerle que uniéramos fuerzas para movilizar una ayuda humanitaria para estas familias. Mi conocido respondió un poco confundido por la urgencia de mi mensaje a altas horas de la noche, pero sobre todo por mi apremiante interés por estas familias provenientes de Medio Oriente y África que buscaban refugio en Europa. Sin mucho contexto, frente a sus ojos, mi petición parecía agitada y poco comprensible, siendo una mujer colombiana sin ninguna conexión con las geografías desde las cuales provenían estas familias. A pesar de su confusión, mi conocido respondió diciendo que podríamos pensar en algo juntxs, pero que por esos días estaba enfocado en pensar una acción para generar conciencia social sobre las condiciones de vida precarias que estaban afrontando lxs niñxs de la Guajira, un departamento localizado en el norte de Colombia, quienes por esos días habían sido noticia nacional por llevar meses sin tener acceso a alimentos ni agua potable.

Su respuesta me interpeló de forma contundente y me recordó, como si fuera posible olvidarlo, que como colombiana venía de un contexto en el que a diario se ven noticias iguales o peores a las de estas familias

que se encontraban atrapadas en esa estación de trenes. Sin embargo, su interpelación no solo me ubicó en mi ser colombiana por la cercanía a la violencia y la injusticia social, sino que, además, develó ante mí la anestesia emocional a la que millones de colombianxs nos hemos enfrentado como mecanismo de defensa para vivir y sobrevivir en medio del estado de emergencia que caracteriza nuestra sociedad después de enfrentar más de sesenta años de conflicto armado interno. Minutos después de leer su respuesta, múltiples recuerdos vinieron a mí, revelando repetidas imágenes de cientos de familias campesinas, indígenas y afrocolombianas que había visto a diario por años, sentadas en los andenes de las calles pidiendo dinero o vendiendo bolsas de basura en los semáforos que cruzaba cuando me desplazaba por Bogotá, la ciudad donde nací y crecí. Estas imágenes mentales me recordaron que no era la primera vez que presenciaba las desastrosas consecuencias del desplazamiento generado por la violencia y la guerra, pero, sobre todo, me hicieron cuestionar por qué nunca había tenido este tipo de reacción emocional frente a la situación de esas familias colombianas que vi a diario por muchos años en Bogotá.

¿Por qué estaba llorando por las familias migrantes atrapadas en Budapest y nunca había llorado por las familias desplazadas que vivían en las calles de mi ciudad después de haberlo perdido todo a causa del conflicto armado colombiano?

Con esta pregunta, y desde mi posicionalidad como mujer latina migrante privilegiada viviendo en Europa, empezó mi camino investigativo hacia lo que resultaría mi trabajo fin de máster (Chacón 2016, 2019). A través de esta pregunta avancé en la deconstrucción de mi posición de privilegio como mujer colombiana mestiza, proveniente de una familia de clase media alta, citadina, con estudios universitarios y heterosexual, la cual me ayudaría a comprender desde qué lugar había vivido, entendido y sentido el conflicto armado y la violencia en mi país hasta ese momento. Reflexionando desde mi nueva posicionalidad como 'migrante' en un contexto europeo logré una visión y comprensión diferente de la violencia en Colombia, pero, sobre todo, cuestioné la anestesia emocional en la cual me había sumergido por tantos años. Si bien era cierto que el fenómeno del desplazamiento forzado me había generado tristeza y rabia en múltiples ocasiones, las imágenes de estas familias desplazadas ocupando las calles de Bogotá se habían convertido en un paisaje cotidiano, que junto a la impotencia que generan los altos niveles de impunidad e injusticia social en Colombia, se habían materializado en una realidad social aceptada y

normalizada. Este despertar emocional, que me ubicó como sujeta en relación con el desplazamiento interno en Colombia, generó un interés investigativo que apalancado en las metodologías feministas buscaría generar un conocimiento sentido sobre este fenómeno. De esta manera, mi proyecto de fin de máster inició como una experiencia emocional subjetiva (y localizada en Europa) que evolucionó y se transformó en una apuesta investigativa que buscaba deconstruir la normalización de este tipo de violencia en el contexto colombiano a través del estudio de lo emocional.

Mi propuesta investigativa se basó en los hallazgos de la antropóloga social Donny Meertens, quien afirma que las mujeres colombianas pueden ser catalogadas como “víctimas triples” del desplazamiento al ser: *víctimas de pérdidas materiales y económicas* (casas, enseres, cultivos, animales); *víctimas de eventos traumáticos* (asesinato de sus parejas o de miembros familiares, violencia sexual, violencia física y psicológica); y *víctimas del desarraigo social y emocional* producido por el desplazamiento y derivado en alienación social al intentar establecerse en la nueva ciudad. De acuerdo con Meertens, dado que estas mujeres son sobrevivientes de la violencia del conflicto armado, las consecuencias del desplazamiento van más allá de los efectos materiales, representando una fragmentación de las identidades de las mujeres como individuales, ciudadanas y sujetas políticas, así como una ruptura de los lazos familiares y comunitarios (Segura Escobar y Meertens 1997). Tomando como punto de partida el enfoque de Meertens, y siguiendo el trabajo de algunas contribuciones feministas al estudio del desplazamiento interno en Colombia, que ya desde los años noventa advertía sobre el impacto diferencial de este tipo de violencia¹, mi propuesta buscaba descentrar el análisis de las consecuencias materiales y económicas del desplazamiento interno para dar espacio al análisis de las consecuencias emocionales y por tanto inmateriales de este tipo de violencia en las vidas de las mujeres.

Aunque múltiples estudios de corte psicológico o estadístico han identificado el impacto emocional del conflicto armado y el desplazamiento interno en Colombia (Uribe 2004a; 2004b; Andrade, Parra y Torres 2013; Shultz et al. 2014), mi propuesta señalaba que aún es necesaria una comprensión más integral e interdisciplinaria sobre las consecuencias emocionales del desplazamiento en la vida de las mujeres, y sobre cómo estas

1 Ver: Baud y Meertens 2004; Ibáñez y Moya 2006; Andrade 2010; Britto 2010; Ochoa y Orjuela 2013; Sánchez y Oliveros 2016.

perpetúan sus vulnerabilidades dentro y fuera de contextos afectados por la guerra. Al basarse en epistemologías positivistas y metodologías cuantitativas que proporcionan estadísticas generalizadas sobre la salud mental de las víctimas del conflicto armado, los enfoques de salud mental han sido útiles para dimensionar la magnitud del problema, pero insuficientes para el desarrollo de estrategias de intervención o una comprensión profunda de este fenómeno social (Rustin 2009). Adicionalmente, estos análisis cuantitativos establecen correlaciones directas entre algunas psicopatologías y diferentes tipos de violencia ejercidos en el marco del conflicto armado, pero no tienen en cuenta las experiencias de la violencia que tienen lugar en el cotidiano de las personas. Centrándose en la relevancia psicobiológica de las emociones, estas aproximaciones individualizan la salud mental e ignoran los procesos psicosociales que hacen parte del ámbito de lo emocional. En consecuencia, estos enfoques representan un sesgo metodológico que no identifica las vulnerabilidades específicas de la población de personas desplazadas, principalmente porque no permiten un análisis interseccional (Crenshaw 1991; Salem 2018) que tenga en cuenta categorías sociales como el género, la raza y el nivel socioeconómico, entre otras, las cuales producen diferentes escenarios de violencia y discriminación. En el caso específico de las mujeres desplazadas, la violencia de género es rara vez planteada o explorada como causa o consecuencia del malestar psicológico, lo cual oculta y perpetúa la opresión y la violencia que sufren estas mujeres dentro y fuera de contextos de guerra.

En respuesta a estas limitaciones, y basándome en teorizaciones críticas feministas desarrolladas dentro de lo que se denomina el *giro afectivo*, mi investigación planteó una epistemología feminista para el estudio de las “economías afectivas” (Ahmed 2004) producidas por el desplazamiento interno en Colombia. Argumentando que la investigación psicológica tradicional “no describe adecuadamente la amplia gama y variedad de los performances, las escenas y los eventos afectivos” (Wetherell 2012: 3), mi propuesta abogaba por una comprensión sociopolítica, económica y cultural del ámbito de *lo emocional*.

Repensando lo emocional: un asunto psicosocial y de subjetividades encarnadas

Representando un interés renovado en las ciencias sociales y las humanidades por incorporar la esfera de lo emocional en el estudio de las relaciones humanas, el giro afectivo surge como una propuesta teórica interdisciplinaria que busca evidenciar y subsanar algunas de las limitaciones de los enfoques discursivos y posestructuralistas en la descripción y comprensión de la realidad social (Liljeström y Paasonen 2010). Sin embargo, aunque es posible identificar algunas de las influencias teóricas² que inspiran a los y las autoras que contribuyen a este giro afectivo, su definición resulta difícil dado que ha llegado a significar una gran variedad, a veces contradictoria, de movimientos y articulaciones (Pedwell y Whitehead 2012). En respuesta a esta dificultad, pero sin ánimos de cerrar el debate, algunas críticas feministas han resaltado que aun cuando la mayoría de literatura contemporánea presenta este giro afectivo como una aproximación social ‘nueva’, debemos agudizar nuestros sentidos al localizarnos y trabajar desde este giro paradigmático (Hemmings 2005; Ahmed 2008; Cvetkovich 2012; Khanna 2012). Ahmed (2008), en particular, nos invita a ser suspicaces en nuestro uso de la categoría de lo nuevo dado que, aunque las teorías de los afectos proporcionan un terreno valioso para cuestionar supuestos coercitivos y sesgados sobre la vida social y política, muchas de estas propuestas han omitido nombrar las contribuciones críticas y diversas desarrolladas desde los estudios feministas, poscoloniales y/o queer. En consecuencia, mi propuesta enfatizaba el imperativo de reconocer el trabajo realizado previamente desde distintas disciplinas del conocimiento en la construcción de las aproximaciones críticas contemporáneas en los estudios de las emociones y/o los afectos (Enciso Domínguez y Lara 2014).

Desde la mitad del siglo XX, diferentes áreas del conocimiento redirigieron su atención al estudio de lo emocional, con el objetivo de generar contra discursos en oposición a las teorizaciones biológicas y patologizantes sobre la definición y función de las emociones humanas. Identificada como una estructura de poder coercitiva que opera sobre la vida de las

2 Baruch Spinoza, Silvan Tomkins, Gilles Deleuze, Luce Irigaray, Henri Bergson, Alfred North Whitehead, Sigmund Freud, Melanie Klein, entre otras.

mujeres, el binario razón/emoción construido por la ciencia y filosofía occidental, fue una de las deconstrucciones más relevantes en la agenda teórica feminista occidental, que tenía como uno de sus principales proyectos políticos el dismantelar las nociones sesgadas de la ciencia respecto a las subjetividades emocionales de las mujeres (Lutz 2001). A partir de este trabajo crítico, las emociones se han conceptualizado como herramientas de cambio social, a través de la reivindicación de la emocionalidad de las mujeres, mientras que otras críticas han enfatizado su rol central en la producción y reproducción de las relaciones sociales patriarcales y desiguales³.

Aunque estas propuestas teóricas han contribuido a la deconstrucción y desestabilización de otros sistemas binarios de estructuración social, como lo público/privado y lo político/personal, asociados a la jerarquización de la razón, como masculina, sobre la emoción, como femenina, hacia mediados de los años 90 algunas críticas señalaron una serie de limitaciones en estas aproximaciones, sugiriendo que el lenguaje, el discurso y las representaciones no son suficientes para abarcar todas las complejidades del análisis social de las emociones (Wetherell 2012). Uno de los puntos principales de estas críticas se centraba en denunciar la ausencia de la materialidad en este recuento simbólico del mundo social, y planteaba la necesidad de incorporar la presencia material e irreductible del cuerpo humano en los estudios y análisis sociales y culturales. En consecuencia, algunas teorizaciones empezaron a concebir el cuerpo y sus funciones biológicas como parte del sujeto del feminismo (Koivunen 2010), y alejándose de la “investigación basada en el discurso y en textos y diálogos incorpóreos” (Wetherell 2012: 3) este enfoque empezó a establecer diálogos con algunas ciencias tradicionales como la psicología, biología y la neurología.

3 La teoría feminista occidental ha pensado con y desde las emociones de múltiples y distintas formas, desarrollando lecturas feministas sobre las dinámicas de las emociones del desarrollo humano (Chorodow 1988; Modleski 1991; Traube 1992; Allison 2001; Erwing 2001); las emociones como un rasgo de la feminidad auténtica (Showalter 1977; Griffin 1978; Jaggar 1989; Ruddick 1989; Noddings 1984; Lee 1993); la emoción como un recurso epistémico (Bordo 1987; Jaggar 1989; Haraway 1989; Spelman 1991; Watson 1996); la emoción como un discurso cultural de poder (Abu-Lughod 1986, 1990; Koonz 1987; Lutz 1988; Kondo 1990; Scheper-Hughes 1992; Mageo 1996); las emociones como un trabajo social de los cuidados (Hochschild 1983; Di Leonardo 1987; Cvetkovich 1992) y la emoción como experiencia de vida desde los márgenes (Trawick 1990; Butler 1990; Seremetakis 1991; Chesler 1992), ver: Koivunen 2010 y Pedwell y Whitehead 2012.

Una forma de desestabilizar la división mente/cuerpo, como entes totalmente separados e independientes en su funcionamiento, donde la mente en representación de lo racional, cultural y civilizado siempre ha contado con mayor jerarquía y valoración, en contraste con el cuerpo como emocional, animal y volátil, y por tanto femenino, es el conceptualizar la experiencia humana como una encarnación constante de significados en la que la mente y el cuerpo funcionan como un solo ente y en interdependencia. Dicha conceptualización de la experiencia surge de diálogos feministas con la fenomenología corporal de Maurice Merleau-Ponty (1968) según la cual es a través de la experiencia y las múltiples percepciones sensoriales del cuerpo que la subjetividad es encarnada y por tanto formada. Esta noción, conocida como “intercorporalidad”, enfatiza que la “experiencia de ser encarnada nunca es un asunto privado, sino que siempre está mediada por nuestra continua interacción con otros cuerpos humanos y no humanos” (Weiss 1999: 5). Exaltando la multiplicidad de nuestras sensaciones perceptuales (los cuerpos pueden ser tocados, observados, entre otros), esta conceptualización resalta el lugar de lo afectivo como una dimensión constitutiva del ser y estar en relación con el mundo del sujeto (Han-Pile 2006). En ese sentido, es a través del sentir otros cuerpos que la subjetividad propia es encarnada. Esta reconceptualización del cuerpo propone una nueva comprensión en la que los límites y las superficies del cuerpo no son preconcebidas y la producción social y cultural del cuerpo es reconocida (Butler 1993; Grosz 1994; Braidotti 2000; Koivunen 2010).

Este repensar de lo emocional como proceso cultural y psicosocial (Ahmed 2004), localizado en medio de lo individual y lo colectivo, y del lugar del cuerpo sensorial en la constitución de la experiencia y la subjetividad, también han permeado áreas del conocimiento como la Geografía y las Relaciones Internacionales, que en conversación con marcos feministas y el trabajo antropológico desarrollado en contextos de guerra y conflicto, han volcado su interés hacia el estudio de las experiencias cotidianas de aquellas personas que viven en estos contextos. Estas propuestas denuncian la ausencia de las emociones y de las experiencias de las mujeres en las narrativas tradicionales sobre la guerra, y plantean la necesidad de comprender las complejas relaciones emocionales que existen entre la violencia y las actividades del día a día en estos contextos (Dowler y Sharp 2001). De acuerdo con estas nuevas teorizaciones, para comprender las dinámicas de la guerra no es suficiente el análisis de las decisiones políticas (supuestamente racionales) de los estados de guerra, sino que también es

necesario explorar las experiencias cotidianas de las personas como ‘víctimas’ de la violencia (Ahäll y Gregory 2015).

Con base en estas propuestas teóricas, mi investigación buscó analizar las experiencias cotidianas de las mujeres desplazadas para revelar las consecuencias emocionales de este tipo de violencia, y al ubicar a las emociones al centro del análisis del desplazamiento interno, este proyecto buscaba contribuir al desarrollo de una comprensión más amplia de las políticas de guerra en Colombia. Adicionalmente, tomando como punto de referencia algunos aportes feministas a la Geografía Cultural, mi propuesta investigativa también tuvo en cuenta la influencia que tienen los espacios físicos y los objetos materiales en la constitución y moldeamiento de los cuerpos y las subjetividades de las mujeres afectadas por el desplazamiento interno. Este enfoque, nombrado como “geografías emocionales”, cambia su énfasis en espacios materiales y territoriales para considerar la existencia de los espacios metafóricos y psicológicos, y así explorar la espacialidad y temporalidad de las emociones y cómo estas se fusionan en alrededor o al interior de ciertos espacios (Bondi, Davidson y Smith 2005). Teniendo en cuenta que el desplazamiento interno es literalmente un movimiento entre lugares geográficos, y que uno de los mayores desafíos a los que se presentan sus víctimas es la adaptación física y emocional a nuevos espacios físicos, resultaba indispensable incorporar el concepto de geografías emocionales a mi investigación.

En conclusión, mi propuesta de investigación sugería que las experiencias del desplazamiento interno deben ser estudiadas como una problemática personal, pero también como un fenómeno social, y planteaba que la multiplicidad de las consecuencias que se desprenden de la experiencia del desplazamiento en la vida de las mujeres requiere de un análisis localizado e interseccional. En este sentido, mi proyecto buscaba explorar cómo diferentes experiencias emocionales del conflicto, el desplazamiento y la violencia moldean los cuerpos y las subjetividades encarnadas de las mujeres, materializando algunas categorías de diferencia social (género, raza, sexualidad, entre otras) a través de las relaciones de poder que operan en su cotidianidad. Enfatizando que el desplazamiento forzado es un tipo de violencia accionado por medio de prácticas y discursos emocionales útiles para ciertas agendas políticas e ideológicas, mi investigación resaltaba la relevancia de identificar las estructuras de poder que funcionan a través de la emocionalidad de las mujeres desplazadas.

Encuentros emocionales con el desplazamiento: una propuesta metodológica

Asumiendo el reto de articular algunos de los planteamientos teóricos y filosóficos del giro afectivo con un acercamiento empírico a los procesos emocionales del desplazamiento forzado, mi propuesta metodológica buscó proponer herramientas que facilitaran el acceso a lo emocional - una esfera que es definida comúnmente como *intangibile*, rebasando la narrativa oral, y que funciona a través de procesos de la memoria, cruzando fronteras de tiempo y/o espacio - pero que también posicionara a las participantes de mi investigación y a mí, como investigadora, como cuerpos sentipensantes y activos dentro del proceso investigativo. En este sentido mi metodología buscaba centrar lo emocional como parte fundamental en los procesos de construcción de conocimiento, no solo reconociendo y aprovechando su lugar en las metodologías feministas, sino también, como fuente de conocimiento encarnado que da cuenta de otras formas de conocer e interpretar lo social. Con este objetivo, y buscando responder las preguntas de investigación planteadas, escogí dos métodos de investigación: la entrevista de historia de vida y la fotografía participativa.

Mi trabajo de campo fue realizado en el año 2016 en Bogotá -una de las ciudades con mayor recepción de población desplazada en el país- y conté con la participación de ocho mujeres jóvenes, entre los 18 y los 30 años, que se encontraban participando en un programa de educación técnica ofrecido por la ONG internacional ACIDI/VOCA⁴. Después de establecer contacto con la organización me entrevisté con la encargada de asuntos de género para explicarle los objetivos y la metodología de mi proyecto de investigación, quien con mucho entusiasmo aprobó y facilitó mi entrada e intervención para trabajar con mujeres participantes del programa. Esta persona me explicó que el programa estaba enfocado en aliviar algunas de las consecuencias materiales y económicas de la violencia en la vida de estos/as jóvenes, y que por lo tanto se encontraban con un vacío en la atención psicosocial de esta población. Es por esta razón que mi propuesta fue

4 Este programa estaba dirigido a jóvenes pertenecientes a minorías étnicas y/o víctimas del conflicto armado, quienes recibían entrenamiento técnico en áreas como *telemarketing*, contabilidad, logística comercial, entre otras, y tenía como objetivo el promover y facilitar la inserción de estos/as jóvenes en el mercado laboral en Bogotá.

recibida como un aporte significativo al programa, de la cual ella esperaba que las participantes se beneficiaran a nivel social y emocional.

Una vez establecido el contacto y obtenido el permiso para entrar en contacto con las jóvenes, empecé a asistir regularmente al centro de formación, espacio físico donde se desarrolló todo el trabajo de campo. Mi primer encuentro con las jóvenes fue coordinado por la directora del centro de formación, quien solicitó a todas las estudiantes 'víctimas de desplazamiento' reunirse en la sala de juntas para conocerme. El objetivo de este primer encuentro era conocer a las participantes potenciales del proyecto y explicarles los principales objetivos de la investigación y la metodología que se utilizaría para la recolección de la información. Las jóvenes entraron en el salón con un lenguaje corporal tímido, pero con miradas curiosas. Con el objetivo de crear un espacio seguro y de confianza empecé por preguntarles sus nombres, la región donde habían nacido y algunos detalles de su familia. Cuando llegó mi turno también me presenté siguiendo el mismo formato y dándoles detalles sobre mi infancia y composición familiar. Seguido a esto, les compartí un poco del enfoque feminista que tenía el proyecto, y en vez de posicionarme como una investigadora experta, les extendí una invitación para ser parte de un proyecto colaborativo en el que todas participaríamos. Les expliqué en qué consistiría su participación y las diferentes actividades y encuentros que el proyecto planteaba. Al finalizar mi presentación pude observar a través del lenguaje corporal que algunas se encontraban algo confundidas, pero adicionalmente algunas expresaban asombro y curiosidad en sus rostros. Como algunas me compartieron más adelante, esta era la primera vez que alguien sugería que ellas podían ser parte de un 'proyecto colaborativo' y que además sus experiencias e historias de vida podían ser 'fuente de conocimientos'.

Consciente de los riesgos y posibles dificultades, así como de los múltiples cuestionamientos éticos presentes en el trabajo con experiencias emocionales y eventos traumáticos (Fontes 2004; McCormick 2012), la prioridad de este primer encuentro fue establecer, o al menos iniciar, una relación de confianza y un espacio seguro para ellas como participantes y para mí como investigadora feminista. El compartir información personal y el uso de un lenguaje coloquial me ayudaron a interactuar con ellas desde una posición de familiaridad. Aunque mi aspecto físico (al verme un poco más joven de lo que realmente soy) me ayudó a establecer cierta informalidad en nuestra interacción, algunos aspectos de mi posición privilegiada, como una mujer educada, mestiza, de clase media-alta, heterosexual y

residente en el exterior, salieron a la luz, como era de esperarse (Gregorio 2000). Al final de la presentación de los objetivos del proyecto abrí un espacio para preguntas o clarificaciones. Curiosamente todas las preguntas que emergieron tenían que ver con mi vida personal, más que con detalles sobre el proyecto. Leidy, quien tenía mi misma edad en ese momento (29 años), me preguntó mi edad y si yo tenía hijos. Después de oír mi negativa como respuesta, Leidy respondió: “por eso se ve más joven, usted si ha tomado buenas decisiones y ha tenido mejores oportunidades, estudiando y viviendo en otro país”. Leidy, quien en ese entonces tenía dos hijos y una hija, tuvo su primer hijo a los 15 años. Su percepción de su edad, que ella denominó como una ‘mujer vieja’, fue planteada por Leidy como el resultado de nuestras posiciones sociales diversas y desiguales. Aunque su afirmación era completamente acertada, e inevitablemente mi posición privilegiada se encuentra encarnada en mi apariencia física, yo respondí a las afirmaciones de Leidy contándole un poco más sobre cómo esas ‘buenas decisiones’ también tenían ciertas consecuencias en mi vida al ser una mujer soltera viviendo sola en otro país, hablando en un idioma ajeno y estando lejos de mi familia y mi país de origen. Compartir algunas experiencias ‘negativas’, dentro de mi posición de privilegio de clase, al ser mujer, disminuyó la tensión en nuestra interacción y estableció un punto de conexión a través del reconocimiento de diferentes formas en que las mujeres, como grupo generizado, nos tenemos que enfrentar a diferentes opresiones del sistema patriarcal. De igual manera, Yeny (24 años) me preguntó sobre mi experiencia de vivir en Holanda. Para darles un poco de contexto les compartí un poco sobre el estilo de vida en ese país (idioma, comida, uso de la bicicleta, costumbres, el clima) y seguido a esto les compartí un poco sobre lo que representa ser una mujer latina, colombiana, en un contexto europeo, resaltando aspectos positivos, pero también los negativos de esta experiencia como migrante. Esta conversación creó una conexión emocional entre el grupo, incluyéndome, y aunque nuestras razones para no vivir en nuestra ciudad natal eran completamente diferentes, en la conversación encontramos puntos de discusión comunes que nos permitieron relacionarnos la una con la otra y crearon momentos de risa y empatía. En este sentido, apelar a experiencias emocionales de mi subjetividad creó un espacio de confianza que sin obviar u ocultar nuestras diferencias, o ignorar mis privilegios, creó un puente emocional donde pudimos encontrar puntos en común.

Después de este primer encuentro todas aceptaron participar en el proyecto y proseguimos a agendar encuentros individuales para recolectar las historias de vida. Estas entrevistas tomaron entre 2 y 3 horas y fueron realizadas en el centro de formación de la organización, en salones vacíos que pudimos utilizar para tener silencio y privacidad. En la primera parte de este encuentro discutimos las consideraciones éticas del proyecto, detallando la forma en que sería utilizada la información recolectada y las imágenes creadas durante el mismo. Dado que esta entrevista podría incluir memorias o descripciones de situaciones traumáticas, aclaré al inicio de la entrevista que ellas eran libres de incluir u omitir la información que consideraran pertinente, que en cualquier momento me podían solicitar apagar la grabadora que estaba registrando la entrevista, y que además tenían la posibilidad de retirarse en cualquier momento de la investigación sin tener ninguna consecuencia negativa para ellas. Más que la firma de un formato de consentimiento informado, esto representó un “proceso de consentimiento” que consistió en abrir varias oportunidades durante la entrevista para que las participantes tuvieran control sobre su expresión emocional, y así pudieran evaluar constantemente su involucramiento en la investigación (Ramos 1989; Halse y Honey 2005; Ellsberg y Heise 2005).

La entrevista de historia de vida inició con una pregunta abierta y general, dejando que mis entrevistadas elaboraran una narrativa de forma libre. En algunas ocasiones interrumpí su relato para hacer preguntas y ahondar en ciertos temas, principalmente en aquellos asociados a sus experiencias de desplazamiento interno y de reasentamiento en Bogotá. Dado que mis entrevistadas eran mujeres jóvenes, la mayoría de ellas experimentó el desplazamiento durante su niñez o adolescencia, lo cual sumó un material adicional a mi análisis. Sus narrativas de historia de vida me permitieron indagar sobre los impactos emocionales del desplazamiento en segundas generaciones, una temática poco explorada en el contexto colombiano, y además me permitió acceder a sus percepciones sobre las experiencias emocionales de sus madres, quienes en todos los casos habían sido cabezas de hogar durante y después del proceso del desplazamiento. Al final de la entrevista de historia de vida realicé algunas preguntas semiestructuradas para explorar la definición de varias categorías (víctima, víctima de desplazamiento, mujer desplazada) y emociones (miedo, vergüenza, rabia, felicidad, entre otras) y a partir de estas definiciones, les solicité asociar algunas de estas emociones en las diferentes etapas (o momentos) de vida que había incluido en su narrativa. Este ejercicio de mapeo y asociación

libre me permitió rastrear diferentes definiciones, experiencias y consecuencias de las emociones discutidas, y, además, me permitió explorar asociaciones entre algunas de estas emociones y ciertos espacios físicos, y relaciones personales en diferentes situaciones (o la memoria de estas) de su trayectoria de vida.

Nuestro tercer encuentro estuvo dedicado a desarrollar el taller teórico y práctico de fotografía participativa, siguiendo algunas de las pautas propuestas por el FotoVoz (PhotoVoice), un método de investigación social que tiene sus orígenes en un diálogo entre la investigación acción participativa (IAP) y las metodologías feministas (Wang 1999). Este método propone el uso de la fotografía como una herramienta artística de expresión para representar aspectos o problemas específicos que afecten a una comunidad y ha sido altamente utilizado por las ONG trabajando en áreas del desarrollo y educación sexual, entre otras, en contextos del Sur Global principalmente. Aunque mi uso de este método partió de algunos de los principios teóricos y prácticos del Fotovoz, mi metodología realizó ciertas modificaciones con el objetivo darle más profundidad al análisis de las imágenes como objetos emocionales (más allá de un uso netamente descriptivo) (Brown y Phu 2014), y para atender a las necesidades de las participantes debido a la sensibilidad y carga emocional que supone el tratar temas como la violencia, el conflicto y el desplazamiento.

El propósito de este taller era introducir a las participantes a la práctica fotográfica, haciendo énfasis en su poder y función en la comunicación, para brindarles herramientas que les permitieran responder algunas preguntas investigativas a través de la creación de imágenes. Este taller fue diseñado y ejecutado en compañía de un fotógrafo profesional, Rafael Manosalva, quien donó su tiempo y trabajo a este espacio colaborativo. Dado que mi proyecto no contaba con financiación externa, opté por realizar una campaña de recaudación de cámaras digitales, que podían ser prestadas o donadas, para la realización de este taller de fotografía. Haciendo uso de las redes sociales y del voz a voz, personas externas a la investigación fueron invitadas a ser parte de este proyecto colaborativo a través de su donación. Gracias a los poderes de diseminación de información de las redes sociales, una gran cantidad de personas empezaron a interactuar con el proyecto y con sus objetivos y aparte de haber logrado conseguir la donación de las ocho cámaras requeridas para el taller, esta campaña generó un espacio de conversación en el cual el desplazamiento interno y sus consecuencias fueron objeto de reflexión. Aunque es difícil

saber el impacto de estas conversaciones, las jóvenes ocuparon el lugar de fotografías en esta campaña de recaudación al acceder al conocimiento artístico que suele ser un ámbito de acción y consumo de las clases altas. Esto generó gran curiosidad y creó un espacio de identificación entre las personas jóvenes que donaron estas cámaras y las jóvenes que producirían este material artístico.

El taller estuvo dividido en tres partes. En la primera, exploramos conceptos básicos sobre el lenguaje simbólico, la representación y algunas reglas de la fotografía, con el objetivo de ofrecerles a las participantes un conocimiento introductorio al arte de la fotografía. En la segunda parte, realizamos una práctica fotográfica en las calles que rodean el centro de formación. En esta práctica las participantes tuvieron la oportunidad de interactuar con las cámaras y de poner en práctica algunos de los conceptos aprendidos, teniendo mi ayuda y supervisión y la del fotógrafo invitado (Imagen 2 y 3). En la tercera parte del taller, introduje algunas preguntas de investigación, las cuales había elaborado previamente con base en las entrevistas de historia de vida, que tenían por objetivo el explorar algunos conceptos y experiencias emocionales que habían surgido como las más relevantes en sus recuerdos persistentes en la actualidad de las jóvenes. Para asegurarme que todas entendíamos lo mismo en cada pregunta, las revisamos una por una y definimos en grupo lo que significaba cada concepto o palabra relevante ('estabilidad', 'seguridad', 'objeto emocional', 'emoción', entre otras). La instrucción era que debían escoger cinco de las ocho preguntas planteadas y tendrían algunos días para crear una fotografía para responder a cada una de las preguntas. Al final del taller discutimos los aspectos éticos para tener en cuenta al trabajar con la fotografía y les hice entrega de un formato de consentimiento informado en caso de que quisieran fotografiar a alguien más.



Imagen 2. Fotografía tomada por Angie durante el taller de fotografía participativa realizado en Bogotá en abril de 2016. En la imagen el reflejo de Angie y de Rafael Manosalva.



Imagen 3. Fotografía tomada por Luisa durante el taller de fotografía participativa realizado en Bogotá en abril de 2016. En la imagen Angie, su compañera.

En mi cuarto encuentro con las jóvenes, realicé una entrevista individual de foto elicitación (Harper 2002) con cada participante para revisar el material producido y profundizar en el análisis de cada imagen. Aunque el método de Fotovoz propone como último paso del proceso una puesta en común de las fotografías realizadas, yo decidí dejar a elección de las participantes si querían realizar sesiones individuales o una grupal, y todas coincidieron en querer un espacio privado. Aunque la mayoría de ellas tomaron fotografías con las cámaras que les entregué, otras utilizaron fotografías que tenían guardadas en sus teléfonos móviles o trajeron fotografías viejas. En esta entrevista les pedí que describieran cada imagen y explicaran de qué manera la fotografía respondía a la pregunta de investigación escogida. Al final de esta conversación, les informé que la cámara que habían usado era una donación de otra persona que había querido ser parte del proyecto y que por tanto se la podían quedar. Todas expresaron gran alegría y se mostraron sorprendidas al saber que más personas habían querido participar con ellas en el proyecto de esa manera. Algunas de ellas

expresaron con entusiasmo que este sería un objeto que disfrutarían en compañía de su familia y yo, al igual que en el taller, les recordé que la práctica fotográfica tiene el potencial de ser una herramienta de comunicación y apoyo emocional en sus vidas. Finalmente les di un espacio para escribir una nota de retroalimentación sobre su experiencia como participantes en el proyecto y para expresar cualquier cosa que quisieran en general, yo prometí leer estas notas en mi casa para darles mayor privacidad.

Cocreando narrativas emocionales

El diseño metodológico de mi investigación logró desestabilizar algunas de las relaciones de poder que se establecen en los espacios de investigación académica a través de un marco de ética feminista. El método de entrevista de historia de vida ubicó las experiencias de mis entrevistadas en el centro del proceso investigativo (Hill Collins 1991; Harding 1991; Haraway 1991), y al tratarse de un formato más abierto y fluido permitió que ellas estructuraran sus narrativas de forma libre y de acuerdo con la forma en que se sentían más cómodas (Ghorashi 2007). En algunas ocasiones, mis preguntas fueron evadidas o la entrevistada decidió no contestarlas, lo cual interpreto como un signo positivo que evidencia el desarrollo de un espacio seguro, donde sólo se discutieron temas, recuerdos o eventos bajo su consentimiento. Este formato además alivió algunos aspectos éticos de representación dado que las entrevistadas tuvieron tiempo y espacio para interpretar sus propias experiencias de vida, además que permitió la expresión de una gran variedad de emociones asociadas a esas experiencias, más allá de simplemente hacer una descripción de eventos cronológicos para ser interpretados por un 'experto' (Sosulski, Buchanan y Donnell 2010). Adicionalmente, el formato de esta entrevista permitió una situación dialógica e interactiva que nos incluyó, a entrevistada y entrevistadora (Ghorashi 2007), de forma tal que la relación jerárquica que caracteriza al formato de entrevista tradicional fue menos visible y/o menos presente para las dos partes (Corradi 1991). Algunas de ellas inclusive mencionaron que se habían sentido "realmente escuchadas", dado que otros formatos de entrevista como el jurídico o el psicológico, que es comúnmente utilizado con la población de víctimas del conflicto, les habían generado situaciones

incómodas y espacios donde se habían sentido juzgadas, discriminadas, y en algunos casos, revictimizadas.

Por su parte, la fotografía participativa también abrió un espacio activo y creativo, que revirtió la relación de poder presente en la fotografía documental tradicional entre la/el fotógrafa/o y su sujeta/o de representación. Al crear sus propias narrativas visuales, las entrevistadas revirtieron la mirada de la fotografía documental, subvirtiendo el poder de la fotografía de convertir a sujeto en objeto a través de la cámara (Barthes 1981), y, además, desestabilizaron la creación de tropos visuales de la guerra y de sus poblaciones vulnerables (Zarzycka y Kleppe 2013). En este sentido, este método les dio total control sobre cómo querían ser representadas y narradas como mujeres, o hijas de mujeres en situación de desplazamiento. Adicionalmente, el taller de fotografía brindó un espacio pedagógico y didáctico, donde las participantes ocuparon el rol de estudiantes y espectadoras de la producción cultural y simbólica del arte de la fotografía. En la actividad práctica, ocuparon un espacio urbano que les era familiar de otra manera y lo exploraron a través de una perspectiva artística y de forma colectiva. Aunque la invitación de un fotógrafo profesional y con larga experiencia como docente de fotografía se pensó como un valor agregado para la experiencia de las participantes, su presencia generó un ambiente un poco intimidante en el cual las jóvenes se mostraron menos participativas que en los espacios previos que habíamos compartido. Esto se puede deber a que ya se había generado un espacio de confianza a partir de la entrevista de historia de vida, pero quizás el factor de género jugó un rol importante, ya que, al tratarse de un hombre, su presencia cambió las dinámicas de interacción que ya habíamos establecido como un grupo de sólo mujeres jóvenes. Esta es una reflexión que aporta al repensar este tipo de decisiones en el trabajo de campo y en la aplicación de este método de investigación, pero también me deja aprendizajes a nivel profesional como investigadora y a nivel personal como mujer dado que, a pesar de tener una formación y conocimientos previos en fotografía, consideré que mi conocimiento no era suficiente para dirigir el taller y que quizás un 'experto' podría darles más herramientas a las jóvenes. Argumento que se fue desdibujando en el transcurso del taller teórico y práctico, dado que en varias ocasiones mis intervenciones, que buscaban aterrizar los conceptos en un lenguaje más accesible para ellas, fueron muy útiles e incluso pres-taron espacios de confianza para su participación y experimentación con la cámara. En conclusión, el rol del experto en este caso no representó un

valor adicional al desarrollo de la actividad y, por el contrario, la presentación de los conceptos y de la actividad de una forma muy formal pudo haber producido cierta intimidación y tensión en las participantes.

En términos analíticos, la articulación de las narrativas orales, recolectadas a través de la entrevista de historia de vida, y de las narrativas visuales, producidas y narradas a través de la fotografía participativa, potencializó la utilidad de cada uno de estos métodos investigativos. En primer lugar, la articulación de estas narrativas me permitió acceder a experiencias y significados emocionales que desdibujaron los límites espacio-temporales bajo los cuales se estudia tradicionalmente el desplazamiento interno. Permitiendo la contextualización personal, social e histórica de las experiencias presentes y pasadas de mis entrevistadas, estas narrativas evidenciaron múltiples formas en que varios tipos de violencia se articulan y operan a través del tiempo por medio de la emocionalidad.

Un ejemplo de esto lo encontramos en la fotografía que Paola (22 años) realizó para representar algo (objeto, espacio, persona, concepto) que le produjera inseguridad en su presente (Imagen 4). La fotografía muestra una página de un libro abierto. Al preguntarle por qué esta imagen representa inseguridad en su vida, Paola respondió que a ella “no le gustaba leer”. Después de indagar un poco más, descubrí que no se trataba de una cuestión de gusto, sino que, al haber crecido en un contexto de extrema pobreza, antes, durante y después de que el conflicto armado causara su desplazamiento a la ciudad de Bogotá, Paola no tuvo acceso a una educación formal. Por esta razón, Paola había aprendido a leer a sus 22 años, sólo unos meses antes de conocernos, y aun le costaba mucho trabajo hacerlo. Al preguntarle si había algún texto que leyera con frecuencia Paola me explicó que su pareja (y padre de su hijo de 4 años), quien, de acuerdo con la narrativa de Paola, era un hombre violento y con problemas de consumo de alcohol, recientemente había empezado a ir a una iglesia cristiana para “intentar cambiar” y que como era recomendado por el pastor, ella, su pareja y su hijo estaban leyendo juntos apartados de la biblia en las noches. Lo que parecía como una actividad pacífica y positiva, se convertía, según Paola, en un espacio de inseguridad, vergüenza y miedo ya que su pareja la agredía cuando ella leía en voz alta y cometía errores. De esta manera, su narrativa de historia de vida me permitió rastrear de qué manera las consecuencias de la violencia estructural y del conflicto armado impactaron el pasado de Paola, imposibilitando su acceso a una formación educativa, y esta narrativa visual evidenció cómo estas

consecuencias siguen reproduciéndose en el presente a partir de experiencias emocionales traumáticas asociadas a la violencia de género. En otras palabras, la articulación de estos métodos puso en evidencia la temporalidad no lineal y compleja de la violencia y la emocionalidad.

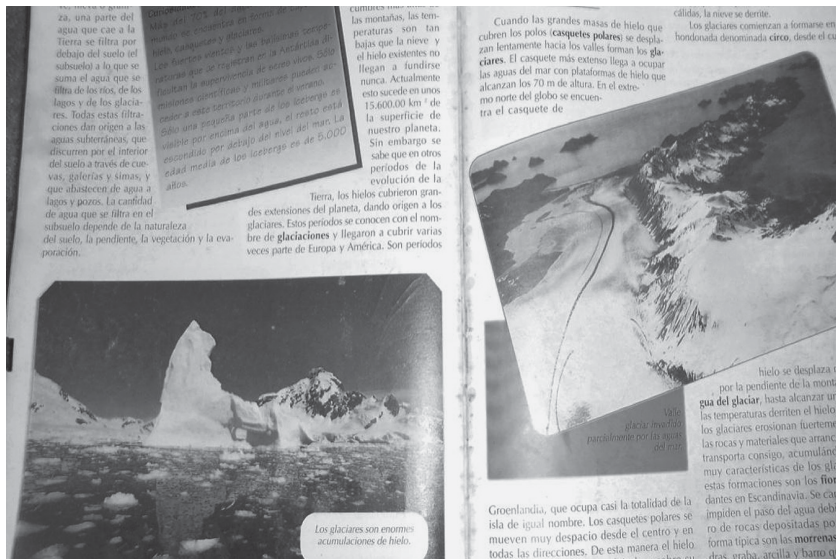


Imagen 4. Fotografía tomada por Paola (2016).

En segundo lugar, las narrativas visuales complementaron las narrativas orales, posibilitando la emergencia de una potente narrativa emocional que demostró la capacidad indiscutible del arte, y en este caso la fotografía, para evocar recuerdos, temporalidades no lineales y dimensiones afectivas que caracterizan las experiencias pasadas de la violencia y el trauma (Gordon 2008), y que en un primer acercamiento no son accesibles a través del lenguaje oral (Barthes 1981; Smith y Bondi 2009; Brown y Phu 2014).

Este fue el caso de Yeny (24 años), quien trajo a nuestro último encuentro esta fotografía (Imagen 5) para representar un objeto emocional importante en su vida. Yeny enfrentó junto con su madre y sus hermanas una fuerte experiencia de desplazamiento en su adolescencia, después de que su padre fuera secuestrado y desaparecido por la guerrilla en el departamento del Tolima. De acuerdo con la narrativa de Yeny, su madre decidió desplazarse a Bogotá con sus hijas huyendo de las amenazas, y

al reubicarse en esta ciudad les prohibió volver a hablar sobre lo acontecido con su padre y sobre toda su experiencia de desplazamiento. Por esta razón, Yeny ha sobrellevado estas experiencias a través de un silencio impuesto por su madre, el cual nacía del miedo producido por la posibilidad de recibir retaliaciones por parte de la guerrilla y de la vergüenza generada por ser una familia desplazada. Al preguntarle sobre la pérdida de su padre durante la entrevista de historia de vida, Yeny mencionó en varias ocasiones que no era un tema que la afectara, que eso hacía parte de su pasado y que ella ya tenía una nueva vida en Bogotá. Sin embargo, la fotografía que Yeny escogió para realizar su narrativa visual sobre un objeto emocional importante para ella mostraba una fotografía de su padre, la cual había robado hace unos años de la casa de una de sus tías a escondidas de su madre. Después de contarme que siempre cargaba esta foto con ella, a pesar de que no la miraba frecuentemente, le pregunté a Yeny sobre la forma en que la editó, haciendo uso de su teléfono móvil. La respuesta inicial de Yeny indicó que no había tenido ninguna intención en su edición, pero una vez empezamos a conversar sobre la fotografía empezaron a surgir asociaciones emocionales que daban cuenta de cada detalle: “el cielo, es la noche, y es la oscuridad”, “como cuando usted está en el campo y sale en la noche y ve su luna, su cielo”, “la gente dice que cuando alguien muere va al cielo, quizás por eso” (Yeny 2016).

Estas asociaciones narradas por Yeny representaron la unión de varios significados emocionales, y además puso en palabras algunas emociones que mantenía represadas, y que incluso negó en nuestro primer encuentro. En primer lugar, Yeny localizó la imagen de su padre en el ambiente que lo perdió, el campo, siendo este mismo un espacio emocional que ella perdió a causa de su desplazamiento forzado. Aunque Yeny mencionó en varias ocasiones durante nuestra primera entrevista que ella prefería vivir en Bogotá, el tono de su narrativa visual fue diferente, demostrando un sentimiento de melancolía y deseo, como si ese lugar fuera aún parte de ella (Said 2000). Adicionalmente, su referencia a la oscuridad de la noche se alineó con el silencio que rodea la historia de violencia que afectó a su familia, así como la desaparición de su padre. Sin embargo, al ubicar la cara de su padre en la luna, lugar de donde surge la luz, Yeny transfirió la presencia inmaterial de su padre al cielo, para representar la omnipresencia de aquellos que mueren, pero siguen presentes, evidenciando que aun cuando Yeny afirmaba tener su proceso de duelo resuelto, este seguía latente. Aunque Yeny continuó afirmando que ese era un proceso

emocional del pasado, sus respuestas resultaban contradictorias, haciendo ver y sentir que el recuerdo de su padre aun la acompañaba y brillaba a través de esa luna. Al preguntarle si le gustaría decirle algo a su padre por última vez, Yeny centró su mirada en la fotografía por algunos segundos y seguido a esto empezó a llorar. Aunque este fue un momento difícil, esto abrió un espacio para que Yeny expresara su dolor y quizás algunos pensamientos y deseos que ha tenido represados a lo largo de su trayectoria de vida ocasionados por el silencio impuesto por su madre (aun cuando este silencio pretendía cuidar y proteger a sus hijas). En este caso, este objeto emocional no solo fue representado a través de esta fotografía, sino que cobró vida en medio de nuestra conversación trayendo todo el significado emocional producido por varias experiencias encarnadas emocionalmente en la vida de Yeny (Barthes 1981; Gordon 2008). De esta manera la narrativa oral que surgió en nuestra primera entrevista se transformó y ocupó otros lugares cuando Yeny se expresó a través del lenguaje visual y simbólico de la fotografía.

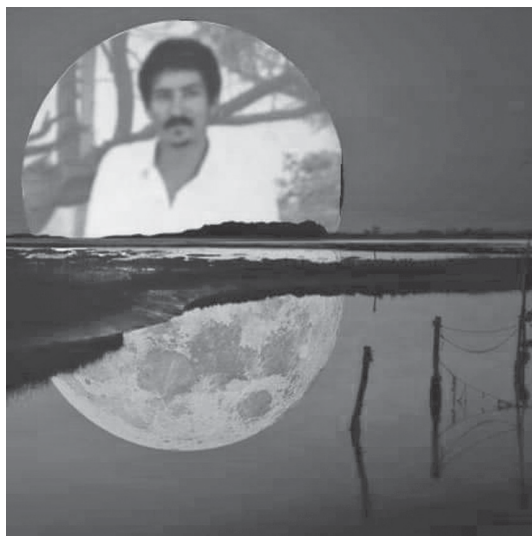


Imagen 5. Fotografía editada por Yeny (2016).

En tercer lugar, las narrativas visuales materializaron algunas de las consecuencias emocionales del desplazamiento interno que se encuentran asociadas a su subjetividad, como personas atravesadas por múltiples ejes

de discriminación. Angie (18 años) utilizó esta fotografía (Imagen 6) para representar qué era lo que más le gustaba de ella. Angie me explicó que esta fotografía la había tomado hace seis meses, cuando no había tenido dinero suficiente para “arreglarse el pelo” (con las trenzas tejidas que normalmente usa). Al inicio de su descripción de la fotografía, afirmó que este “look” era lo que más le gustaba de ella: “Mis raíces, sin nada de esto” (dijo, cogiéndose las trenzas falsas). “Sin todas estas cosas uno se siente más libre, más relajado, más como yo”. Sin embargo, al continuar nuestra conversación sobre la fotografía otras asociaciones emocionales relacionadas con su pelo natural emergieron, junto con algunas de las experiencias de racismo que había tenido que enfrentar siendo una mujer afrocolombiana viviendo en Bogotá. Mostrándose ambivalente frente a su uso de trenzas tejidas o dejarse su pelo natural, Angie después me explicó que antes de salir a la calle con ese look ese día, ella decidió tomarse esa foto y compartirla por redes sociales para ver la reacción de las personas primero. Después de recibir aprobación social, con más de 50 me gusta en Facebook, Angie salió de su casa. Sin embargo, después mencionó que así se veía y se sentía rara, como si no fuera ella, pero al mismo tiempo afirmó que si no fuera por la “vanidad”, no gastaría dinero para tratar de tener el pelo largo. Por medio de esta fotografía, diferentes emociones asociadas con su aspecto físico y sus ‘raíces’ emergieron en nuestra conversación, resonando con algunas experiencias que me había compartido durante su entrevista de historia de vida, pero que habían sido narradas como cosas de su infancia y del pasado. De esta manera, el uso de la representación visual permitió una conversación diferente sobre algunas de las experiencias emocionales producidas por el racismo en su presente, mostrando cómo estas han moldeado su subjetividad encarnada de diferentes formas, y dando ejemplo de cómo esta subjetividad se encuentra en constante negociación al encarnar las categorías de mujer afrocolombiana y mujer desplazada viviendo en Bogotá.



Imagen 6. Fotografía tomada por Angie (2016).

Finalmente, en términos más prácticos, el diseño metodológico de mi investigación contribuyó a que, aunque el tiempo del trabajo de campo fuera corto, la intervención se percibiera como un proyecto con varias etapas y con un intercambio de saberes, más allá que una mera recolección de datos. Esta forma de trabajo colaborativo también tuvo un impacto en el espacio físico y emocional que habitaban las participantes en el centro formativo, cambiando la forma en que las jóvenes se relacionaban unas con otras. A pesar de ser parte del programa de formación hacía ya varios meses y de asistir a clases a diario, durante el desarrollo de las entrevistas de historia de vida varias de las participantes mencionaron que nunca habían hablado entre ellas de sus experiencias del desplazamiento interno o de victimización dentro del marco del conflicto armado, ni con ningún miembro del centro de formación. Aunque las entrevistas fueron individuales, el saber que todas estaban participando en un proyecto colaborativo generó ciertas conversaciones sobre su experiencia como participantes y empezaron a surgir espacios fuera del centro, como ir a almorzar juntas o a tomar café, para compartir y conocerse mejor. Tener un espacio para hablar de sus historias, y saber que otras de sus compañeras también tenían momentos pasados y presentes difíciles fue algo que percibieron

como positivo y que mencionaron en su nota de retroalimentación al final del proyecto.

Aunque el debate sobre cuáles serían las compensaciones idóneas para las personas que participan en este tipo de investigaciones es muy amplio y controversial, el recibir la cámara fotográfica como regalo al final del proceso fue recibido con mucha gratitud y con alguna curiosidad al saber que otra persona que no conocían les había enviado este objeto a manera de regalo. Utilizar este tipo de actividades o convocatorias de donación puede aliviar algunos de los problemas éticos que existen alrededor de dar compensaciones económicas a lxs participantes de proyectos de investigación, pero también abre las puertas a plantear nuevos espacios y conversaciones para explorar de qué forma la investigación social puede ser concebida como un proceso social y emocional con la capacidad de unir varios espacios y personas con un mismo fin. Algo que es de total urgencia en el contexto y estado de anestesia emocional que experimentamos a diario en Colombia.

Para concluir

Las reflexiones aquí presentadas buscan trazar el mapa de las geografías emocionales que guiaron mi proyecto de principio a fin. Estudiar procesos emocionales no solo requería de un giro teórico, sino de pensar una aproximación metodológica para crear espacios de confianza y de cuidado necesarios para abordar experiencias emocionalmente encarnadas desde la memoria de las jóvenes que se sumaron a este proyecto. En este sentido, nuestros diálogos alrededor de sus narrativas orales y visuales de desplazamiento se desarrollaron en un marco de ética feminista que puso al centro sus voces y me ubicó a mí de forma explícita como una sujeta más dentro de esta cocreación. Ser consciente y transparente acerca del origen emocional del cual partió mi acercamiento académico al fenómeno del desplazamiento me posicionó de forma más activa y responsable en mi quehacer ético y analítico. De igual manera, transgredir los límites impuestos por las tradiciones positivistas - como revelar mi información personal, tener contacto físico cuando fue necesario para contener, responder de manera empática a algunas de sus situaciones, entre otras - me visibilizaron en mi

rol como investigadora, lo cual fue interpretado como un cuidado emocional que fue valorado y que contribuyó a que la participación de estas jóvenes en el proyecto fuera una experiencia emocionalmente productiva para ellas. Sin duda alguna el uso de la fotografía participativa proporcionó un lenguaje emocional adicional que trajo grandes beneficios para el proyecto, a nivel analítico y metodológico, pero además abrió el espacio para que estas jóvenes se involucraran en el proyecto como cocreadoras y no simplemente como fuentes de información. En conclusión, esta experiencia investigativa me lleva a afirmar que la generación de conocimiento sobre el ámbito emocional requiere de una praxis feminista que opere desde la emoción, porque es desde los lugares de cuidado que es posible recrear y recordar lo sentido de la experiencia emocionalmente encarnada.

Bibliografía

- Ahäll, Linda and Thomas Gregory. 2015. *Emotions, Politics and War*. London: Taylor and Francis.
- Ahmed, Sara. 2004. *The Cultural Politics of Emotion* Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ahmed, Sara. 2008. «Open Forum. Imaginary Prohibitions: Some Preliminary Remarks on the Founding Gestures of the “New Materialism”». *European Journal of Women’s Studies* 15(1): 23–39.
- Andrade, José Alonso. 2010. «Women and children, the main victims of forced displacement». *Revista Científica Electrónica de Ciencias Humanas Orbis* 5: 28–53.
- Andrade, José Alonso, Mateo Parra y Lynda D. Torres. 2013. «Desplazamiento Forzado y Vulnerabilidad en Salud Mental en Colombia. Revisión del Estado del Arte». *Revista Electrónica de Psicología Social Poiesis* 25.
- Barthes, Roland. 1981. *Camera Lucida*. New York: Hill and Wang.
- Baud, Michiek and Donny Meertens. 2004. *Colombia from Inside: Perspectives on Drugs, War and Peace*. Amsterdam: Centre for Latin American Research and Documentation (CEDLA).

- Bondi, Liz, Joyce Davidson and Mick Smith. 2005. «Geography's Emotional Turn», in Joyce Davidson, Liz Bondi and Mick Smith (eds.), *Emotional Geographies*: pp. 1–16. Ashgate: Hampshire.
- Braidotti, Rosi. 2000. «Teratologies», in Ian Buchanan and Claire Colebrook (eds.), *Deleuze and Feminist Theory*: 156–172. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Britto, Diana. 2010. «El desplazamiento forzado tiene rostro de mujer». *La manzana de la discordia* 5(1): 65–78.
- Brown, Elspeth and Thy Phu. 2014. *Feeling Photography*. Canada: Duke University Press.
- Butler, Judith. 1993. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of 'Sex'*. New York: Routledge.
- Chacón, Melissa. 2016. *Displaced Affects: Emotional Embodied Experiences of Displaced Women in Colombia*. Tesis de maestría. Utrecht University. Universidad de Granada.
- Chacón, Melissa. 2019. «Gendered Emotional Consequences of Internal Displacement in Colombia», in Kevin Smets, Koen Leurs, Myria Georgiou, Saskia Witteborn and Radhika Gajjala (eds.), *The SAGE Handbook of Media and Migration*.
- Corradi, Consuelo. 1991. «Text, Context and Individual Meaning: Rethinking Life Stories in a Hermeneutic Framework». *Discourse & Society* 2(1).
- Crenshaw, Kimberlé. 1991. «Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color». *Stanford Law Review* 43(6): 1241–1299.
- Cvetkovich, Ann. 2012. «Depression is Ordinary: Public Feelings and Saidiya Hartman's Lose Your Mother». *Feminist Theory* 13(2): 131–146.
- Dowler, Lorraine and Joanne Sharp. 2001. «A Feminist Geopolitics?». *Space and Polity* 5: 165–176.
- Ellsberg Mary and Loire Heise. 2005. *Researching Violence Against Women: A Practical Guide for Researchers and Activists*. Washington DC, United States: World Health Organization and Program for Appropriate Technology in Health (PATH).
- Enciso Domínguez, Giazú y Alí Lara. 2014. «Emociones y ciencias sociales en el s. XX: La precuela del giro afectivo». *Athenea Digital* 14(1): 263–288.
- Escobar, Nora y Donny Meertens. 1997. «Desarraigo, género y desplazamiento interno en Colombia». *Nueva Sociedad* 48: 30–43.

- Fontes, Lisa A. 2004. «Ethics in Violence Against Women Research: The Sensitive, the Dangerous, and the Overlooked». *Ethics & Behavior* 14(2): 141–174.
- Ghorashi, Halleh. 2007. «Giving Silence a Chance: The Importance of Life Stories for Research on Refugees». *Journal of Refugee Studies* 21(1).
- Gordon, Avery. 2008. *Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination*. London: University of Minnesota Press.
- Gregorio Gil, Carmen. 2000. «Mujer, blanca, española, rica... Trabajo de campo en inmigración y relaciones de género», en Francisco Checa Olmo (ed.), *Las migraciones a debate*. Barcelona: Icaria.
- Grosz, Elizabeth. 1994. *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. St Leonards, New South Wales: Allen and Unwin.
- Halse, Christine and Anne Honey. 2005. «Unraveling ethics: Illuminating the moral dilemmas of research ethics». *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 30(4): 2142–2162.
- Han-Pile, Béatrice. 2006. «Affectivity», in Hubert L. Dreyfus and Mark A. Wrathall (eds.), *A Companion to Phenomenology and Existentialism*. Oxford: Blackwell.
- Haraway, Donna J. 1991. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.
- Harding, Sandra. 1991. *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Milton Keynes: Open University Press.
- Harper, Douglas. 2002. «Talking about pictures: a case for photo elicitation». *Visual Studies* 17(1).
- Hemmings, Clare. 2005. «Invoking Affect». *Cultural Studies* 19(5): 548–56.
- Hill Collins, Patricia. 1991. *Black feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. New York: Routledge.
- Ibañez, Ana María y Andrés Moya. 2010. «Vulnerability of Victims of Civil Conflicts: Empirical Evidence for the Displaced Population in Colombia». *World Development* 38(4): 647–663.
- Khanna, Ranjana. 2012. «Touching, Unbelonging, and the Absence of Affect». *Feminist Theory* 13(2): 213–232.
- Koivunen, Anu. 2010. «An affective turn? Reimagining the subject of feminist theory», in Marianne Liljeström and Susanna Paasonen (eds.), *Working with Affect in Feminist Readings: Disturbing Differences*. United States of America/Canada: Routledge.
- Liljeström, Marianne and Susanna Paasonen (eds.). 2010. *Working with Affect in Feminist Readings: Disturbing Differences*. Routledge.

- Lutz, Catherine. 1988. *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and their Challenge to Western Theory*. Chicago: Chicago University Press.
- Lutz, Catherine. 1990. «Engendered Emotion: Gender, Power, and the Rhetoric of Emotional Control in American Discourse», in Lilia Abu-Lughod y Catherine Lutz (eds.), *Language and politics of emotions*: 152–170. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lutz, Catherine. 2001. «Emotion and Feminist Theories», in Jeannette Mageo (ed.): *Power and the Self*: pp. Cambridge.
- McCormick, Melinda. 2012. «Feminist Research Ethics, Informed Consent, and Potential Harms». *The Hilltop Review* 6(1): Article 5.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1968. *The Visible and the Invisible*. Illinois: Northwestern University Press.
- Ochoa, Diana y Marcela Orjuela. 2013. «El desplazamiento forzado y la pobreza de la mujer colombiana». *Entramado* 17: 66–83.
- Pedwell, Caroline and Anne Whitehead. 2012. «Affecting Feminism: Questions of feeling in feminist Theory». *Feminist Theory* 13(2): 115–129.
- Ramos, Mary Carol. 1989. «Some ethical implications of qualitative research». *Research in Nursing and Health* 12: 57–63.
- Riaño, Pilar. 2008. «Journeys and Landscapes of Forced Migration: Memorializing Fear among Refugees and Internally Displaced Colombians». *Social Anthropology* 16(1): 118.
- Rustin, Michael. 2009. «The Missing Dimension: Emotions in Social Sciences», in Shelley Day Scalter, Candida Yates, Heather Price and David W. Jones (eds.), *Emotions: New Psychosocial Perspectives*. United Kingdom: Palgrave Macmillan.
- Said, Edward. 2000. *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge/Massachusetts: Harvard University.
- Salem, Sara. 2018. «Intersectionality and its discontents: Intersectionality as traveling Theory». *European Journal of Women's Studies* 25(4): 403–418.
- Sánchez, Claudia L. y Stephania Oliveros. 2016. «Derechos de la mujer dentro del contexto del desplazamiento forzado en Colombia». *Transpasando Fronteras* 9: 129–142.
- Shultz, James M., Dana R. Garfin, Zelde Espinel *et al.* 2014. «Internally Displaced “Victims of Armed Conflict” in Colombia: The Trajectory and Trauma Signature of Forced Migration». *Curr Psychiatry Rep.* 16(10): 475.

- Segura Escobar, Nora y Donny Meertens. 1997. «Desarraigo, género y desplazamiento interno en Colombia». *Nueva Sociedad* 148: 30–43.
- Smith, Mick and Liz Bondi. 2009. *Emotion, Place and Culture*. England: Ashgate Publishing Limited.
- Sosulski, Marya R., Nicole T. Buchanan and Chandra M. Donnell. 2010. «Life History and Narrative Analysis: Feminist Methodologies Contextualizing Black Women's Experiences with Severe Mental Illness». *The Journal of Sociology & Social Welfare* 37(3): 4.
- Uribe, Maria Victoria. 2004a. «Dismembering and expelling: Semantics of political terror in Colombia». *Public Culture* 16(1): 79–95.
- Uribe, Maria Victoria. 2004b. *Antropología de la inhumanidad: Un ensayo interpretativo del terror en Colombia*. Bogotá: Norma.
- Wang, Caroline. 1999. «Photovoice: A Participatory Action Research Strategy Applied to Women's Health». *Journal of Women's Health* 8(2): 185–192.
- Weiss, Gail. 1999. *Body Images: Embodiment as Intercorporeality*. London: Routledge.
- Wetherell, Margaret. 2012. *Affect and Emotion: A New Social Science Understanding*. London: Sage Publications Ltd.
- Zarzycka, Marta and Martijn Kleppe. 2013. «Awards, archives, and affects: tropes in the World Press Photo contest 2009–11». *Media, Culture & Society* 35(8): 977–995.S

Ana Fernández Fernández

Herbario: *Poesía y Brujería desde os coñecementos subalternos de as mulleres rurais galegas*¹

Intuir

*"The whole is not merely the sum of parts, because parts are so cohesively inter-related that isolating any one distorts the whole"*².

Vandana Shiva

Este texto no puede ser leído como se lee “la verdad”, porque “la verdad” con mayúsculas, “la verdad” positivista, solo depende de sí misma; porque aislar una parte distorsiona el conjunto, este texto solo puede ser entendido en relación a *outras*³ [otras] *voces*, *outras* formas situadas de *coñecemento* [conocimiento] (Haraway 1995). Sus verdades se revelan bajo parámetros

1 Herbario: Poesía y Brujería desde los conocimientos subalternos de las mujeres rurales gallegas.

2 “El todo no es simplemente la suma de las partes, porque las partes están tan cohesivamente interrelacionadas que aislar cualquiera de ellas distorsiona el conjunto” (Shiva 1988: 27) (Traducción propia).

3 A lo largo de este artículo incorporaré *o galego* al texto como un *acto* político de resistencia ante la diglosia y las violencias de la colonización lingüística que afectan a *cultura galega* (Queizán 1977; Blanco 2006). Esta táctica es mi manera de responsabilizarme con la necesidad de generar *coñecemento* más allá de los discursos hegemónicos y de la normalización *castelanizante* de las estructuras de poder (Alonso Pintos 2003). Se trata además de un intento de desestabilizar la norma, de una invitación para reflexionar a través de la escritura acerca de las tensiones e hibridaciones que determinan el orden lingüístico jerárquico bajo el que producimos *coñecemento*. Soy consciente de que asumir esta decisión puede afectar a la fluidez en la lectura, pero considero el conjunto de esta toma de decisiones central en la elaboración de un discurso coherente con la investigación y conmigo misma. Con este propósito acompañaré cada nuevo concepto en *galego*

propios, no pueden traducirse, y es precisamente por ello que plantean interrogantes y desafíos cruciales a nuestras prácticas como investigadoras⁴ y como feministas.

Tal y como proponen autoras como Donna Haraway (1995: 317) o Chandra Mohanty (2008: 112) nuestra responsabilidad como productoras de *coñecemento* (dentro o fuera de la academia) reside en generar herramientas discursivas propias que ayuden a la deconstrucción de “la verdad” positivista, desmembrando las falsas promesas de la objetividad como trascendencia. Para cuestionar la reproducción de binarismos y desafiar el monopolio y la asimilación colonial de su discurso debemos ser conscientes del potencial transformador de *a nosa creatividade* [nuestra creatividad]. El objetivo de este texto es reflexionar acerca de las implicaciones y el valor metodológico que supone el compartir nuestros procesos de investigación habitando *outras linguaxes* [otros lenguajes], en este caso el de *a poesía, os meighallos* [hechizos] y sus invocaciones, en el contexto de *a xenealoxía* [la genealogía] de *coñecementos subalternos de as mulleres rurais galegas* [las mujeres rurales galegas].

Hace ahora dos años que terminé el trabajo de fin de máster del programa GEMMA⁵, en la Universidad de Granada⁶. El propósito de esta investigación era reflexionar desde la (auto)etnografía feminista acerca de las violencias invisibilizadas en torno al proceso de cercamientos y la imposición del sistema capitalista sobre *o rural galego* tardofranquista, sobre *o rural galego* ante las lógicas del cosmocapitalismo actual (Fernández

de traducciones simultáneas [entre corchetes] además de añadir un diccionario final a modo de anexo (Fernández Fernández, 2017: 7).

4 A lo largo de este texto utilizaré la “x” y el femenino genérico para explicitar *a miña responsabilidade* [mi responsabilidad] con la performatividad y la multiplicidad identitaria. El objetivo es desestabilizar la norma y el falogocentrismo (Irigaray, 2002:19–20) de los discursos dominantes, substituyendo los demarcadores del género en substantivos o adjetivos relativos a los pronombres masculinos. Cuando hago referencia a los *coñecementos subalternos* de *as mulleres*, pretendo subrayar la importancia de una genealogía negada; sin embargo, cabe destacar que si bien *as mulleres* son la alteridad *todxs os outrxs* somos por tanto *herdeirxs* legítimos de esta genealogía.

5 Erasmus Mundus en Estudios de las Mujeres y del Género.

6 Un meighallo: Os coñecementos subalternos das mulleres labregas ante as políticas de cercamientos do común na Galiza rural. Disponible en: <http://digibug.ugr.es/handle/10481/48082>. Este trabajo de investigación fue premiado durante el VIII Premio de Investigación y Estudios de Género “Ciudad de la Cerámica” por el Centro de la Mujer del Ayuntamiento de Talavera de la Reina.

Fernández 2017: 87) y más concretamente, sobre la esfera de *o común* y *os coñecementos subalternos* de *as mulleres* (Kothari 2002).

Concebida como una táctica de resistencia ante la desmemoria, esta investigación se desarrolló en conversación y de la mano de la experiencia vivida con *as mulleres* más mayores de *a miña aldea* [mi aldea], en la parroquia de Santa Cristina de Fecha⁷, Santiago de Compostela. Así, durante los meses de marzo y abril de 2017 reflexionamos juntas acerca del uso de *plantas medicinais* [medicinales], *meighería* [brujería], *remedios* y *partos*, profundizando acerca de las relaciones de poder entre sistemas de *coñecemento* y atendiendo al impacto que estas transformaciones tuvieron, y continúan teniendo, sobre *os ecosistemas*, *a memoria* y el modelo de subsistencia de *a aldea* (Fernández Fernández 2017: 87).

Como resultado de este proceso elaboré un *herbario*, en donde recogía en forma de *poemas os remedios* y *plantas medicinais* que fueron apareciendo progresivamente en *as nosas conversas* [nuestras conversaciones] y que permanecen todavía en *a memoria común* de Santa Cristina de Fecha. Esta idea surgió como una forma de devolver lo compartido a *as personas* [las personas] que me acompañaron en la investigación, como una manera tangible de dar las gracias y recoger desde lo personal el sentido emocional de la experiencia. Fue desde el comienzo un *acto* de amor, el más radical que pude escribir. Es por ello que su significado no brota en el vacío, sino que incorpora los aprendizajes éticos y metodológicos aprendidos en el camino. Es por ello también, que su valor no debe ser reducido al de un mero gesto posmoderno capaz de validar moralmente mi investigación o la relación con “mis colaboradoras”; considero que además de elaborar investigaciones respetuosas debemos procurar compartir procesos transformadores.

Más allá de lo teórico, y de mi compromiso con la importancia de construir *coñecemento* desde la (auto)etnografía feminista, una vez acabada la

7 A *parroquia* de Santa Cristina de Fecha está compuesta por las aldeas de Belén, Gallufe, Diáns, Frensa, Gamil, Lamela y O Roxido. Localizada en el *val* [valle] del *río Tambre*, cuenta con un alto índice de ocupación agrícola con respecto a la media del *Concello* [Ayuntamiento] (27,8 %) y una *poboación* [población] envejecida (24,1 % mayores de 65 años) de 220 habitantes (102 homes/118 mulleres). *O entorno* natural de *a parroquia* se enmarca entre *os montes da costa*, donde el *bosque autóctono* atlántico compuesto por especies como *o carballo* [el roble] y *o castiñeiro* [castaño] coexisten con el monocultivo de especies de rápido crecimiento como el eucalipto (Fernández Fernández, 2017: 21).

investigación, *eu* [yo] seguía sintiendo la necesidad de “aportar algo”. La inquietud que me había impulsado a investigar acerca de las rupturas y los vacíos que observaba en mi *cultura*, y en mi relación con *ela* [ella], se había transformado en una profunda toma de conciencia a consecuencia de la investigación. De este modo, lo personal es siempre teórico (Gregorio Gil 2014: 299), y lo teórico afecta a lo personal: como *herdeira* [heredera] de la desmemoria impuesta por los cercamientos y la colonización cultural, la escritura de *o herbario* se convirtió en una manera de resignificar los vacíos, de hilar las fracturas. Su producción llevaba implícita una responsabilidad personal: la de continuar con una *xenealoxía de coñecementos* que forman parte de mi historia. En este sentido cada una de sus páginas representa una *performance* política, una estrategia de resistencia, un intento de desarrollar representaciones autónomas desde imaginarios propios (Rasmussen 2004).

Sospeitar/Sospechar

Antes de continuar, para comprender el significado y las implicaciones metodológicas que plantea el texto de *o herbario*, debemos tener en cuenta que *a cultura* y la cosmovisión a la que pertenecen *os coñecementos subalternos* de *as mulleres* ha sido narrada constantemente desde fuera. En este sentido, la inquietud que me llevó a escribir desde *a poesía* tuvo mucho que ver con mis dudas hacia la cuestión de la representación; con una necesidad de coherencia. Tal y como plantea Spivak (2009: 54): “[...] existe una contradicción no reconocida en aquella posición que valora la experiencia de lxs oprimidxs desde una postura acrítica en relación al papel histórico de lx intelectual”.

Así, para comprender las relaciones de poder que se articulan en torno a la narrativa de mi investigación resulta importante desdoblar todas las caras del prisma, las voces contrapuestas que conforman *os meus* [mis] *coñecementos situados*. En primer lugar debemos visibilizar las implicaciones de la representación desde la academia, para lo que me gustaría retomar una cita de los objetivos de mi trabajo (Fernández Fernández 2017: 9): “Mi inquietud no es por tanto la de abrir la academia a *outros saberes* sino aprender de forma colaborativa con *outros saberes* desarrollando *conversas*

compartidas capaces de poner atención a las micropolíticas de contexto así como a las macropolíticas y estructuras globales de poder (Kloppenburg 1991 citado en Nygren 1999: 267; Mohanty 2008: 407)”.

A pesar de la conciencia crítica de mi punto de partida este “aprendizaje colaborativo” se enmarcaba en un (con)texto académico: el conocimiento de una factoría de producción que atiende a las dinámicas del sistema capitalista. En palabras de Spivak (2009: 94): “El trabajo empírico en esta disciplina realiza constantemente una transformación táctica desde una acción de una primera- segunda persona a una constatación en tercera persona. Se trata en pocas palabras de un gesto de control”. Más allá de la retórica positivista al servicio de “la verdad”, no es extraño encontrar nuevas formas de apropiación desde el discurso académico feminista, bajo las cuales el tantas veces invocad^x sujet^x oprimid^x aparece hablando, actuando y sabiendo en beneficio de sus “ventrílocuxs” (Spivak 2009: 53, 58).

Intenté lidiar con las contradicciones de la representación del discurso académico partiendo de una narrativa centrada en lo propio como herramienta, que me permitiera reflexionar acerca de la experiencia vivida en el campo (Fernández Fernández 2017: 8): “[...] comprendí que manifestar mi propio proceso de deconstrucción a través de experiencias compartidas resultaba más honesto que adueñarme de *a voz* de *outrxs* para elaborar un discurso propio”. Tal y como nos recuerda Spivak (2009: 99) *o coñecemento* de *xs outrxs* es teóricamente imposible, lo máximo que se puede percibir es la inmensa heterogeneidad que se intuye más allá del texto. De este modo (Spivak 2009: 124): “[...] cuando se establece una línea de comunicación entre un miembro de grupos *subalternxs* y los circuitos de la ciudadanía o institucionalidad, *a subalterna* ha sido introducida en el largo camino hacia la hegemonía”. Es por ello por lo que, a pesar de todo, no podemos negar la representación en nuestras investigaciones; bajo mi punto de vista, narrar desde la academia sigue significando asumir contradicciones.

Escribí *o herbario* como un intento de dar respuesta a esta problemática, experimentando con *outras* formas de narrar, *outras* formas de *coñecer*, desde un imaginario en primera persona y a través de *a poesía*. Y sin embargo, no deja de ser irónico el modo en que este artículo ha terminado por convertirse en una doble paradoja: una reflexión acerca de un texto que huye de la representación del discurso académico.

La otra cara del prisma tiene que ver con mi relación con *a subalter-nidade*; volviendo a Spivak (2009: 124) debemos tener en cuenta: “Simplemente por el hecho de ser poscolonial o miembros de una minoría étnica,

no somos ya “*subalternxs*”. Esta palabra está reservada solo para la heterogeneidad del espacio descolonizado”. En este sentido considero importante resaltar que mi voz, la voz que narra *o herbario*, no es *a voz* de *as subalternas*, no es *a voz* de *as mulleres* de Santa Cristina, aunque Santa Cristina sea el hogar de mi familia. Mi experiencia se encuentra a caballo entre la formación académica y *as tardes de verán xogando entre o millo* [las tardes de verano jugando entre el maíz], entre la vida de barrio y *a matanza do porco* [del cerdo], entre *a fame* [el hambre] que *elas viviron* [ellas vivieron] y la vida que quisieron darnos. Mi voz no es por tanto *a voz* de *as subalternas* aunque *eu* sea *a súa filla* [su hija], *a súa neta* [su nieta], *a súa bisneta* [su bisnieta]. Con la escritura de *o herbario* nunca pretendí representarlas, ni mediar por *elas*.

Mi voz, la voz que narra en poemas, es la voz del desarraigo, la consecuencia de las violencias provocadas por los cercamientos sobre *a miña cultura*, sobre *a miña lingua* [lengua] e sobre *min mesma* [mí misma]. Siguiendo a Donna Haraway (1995: 331) es “[...] el *eu* dividido y contradictorio el que puede interrogar los posicionamientos y ser tenido como responsable, el que puede construir y unirse a *conversas* racionales e imaginaciones fantásticas que cambien la historia”. Mi voz no es tampoco la de la intelectual academicista, demasiadas dudas. *Son herdeira de unha xenealoxía* invisibilizada, mis resistencias atienden a *outras voces* para posicionarme ante el presente; parten de una responsabilidad con lo aprendido para actuar en consecuencia.

Promover un análisis de *os coñecementos subalternos de as mulleres* basado en la traducción científica (Rasmussen 2004; Tambiah 1990) supone en definitiva asumir una visión colonialista y esencialista en la producción de *coñecemento*. Este texto no pretende por tanto interpretar *outras linguaxes* sino reflexionar acerca de lo que significa generar pensamiento en conversación con *elas*.

Como ya he dicho, *o herbario* es un *acto* de resistencia. *A ecoloxía* [ecología] *de saberes* (Ortega Santos 2016: 66, 70) a la que pertenece ha subsistido a lo largo de la historia en oposición a las violencias de un discurso externo y cambiante, heredero de una narrativa basada en el estigma y que tiene sus raíces en el proceso medieval y moderno de la caza de brujas (Silverblatt, 1995).

Así, bajo el discurso de la modernidad y el positivismo científico de la ilustración estas violencias se reformularían en relación con el desarrollo de un imaginario fuertemente arraigado en la oposición binarista

entre el mito del progreso y el estigma del atraso (Fernández Fernández 2017: 87–88). Esta visión dualista bajo la que todavía se circunscribe nuestra manera de entender *o coñecemento*, terminó por consolidarse con el avance del capitalismo, cuando el “desarrollo” económico y científico sentaron los pilares del nuevo sistema productivo y *os coñecementos comúns* [comunes] y sus prácticas de subsistencia fueron reducidas a la esfera de lo no científico, de “la superstición” (Federici 2013). Volviendo a Spivak (2009: 66): “[...] un conjunto global de *coñecementos* que han sido descalificados como inadecuados para su función o insuficientemente elaborados: *coñecementos* narrativos, localizados en lo más bajo de la jerarquía, por debajo del nivel requerido de cognición o científicidad”.

Tal y como sugiere Vandana Shiva (1988: 5) el reduccionismo científico de la modernidad, al igual que el “desarrollo” capitalista, forman parte de un proyecto heteropatriarcal de exclusión de aquellas vías de *coñecemento* que entienden y respetan la (inter)conexión que rige *a natureza* [la naturaleza]. Dicho proyecto de exclusión atenta contra la capacidad de resistencia de *as comunidades rurais* rompiendo sus relaciones con *o entorno* y asegurando así su integración obligatoria en el sistema.

Ya desde el siglo XIX, encontramos ejemplos de textos médicos que hablan *dos saberes labregos* [campesinos] como “preocupaciones vulgares” que deben ser eliminadas en beneficio de la ciencia. En este sentido, desde el poder que otorga la categoría del “experto”, autores como Manuel Murguía, el Padre Feijoo Sarmiento o el médico Xesús Rodríguez López destacarían como principios esenciales de su obra la necesidad de combatir “la superstición”⁸.

Hablar de *os coñecementos subalternos* de *as mulleres* es por tanto hablar de las heridas heredadas del estigma y la violencia, es hablar de una mirada externa que ha sido capaz de resignificar todo un sistema de *coñecemento* pasando de la persecución y la invisibilización a la patrimonialización y el consumo. Así, bajo las lógicas del cosmocapitalismo y los mercados globales actuales, *os coñecementos subalternos* de *as mulleres* han

8 “Me propongo hacer ver a los engañadores, echadores de cartas, curanderos etc., que conocemos esas prácticas y oraciones que ellos ocultan tanto y en cuyo misterio fundan la virtud que se atribuyen para favorecer su engañosa industria. Mis primeros y más crueles enemigos son los que aún tienen fe en las supersticiones que señalo” (Rodríguez López, 1910 en Mariño Ferro, 1992: 69, 70; Fernández Fernández, 2017: 41).

sido progresivamente reformulados como un producto cultural donde el exotismo de lo esotérico y la comercialización del estigma como plusvalía se han convertido en el discurso dominante, consolidando una narrativa de violencia y marginalización de siglos de tradición (Novelo 2005; en Jimenez Esquinas 2013: 70)⁹.

Decidí elaborar *o herbario* como respuesta, como un intento de desestabilizar “la mirada externa”, el estigma y la violencia de los cercamientos. Escribir es un *acto* político, un gesto transgresor para tomar *a palabra* y generar contradiscurso, tal y como plantea Foucault (2009: 18): “[...] los discursos pueden funcionar como armas de ataque o de defensa, hacer frente a relaciones de poder y de saber [...]”. Afrontar los mitos de la superstición y el atraso supone por tanto prestar especial atención a la capacidad transformadora de nuestras narrativas, al poder del *acto creativo*. Necesitamos ir más allá de lo académico, comprometernos con una voz propia que brote desde *o común*.

Vivir

O herbario parte de una experiencia compartida de transmisión de *coñecementos*, de un ejercicio de evocación de *a memoria común* (Fernández Fernández 2017: 81) en torno *a natureza*. A lo largo de este proceso de aprendizaje *conversamos* acerca de los usos de más de catorce *plantas*, adentrándonos en *o monte* para buscar raíces como *o dentequil*, o asomándonos a la puerta de *a casa* para *apañar* [recoger] *ruda*, *seridonia* y *menta*.

Esta vivencia colectiva me llevó a entender *os coñecementos subalternos* de *as mulleres* como una *ecoloxía de saberes* plural, donde el uso de *as herbas* [las hierbas] no solo implicaba reconocerlas, sino saber dónde buscarlas, entender las dinámicas cambiantes de *os ecosistemas* en las distintas *estacións* [estaciones] y aprender a transmitir la preparación de *o remedio* y sus posibles efectos sobre *o corpo* [el cuerpo]. Tal y como plantea Kuhn

9 Para comprender en detalle el desarrollo de estos procesos históricos y discursivos en el contexto *galego* podéis consultar el conjunto de la investigación en: <http://digibug.ugr.es/handle/10481/48082>.

(1972 citado en Shiva 1988: 32): “Knowledge about nature can be materially assessed only when the dualism separating thought from action and belief from practice is broken”¹⁰.

En este sentido *o herbario* puede ser entendido como un recetario-poético, en el que los usos y la elaboración de *os remedios* forman parte de una *xenealoxía* de textos orales producidos por *mulleres* (Cabré 2008: 39–40). *A súa linguaxe* plantea una invitación a la escucha y a la autogestión del cuidado de *o corpo* y de *o entorno*, una mirada hacia dentro.

Mediante este “desaprender haciendo” comprendí que la transmisión de *coñecementos* implicaba irremediabilmente una confluencia entre la narración y la experiencia, entre la necesidad de tocar, escuchar, salir y entender las formas de *as plantas, a terra na que medran* [la tierra en la que crecen] y la temperatura de cocción. Este proceso de aprendizaje adquirió pleno significado en la medida en que me ayudó a entenderme en relación con una *rede de solidariedades* [red de solidaridades] *comunitarias* (Quiroga Díaz y Gago 2014: 4; Ortega Santos 2016: 68), de la que formaba parte como *neta* de Lola da Ferreira. Mi sentimiento de pertenencia se fortaleció (Fernández Fernández 2017: 23).

Es por ello por lo que el texto del *herbario* incorpora a mis palabras *as palabras* con las que *as mulleres* me enseñaron a preparar *os remedios*. No se trata de hablar por “*as subalternas*”, ni tampoco de negar las relaciones de poder entre mi “roll de investigadora” y su “roll de sujetxs de estudio”; se trata de asumir mi responsabilidad como *herdeira* de una cadena de saberes en donde cada experiencia suma su grano de arena afectando y transformando a la narración individual. Así, a través de cada uno de *os poemas as voces* cruzan *xeracións* [generaciones] provocando un profundo eco evocador para *aquelxs* [aquellxs] que saben escuchar; lo que da lugar a un texto abierto y cargado de *memoria*. Tal y como plantea Montserrat Cabré (2008: 39–40) esta flexibilidad en la estructura de las recetas es una de las claves que garantiza su perdurabilidad. En este sentido las recetas no son solo textos colectivos, sino también textos situados e inacabados, fruto de un momento y un aprendizaje inconcluso en construcción permanente. A nivel metodológico, este aprendizaje representa un desafío a la noción de autoría individual de la producción

10 “*O coñecemento sobre a natureza* solo podrá ser abordado cuando el dualismo que separa el pensamiento de la acción y la creencia de la práctica se haya roto” (Kuhn, 1972 en Shiva, 1988: 32) (Traducción propia).

académica neoliberal, rompiendo con las barreras entre investigadora y sujetos de estudio y contribuyendo a redefinir *os saberes* y *as identidades* producidas en *común* (Cabré 2008; Fernández Fernández 2017: 48–49).

Junto a la escritura de los remedios, *o herbario* incorporó la recogida y el secado de *as plantas* que acompañan a cada uno de los textos, además del dibujo de aquellas que, por diversos motivos, no llegamos a recoger (Fernández Fernández 2017: 133–165). El hecho de trabajar a través del dibujo no solo me ayudó a completar el proyecto, sino también a reconocer con mayor profundidad las características de cada *herba*, explorando *outras* maneras de sentipensar (Escobar 2014 citado en Ortega Santos 2016: 62) y de relacionarme con *a natureza* a través de *a creatividade*. Dibujar se convirtió de este modo en un *acto* transformador que me permitió (re)crear *o entorno* y mi relación con él, generando la posibilidad de restaurar en lo simbólico los vacíos en la transmisión de *os coñecementos* (Fernández Fernández 2017: 81).

Escribí *o herbario* en la tarde que terminé la investigación. Apenas hice pausas, como si me estuviera limitando a transcribir algo que simplemente ya estaba ahí. Tal y como plantea Úrsula K. Leguin (2017: 301): “sumergirse en el proceso de escritura implica soltar el control intelectual consciente. Por un momento te olvidas de ti misma y todo adquiere una verdad propia”. En palabras de Nathaniel Dorsky (2016: 41): “Si renunciamos al control, de repente vemos un mundo oculto que ha existido todo el tiempo [...]. En un destello, la presencia extraña de este mundo poético y vibrante, desbordante de misterio, se planta frente a nosotrxs. Todo se expresa tal y como es. Todo está vivo y nos habla”.

Escribir es compartir, y compartir es terapéutico. Entregué las copias de *o herbario* a mis colaboradorxs el día de la fiesta de la patrona en Belén, el segundo fin de semana de septiembre de 2017. El campo de *a festa* [fiesta] es una *carballeira* [bosque de robles] *antiga* [antigua] que da sombra a la iglesia románica de Santa Cristina. Después de la misa cantada se saca *a virxe* [la virgen] en procesión, y todo el mundo lleva los zapatos de los domingos, se lanzan *foguetes* [cohetes] y se compran rosquillas de anís atadas en una rama de *loureiro* [laurel]. Hay un palco de música tan pequeño que el acordeonista y el *gaitero* [gaitero] se abrazan a cada copla, y si se puede, algún año, se contrata una banda para *o baile*, que dura hasta la madrugada. Ese día toda la familia come *xunta* [junta] hasta que *o xantar* [la comida] se junta con *a cea* [la cena].

Después de la misa fui a casa de Maruja de Díaz, que vive al pie de la iglesia, y también repartí copias *a neta* de Jesús da Rosquilleira, a Telvina e Irene. El resto de los ejemplares se quedaron en manos de *a miña curmá* [mi prima] Adelina, que me apoyó y me acompañó con cariño durante las semanas de las entrevistas. Pactamos que ella entregaría *os herbarios* al resto de colaboradorxs para no interrumpir *as comidas familiares* ya que *eu* tenía que viajar a Granada para la defensa del TFM. A nivel personal, este cierre estuvo cargado de un sentido emocional, no solo por el hecho de compartir el resultado de nuestra experiencia, sino por el significado de hacerlo en el día de *a festa*, cuando se celebra estando *xuntxs*, con las luces de colores cruzando *as árboles* y *a música* y *a alegría* de volver a vernos después de toda la lluvia de marzo. Más allá de los cercamientos, *o común* se construye y se redefine en colectivo, tal y como proponía Foucault (Maich 2010: 21): “donde hay poder hay resistencia”.

Sentir¹¹

11 Esta breve selección del original en *galego*, así como el documento completo y traducido al *castelán* puede ser consultado en el trabajo de fin de máster: <http://digibug.ugr.es/handle/10481/48082>.

. Dentequil
Dunha raíz,
uns ósos novos;
que non podo nin quero construírme cos
vellos. Dunha raíz, os meus ósos.
Para imaxinarme logo dun monte doente, dunha seca doente,
dunha choiva, dunha xeada e dunhas néboas doentes.

Dunha raíz uns ósos,
un corpo novo.
Para inventar territorios e mans comúns,
nomes comúns, palabras comúns,
fendas e buratos e refuxios comúns.

Dunha raíz,
uns ósos novos;
que non quero nin podo construírme cos vellos, que non podo nin quero
habitar nos incendios.

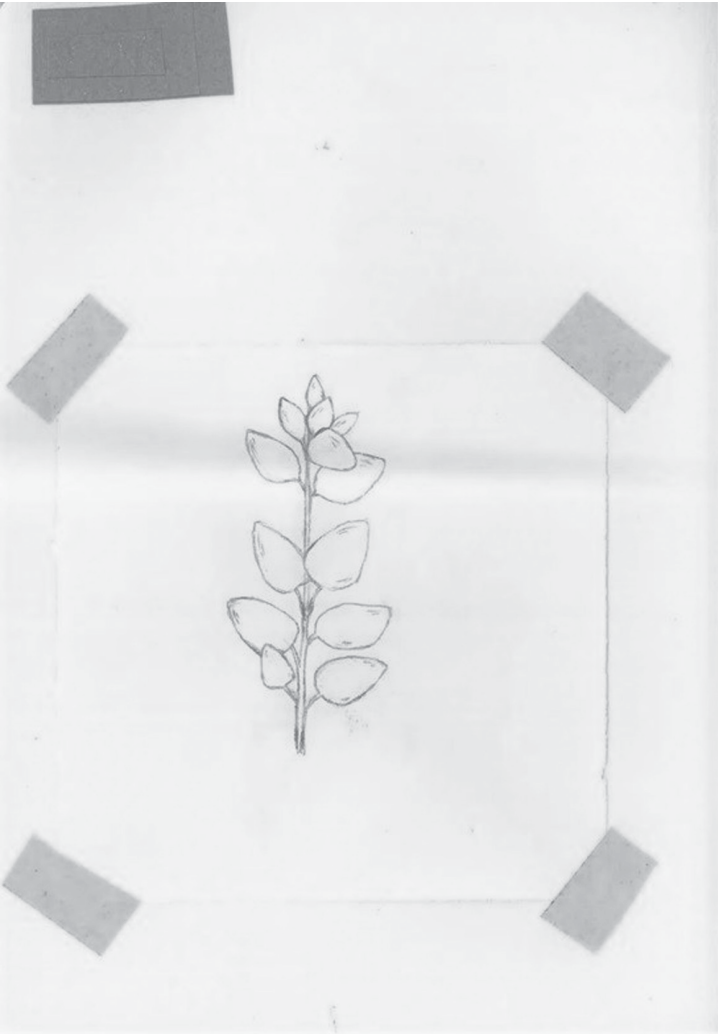


Ruda

Sobre a pel morna, unhas follas de ruda
para botar fora todo este mal.

O ventre latexa, dos pequenos golpes
e da dor de saber que neste corpo arden
e arderán
os seus incendios roxos.

Sobre a pel morna un atadiño de ruda e Allo
para botar do corpo fora
as lombrices deste mal que toma forma, deste mal que transforma
en borralla a carne en borralla a auga en borralla morna o latexo roxo
o ventre todo.



. Ourego

Da tose de gato que rompe a voz,
e a voz rota por tanto berro: ourego suave,
auga do rego.

Ferver.

Dos berros quebrados que parten a fala:
ferver dúas veces, tomar a auga, tomar a voz;
inda que non quede xa quen a escoite.
Tomar a fala, tomar a voz,
inda que sexa só para falar comigo.



. Follas de Nogueira

Do pulso e latexo roxo que levo entre as pernas: auga de nogueira,
follas secas.

Escorrentía de nocés dende o meu corpo vertendo nesta terra, nesta terra
morta.

E vexo caer a auga, caer a auga por min, e o sangue,
e as follas, e as polas e no fin da terra: un brote.

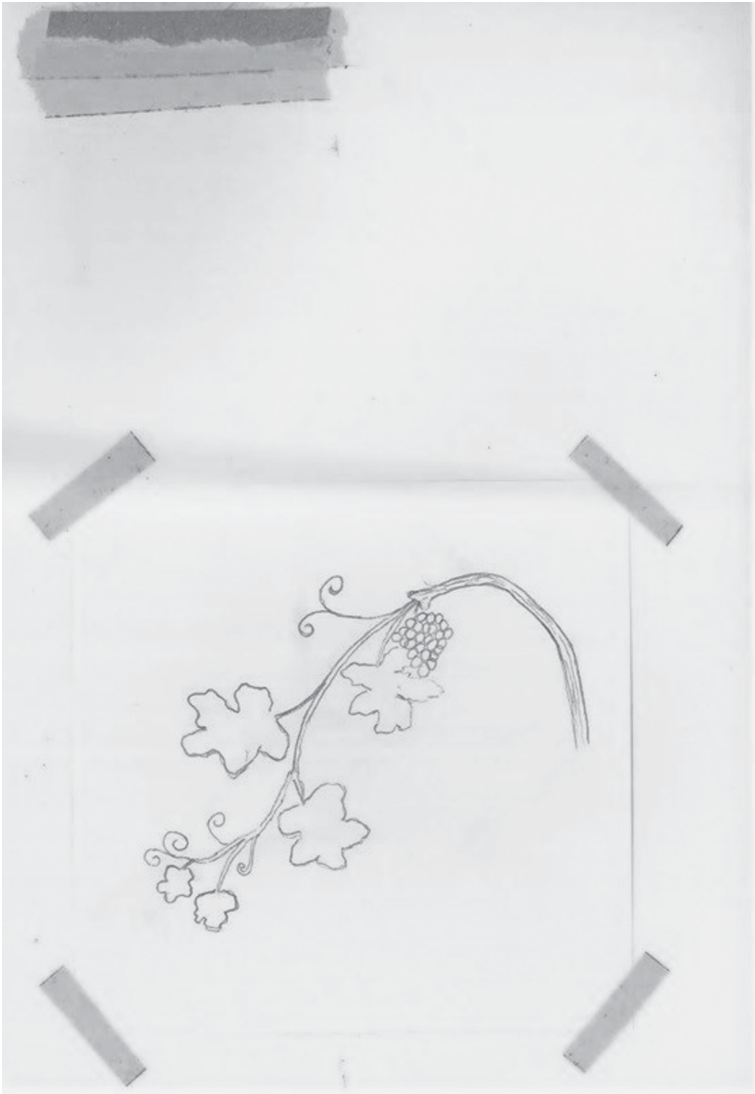


. Herba da prata (Nadantas)

Vin falar contigo e atopeite
no muiño, herba da prata,
vin falar contigo.

Tomei as folliñas lanchas por riba da auga,
e o corpo meu, carafuncho meu, doente eu,
quixo falar contigo.

Atopeite no muiño, no murmurio da auga, herba da prata,
e tendinme nela, tendinme nela. Co fulgor todo esvarando a dor. E falamos así,
neste silencio espido herba da prata,
neste murmurar calado,
pulso mudo dos tempos.



. Auga de Ouveira

Nacer no fume, respirar, durmir
e morrer no fume.

A cabeza acostúmase a esta dor gris. Tórnase gris o pensamento.
E entón,
entón buscas auga.
Auga de ouveira para levar a dor,
levar toda esta sede,
esta seca que non remata nunca.

A auga molla negros os beizos ca borralla,
molla negra a gorxa. E entón,
entón ves vir a brétema.
E con ela o fin
a choiva.

Percibir

“Creer es propio del que no se atreve a intentar percibir”.

Albert Hoffman

O *herbario* es fruto de un profundo cambio de paradigma sucedido durante el desarrollo de mi investigación. A lo largo de este proceso comprendí que *os coñecementos subalternos de as mulleres* y el uso de *remedios* y *herbas medicinais* formaban parte de un sistema integral, caracterizado por la permeabilidad de las prácticas cotidianas realizadas por *as mulleres*: entre *a cura* y *a máxia* [magia], entre *as plantas* y el poder simbólico de *as palabras*, *obxectos* [objetos] y *xestos* [gestos], capaces de afectar y ser afectados por una correlación de fuerzas de la energía viva (Echazú Böschemeier 2015: 412). Esta toma de conciencia cambió mi manera de mirar. Comprendí que mi discurso no era ajeno a las huellas del estigma, llevaba conmigo “la mirada externa”. Así, poco a poco abandoné el escepticismo hacia *a meighería*, y fui dejándome permear por la cosmología de la que forman parte *os coñecementos subalternos de as mulleres* (Fernández Fernández 2017: 59).

O herbario es por tanto la consecuencia última de un aprendizaje transformador, de un retorno a *casa*. Considero que como productoras de *coñecemento*, debemos de tener la valentía de compartir nuestras investigaciones de la manera más coherente posible con la forma en que entendemos el mundo, con el lugar desde el que nos posicionamos. Y es que si no somos capaces de narrar nuestras propias realidades, otros lo acabarán haciendo por nosotras.

O lugar desde el que escribo no cree en la objetividad, acepta la incertidumbre en lo desconocido y reconoce la interdependencia entre realidades. Es un paisaje de símbolos, invocaciones e incertezas, un lugar privilegiado desde el que cuestionar las prácticas y los discursos del positivismo científico, y desarrollar alternativas.

O herbario es, por encima de todo, *un meighallo*, un salto a la acción para retomar *a linguaxe* y *os mecanismos simbólico-poéticos* que durante siglos han definido la relación de *a nosa cultura* con el mundo. Tal y como plantean autorxs como el sociólogo Pierre Bourdieu (1985: 110) la eficacia simbólica de *a linguaxe* es la capacidad que poseen *as palabras* para producir aquello que nombran a través de la construcción de significado y de la orientación de nuestros *actos*. En este sentido *os meighallos* pueden ser entendidos como *poesía* en acción (Jodorowsky 2004: 193), una táctica de resistencia contra los cercamientos capitalistas, la desmemoria y la violencia epistemológica de “la verdad” positivista. En palabras del alquimista y poeta británico Aleister Crowley (2010): “*a máxia* es la ciencia y el arte de provocar un cambio en la realidad conforme a la voluntad”.

De este modo, *a poesía máxico-ritual* permite elaborar una trama explicativa basada en tres principios fundamentales: organizar, ordenar y armonizar (Acuña 2016: 58, 66). Partiendo del juego de creencias vividas a nivel *común*, *a meighería*, facilita la expresión y resolución de conflictos sociales a través de un diálogo con la otredad, permitiendo reordenar la realidad y dotar de sentido el caos (González Fernández 1992: 43). Bajo esta manipulación discursiva de las fuerzas *naturales* en *a cultura popular galega as persoas* se convierten en apéndices de *as palabras*, de manera que una vez pronunciadas estas cobran autonomía para beneficiar o destruir¹², generando en aquellos que las utilizan unas resonancias y por tanto una efectividad de gran potencial transformador (Gondar Portasany; González

12 A pesar de que en *o rural galego*, *a poesía máxico-ritual* cuenta con un marcado carácter terapéutico, debemos ser conscientes de los mitos externos que categorizan *a meighería*

Fernández 1992: 251). En *o herbario, a linguaxe poética* se convierte así en un ceremonial de *conxuro* [conjuro], una invocación donde el encadenamiento habitual de los fenómenos rompe su lógica abriendo la puerta a la aceptación de lo desconocido (Jodorowsky 2004: 20, 24–25; Derrida 2004 citado en Oliver 2011: 50).

De este modo el potencial transformador de *a meighería* reside en el poder de la confluencia entre *a palabra* y *o acto*. Tal y como me compartieron Adelina, Telvina, Lucha, María Manuela o Benilde (Fernández Fernández 2017: 76, 57) para que *as palabras* surtan verdadero efecto, deben ser pronunciadas acompañando a una acción; así, lo simbólico y lo vivencial, lo textual y lo experiencial permiten hilar en *o rito* la posibilidad de un cambio¹³. Es por ello que además, *os meighallos* se pronunciaban a menudo en enclaves simbólicos vinculados a la transgresión entre realidades, lugares como *os cruces de camiños* [cruces de caminos], donde también se encendían *cacharelas* [hogueras] o se realizaban gestos con el fin de purificar el lugar o alejar a los malos espíritus¹⁴.

Otro de los mecanismos fundamentales para garantizar la eficacia de *ensalmos* o *meighallos* es el principio de repetición. Tal y como plantean autorxs como Eli Somer (2006: 216), Stanley Krippner y Cheryl Fracasso (2011: 8) la repetición de un sonido, o un movimiento puede generar un estado alterado de conciencia, la disociación de la mente consciente con el inconsciente, de manera que la intención puesta en *as palabras* determina

como una práctica exclusivamente curativa o esencialmente perversa, tal y como plantea Ana Gretel Echazú (2015:333): “*a máxia* no actúa conforme a la legitimidad de una voluntad absoluta sino de acuerdo a un sentido relacional, una historia de vínculos y reciprocidades”. *A mesma* [la misma] *máxia* que puede sanar, puede también dañar (Blavatsky, 1877:380); así, ante el desequilibrio provocado por los cercamientos y la desmemoria, *os poemas de o herbario* apelan tanto a fuerzas sanadoras como a fuerzas destructoras.

13 Un ejemplo interesante para comprender la relación entre *a palabra* y *o acto* es el caso de *a artesa* para sacar *o aire*, analizado en el transcurso de la investigación (Fernández Fernández, 2017:76–77). *O rito*, descrito por María de Pontes, apareció también en *as conversas en a casa* de Díaz y Frensa, y guarda relación con el proceso de amasado y elaboración del pan, estableciendo un paralelismo entre la producción de *a masa* y la regeneración de *o corpo* enfermo. Durante este proceso, el significado simbólico del *acto*, acompañado de *as palabras* adecuadas establecía una redefinición al margen de *as impurezas* de *o aire*, que quedaban en *a masa* sobrante ayudando a identificar *o mal*.

14 Otros enclaves, como fuentes o el cementerio de *a parroquia* eran también escenarios frecuentes de este tipo de invocaciones (Fernández Fernández, 2017:57,76).

a través de *o rito* un cambio en la percepción de la realidad. En esta misma dirección, investigadores de la música tradicional como Tiago Pereira (2016) han visto en el *acto* de cantar y en la repetición de las coplas de la música popular del norte de Portugal y de Galiza una suerte de trance colectivo: “La repetición de los ritmos, el hecho de tocar todas el mismo ritmo, de cantar todas la misma melodía, puede inducir a las personas a un estado de conciencia alterado”.

La repetición permite por tanto fijar la intención y el significado de *as palabras* por parte de aquella persona que las pronuncia, generando la posibilidad de *unha conversa* con el inconsciente de cara a la transformación de la realidad. Junto a este mecanismo *os poemas* de *o herbario* apelan a la mecánica de la sustitución de la metáfora (Haraway 1999: 319, Braidotti 2008: 181–183), cuyo poder evocador permite asimilar simbólicamente unos principios a otros alterando la relación entre significado y significante y modificando la mirada.

Sanar

Así en cada uno de *os meighallos del herbario*, *as voces* de *as mulleres*, las propiedades curativas de *as plantas*, y el poder de *os ríos* o *os montes*, son invocados para mediar a través del discurso y sanar no solo mi propio *corpo*, sino *o noso corpo común*: la herida abierta que heredamos como resultado del proceso de cercamientos.

Tal y como plantea Spinoza (en Curley 1985): “*O corpo* es una unión de *corpos*”. De este modo, bajo la perspectiva *máxico ritual* de *a aldea* el concepto de *corpo* se extiende más allá de las fronteras del ámbito físico individual, expandiéndose hacia la intradependencia. En tanto que forman parte de una correlación de fuerzas de la energía viva, *os corpos* de *o herbario* cuentan por tanto con la capacidad de afectar y ser afectados por *outros* (Echazú Böschemeier 2015: 103–104, 412). Esta perspectiva plantea una ruptura con los límites binaristas desde los que pensamos y sentimos *o corpo* entendiéndolo como territorio desde el que cuestionar los dualismos: privado/público, *eu/outros*, consciencia/materia (Fernández Fernández 2017: 14).

En este sentido, tomar conciencia acerca de la permeabilidad entre organismos supone además expandir la producción performativa del discurso hacia *a natureza*, reconociendo su capacidad para producir nuevos valores éticos, nuevos efectos (Moure 2008: 170, 173; Ortega Santos 2016: 66) capaces de resistir la asimilación de la narrativa capitalista. En base a estos principios *os poemas de o herbario* no solo establecen un diálogo con *a natureza*, sino que integran *a súa* [su] *experiencia en a nosa* [la nuestra], *a nosa* en *a súa*, como parte de un devenir común¹⁵.

El uso de los principios y las herramientas de *a meighería* responde a una necesidad de transformación cuyo punto de partida es la experiencia de la desmemoria, mi propia sensación de ausencia. Es por ello por lo que el escenario de *o herbario* representa *unha terra* y un *corpo doentes* [doente], *unha paisaxe* [paisaje] mutante y extraña, un paraje de incendios que avanzan sobre *o rural*¹⁶. Ante un imaginario desarraigado y ardido *o herbario* apela a la necesidad de tomar *a palabra*, de abrir *os ollos* [los ojos], de reconstruir *o corpo*, de invocar *a chuvia* [la lluvia].

15 En términos generales *o común* hace referencia a aquellos recursos, áreas de influencia y espacios físicos y simbólicos en torno a los que se desarrollan prácticas y experiencias colectivas al margen de las dinámicas económicas del mercado capitalista (Laval y Dardot 2015). Sin embargo, tanto en el texto de *o herbario* como en la investigación, el concepto de *o común* adquiere una dimensión más amplia, capaz de cuestionar el antropocentrismo y el productivismo del término propuesto por Laval y Dardot. En su lugar *o común* nos habla de una fuerza central en la reorganización de la convivencia (Quiroga Díaz 2014: 6); de una dinámica flexible de invención de la realidad en constante transformación de la que son partícipes el conjunto de seres que conviven en un ecosistema (Fernández Fernández 2017: 20–21).

16 A consecuencia de las políticas tardo franquistas y democráticas, la concentración parcelaria y la privatización de *o rural galego* han determinado un profundo cambio en el paisaje en los últimos 60 años (Seijo, 1999; Freire Cedeira, 2012). Así, la entrada del capitalismo en *o rural* se produjo de la mano de un fuerte desarrollo de la industria papelera del eucalipto que promovió el desarrollo de grandes plantaciones y presionó a *as comunidades labregas* para introducir esta especie en sus propiedades, provocando la salinización de los suelos e imposibilitando la recuperación del bosque autóctono. El eucalipto es además el principal responsable de la rápida propagación de los incendios que afectan cada año con mayor intensidad a “nuestro” territorio (Fernández Fernández 2017: 62–63). Actualmente asociaciones civiles como “APDR” (Asociación Pola Defensa da Ría), “Adega” (Asociación para a Defensa Ecolóxica de Galicia) y “Cousa de Raíces”, continúan desarrollando campañas antieucaliptización con el objetivo de denunciar la sobreexplotación de *os montes* por parte de empresas estatales y privadas como Ence y Elmosa, así como la irresponsabilidad política ante los incendios.

Así, frente a la expresión de la técnica biomédica, donde la relación entre sujeto-objeto deposita la responsabilidad en el experto, en el mundo simbólico de *a meighería* la efectividad del remedio depende de una relación sujeto-sujeto, lo que permite establecer la posibilidad de un diálogo basado en la colaboración (González Fernández 1992: 43). De este modo las personas no solo cooperan en su proceso de sanación, sino que re-crean, ordenan la realidad desde las lógicas de la intraacción: desde *o común*. Los principios de *a meighería* nos otorgan por tanto un sentido de responsabilidad y agencia para comprender el desequilibrio vivido y reequilibrarlo por *nós* [nosotras] *mesmas*.

A *poesía máxico-ritual* constituye en definitiva un desafío a las categorías del experto y el artista desarrolladas durante la modernidad (Colectivo Desface 2012), devolviendo a la esfera de *o común* no solo la capacidad de generar *coñecemento*, sino también la capacidad de crear. En este sentido, el proceso de escritura de *o herbario* representa un ejercicio de autoexploración, una narrativa propia para (re)interpretar los vacíos, una invitación hacia la invocación colectiva. Siguiendo a Jodorowsky (2004: 118, 166): “La enfermedad es falta de belleza, y la belleza es la unión. La enfermedad es falta de amor y contra la falta de amor: *creatividade*”.

Cabe destacar que los principios centrales de *a meighería* guardan un importante paralelismo con algunas de las propuestas éticas y epistemológicas más interesantes planteadas en las últimas décadas desde el feminismo y la ecología. En este sentido considero importante señalar aquí las aportaciones de Karen Barad (2008) en relación con el concepto de “intraacción” y el principio de entrelazamiento de la mecánica cuántica como bases para la existencia. Desde esta perspectiva la autora nos recuerda que las partículas no pueden ser comprendidas en un sentido individual y en base a estados definidos, sino que, por el contrario, actúan como un sistema basado en el entrelazamiento. Frente al término interacción, que presupone la existencia previa de entidades independientes, Barad (2008: 170) propone el concepto de intraacción como alternativa para comprender las dinámicas que determinan los cambios en *a naturaleza*, así como para cuestionar las categorías de causalidad o agencia.

Siguiendo esta misma dirección, y desde la ecología profunda y el ecofeminismo, autorxs como Arne Naess (2005), Terri Field (2000), o Rosi Braidotti (2008) han desarrollado una interpretación de la biodiversidad basada en las nociones de coexistencia y simbiosis, donde “lo individual”

solo adquiere sentido en relación al encuentro con la otredad (Field 2000: 50): “[...] it is crucial that we learn to respect and relate to non-human nature in terms of its/their commonalties and differences to us”¹⁷. Retomando a Karen Barad (2008: 174): “For far too long, “we” have been invested in epistemologies [...] and theories of ethics that are based on a belief that the universe [...] is something other than us, something that can’t be fully trusted”¹⁸.

A *meighería* parte por tanto de una interpretación del mundo basada en el reconocimiento y la aceptación de múltiples puntos de vista y es por ello por lo que, no solo no puede ser entendida bajo las lógicas de “la verdad” positivista, sino que plantea un desafío contra sus principios. Tal y como propone la filósofa Sandra Harding (2000: 12–13) a lo largo de la historia el discurso científico del positivismo impuso una interpretación unidireccional de la naturaleza del mundo basada en tres principios fundamentales: solo existe una realidad, una única forma de dar cuenta de ella y una única ciencia capaz de revelar su verdad: la ciencia occidental universal del hombre racional.

En un contexto capitalista, esta lógica necesitaba de los principios de la uniformidad y la homogeneidad para justificar un uso unifuncional de *os recursos naturels* y humanos con el fin de reducir complejos *ecosistemas* a un único componente, y dicho componente a una única función que garantizase la obtención del máximo beneficio en el mercado (Harvey 2011 citado en Laval y Dardot 2015: 146). Siguiendo a Vandana Shiva (1988: 21–22): “la violencia estructural de este modelo reside en el hecho de asumir las partes de un sistema como el conocimiento del todo, reafirmando binarismos e imposibilitando así la posibilidad de cuestionar sus propias limitaciones o las de las instituciones y prácticas que lo sostienen”.

Sin embargo, desde los principios epistemológicos de *a meighería* y la intraacción, esta lógica carece de sentido. Así, mientras que la

17 “Es crucial que aprendamos a respetar y relacionarnos con la naturaleza no humana en términos de sus puntos en común y diferencias con nosotrxs” (Field, 2000:50) (Traducción propia).

18 “Durante demasiado tiempo, “nosotrxs” hemos invertido en epistemologías [...] y teorías éticas que se basan en la creencia de que el universo [...] es algo distinto de nosotrxs, algo en lo que no se puede confiar completamente” (Barad, 2008: 174) (Traducción propia).

ciencia positivista sienta sus bases en los mecanismos de la fragmentación y la uniformización (Fernández Fernández 2017: 18), *a meighería* se basa en un principio orgánico de crecimiento colectivo; volviendo a Shiva (1988: 3,41): “Fragmentation and uniformity as assumed categories of [...] development destroy the living forces which arise from relationships within the ‘web of life’ and the diversity in the elements and patterns of these relationships”¹⁹.

En definitiva, y al igual que otras categorías construidas, la neutralidad científica, es resultado de una ideología y un sistema de producción de *coñecemento* específicos y situados (Harding 2000: 16). No existe por tanto una sola idea de “verdad”, ni tampoco una sola forma de dar cuenta de ella. Es por ello por lo que debemos reivindicar nuestras propias *xenealoxías*, *as nosas propias linguaxes*. Considerando que todos *os coñecementos* son epistemológicamente *locais* [locales], y por tanto situados (Harding 2000: 6, 11), la imposición del positivismo científico como discurso único de “la verdad” representa una batalla por el derecho a *palabra* y a la producción de *coñecemento*, un proceso atravesado por complejas relaciones de poder. Más allá de la comprensión de sus mecanismos, más allá de la investigación, escribir *o herbario* significa ante todo: resistir.

Así, del mismo modo en que el positivismo ha sido capaz de generar un discurso reduccionista y de anular el significado de *outras* formas de *coñecemento*, *a nosa cosmovisión* posee el potencial *creativo* de narrar sus propios contradiscursos. Si la *meighería* y el *herbarismo* no son más que el fruto de “la superstición” y “el atraso”, la noción de “verdad” positivista es tan solo un espejismo de la retórica, *o conxuro* que lo cegó todo y nos hizo olvidar *a meighería* y la multiplicidad de sus puntos de vista.

19 “La fragmentación y la uniformidad como categorías asumidas de [...] desarrollo destruyen las fuerzas vivas que surgen de las relaciones dentro de la “red de la vida” y la diversidad en los elementos y patrones de estas relaciones” (Shiva 1988: 3,41) (Traducción propia).

Narrar

En *o herbario*, a *poesía* es por tanto a *linguaxe* de a *meighería*. Tal y como plantea Karen Barad (2008: 173), el concepto de intraacción permite cuestionar a nivel discursivo las bases sobre las que se estructura la producción de las categorías, al entenderlas como un arreglo material impuesto a la indeterminación del entrelazamiento. En este sentido, la materialidad del discurso representa una *performance* discursiva del mundo, un proceso situado que “fija” y construye realidades específicas a través de *as palabras*. Esta perspectiva cuestiona de raíz las bases del materialismo, al entender “la realidad” como consecuencia de la consciencia, siguiendo a Cynthia Sue Larson (2013): “The nature of reality is consciousness looking at itself”²⁰. A *linguaxe simbólico-poética* de a *meighería* se basa en una narrativa abierta a la incertidumbre que permite expresar la indeterminación y la intradependencia que sostienen la realidad, generando así la posibilidad de reconstruir simbólicamente la experiencia. En palabras de Dean Radin (2018): “The act of writing down what you want will predispose you psychologically to seeing that happening, but the question is whether it actually does cause the world to be different”²¹. A *poesía* de *o herbario* no es por tanto el lenguaje del pensamiento teórico o de la interpretación, sino a *linguaxe* de la experimentación.

La estructura narrativa que siguen estas invocaciones recuerda al desarrollo clásico de *os contos* [los cuentos], donde a la exposición de un conflicto le sigue su correspondiente resolución, en forma de aprendizaje para el inconsciente (Pinkola Estes 1992). En este sentido, *os meighallos* plantean una interesante reflexión con respecto a la supuesta especificidad del hecho literario, cuestionando el modo en que se han venido construyendo los géneros en la teoría literaria y disolviendo así lo narrativo y lo poético, lo oral y lo textual, lo individual y lo colectivo.

Tal y como se plantea desde los discursos deconstructivos (Culler 1978; Bajtín 2011; Kristeva 1997) el mito de la especificidad literaria no es

20 “La naturaleza de la realidad es la consciencia mirándose a sí misma” (Larson 2013). (Traducción propia).

21 “El hecho de escribir lo que quieres te predispondrá psicológicamente a ver que eso suceda, pero la cuestión es si eso realmente hace que el mundo sea diferente” (Radin 2018) (Traducción propia).

más que el resultado del desarrollo histórico del pensamiento de la modernidad y del discurso estructuralista. La multiplicidad del texto es por lo tanto irreductible, una sucesión de diferencias y huellas donde los significados se dispersan, revelando el potencial transformador de la escritura y su capacidad para cuestionar las lógicas de *a linguaxe*. Así, en la medida en que socaba el código lingüístico, todo comportamiento textual puede afectar a otros códigos sociales, desafiar la estructura tradicional: convertirse en *meighallo*.

Como estrategia de resistencia, *a poesía*, opera *a súa propia linguaxe*, visibilizando las grietas entre el significante y la supuesta “objetividad del significado” y revelando en consecuencia las fisuras del código tradicional. Si no hay un origen textual, ni significado preexistente, podemos afirmar que todos los discursos son parte de un mismo trabajo de escritura; las fronteras entre teoría y práctica, entre literatura, filosofía y ciencia se desvanecen.

Como ya he mencionado, *a meighería* es un *acto* profundamente *creativo*. En este sentido el texto de *o herbario* concede un valor central al proceso de escritura como movimiento, como acción conjugada en *palabras* en la que el “eu” se desdibuja en el proceso para abrirse a lo desconocido (Leguin 2017). *A poesía* es en definitiva una forma de *meighería*, una confluencia con “lo otro”, una apertura al mundo. Siguiendo a Alan Moore (2014): “[...]el término anglosajón *spell* significa hacer un *meighallo*, pero también escribir y deletrear [...] La literatura está tan intrínsecamente relacionada con la substancia misma de *a máxia* que en la práctica ambas se pueden considerar la misma cosa [...] La terminología de *a máxia*, su simbolismo, sus conjuros y evocaciones, son casi idénticos a los de *a poesía*”.

Tal y como plantea Úrsula K. Leguin (2017: 309): “Leer es un *acto* sumamente misterioso [...] un *acto creativo*”. De este modo, toda forma de escritura/lectura puede ser entendida como un proceso colectivo, una colaboración entre lectora y narradora, donde la primera recrea *as palabras* a través del *acto* convirtiéndose en una suerte de coilusionista, una cómplice de la invocación. Es por ello que, a pesar de que *os coñecementos* asociados *a meighería* y *o herbarismo* proceden de una *xenealoxía* oral, considero lo escrito una herramienta subversiva tremendamente poderosa y legítima para confrontar la colonización discursiva de las narrativas dominantes, volviendo de nuevo a Leguin (2017: 361): “Leer es escuchar”.

Así, tanto en *a meighería* como en *a poesía* pronunciar *as palabras* adecuadas implica una forma de colaboración entre *a autora* y *a lectora*, entre *aquelxs* que conocen *as palabras* y *aquelxs* que aprenden a pronunciarlas. En este sentido *o herbario* constituye una invocación colectiva, una invitación a la revuelta, a la necesidad de generar imaginarios y *linguaxes comúns* (Federici 2013) capaces de confrontar las estructuras dominantes de poder.

Coñecer/Conocer

A meighería y *a poesía* comparten una epistemología basada en la disolución de categorías, en la ruptura con los principios binarios del positivismo científico y su noción de “verdad”. En este sentido, *o herbario* propone una reflexión acerca del potencial transformador de la escritura, entendiéndola como una herramienta productora de la materialidad impuesta a la intracción que sostiene la realidad (Barad 2008). Esta propuesta no solo implica una disolución práctica de las disciplinas discursivas, una apertura hacia *outras* formas de narrar nuestras investigaciones, sino que sienta las bases para una ética basada en el reconocimiento de lo ininteligible, en la aceptación de lo desconocido (Derrida y Roudinesco 2004).

En su acepción más radical investigar significa dejarse transformar por lo aprendido. En este sentido, *o herbario* constituye un ejercicio de responsabilidad y coherencia metodológica desde el que interrogarnos acerca de cuestiones como la representación o la resistencia. La creatividad posee el potencial de desarrollar alternativas capaces de desestabilizar la retórica del positivismo, revelando las relaciones de poder que atraviesan nuestras formas de narrar dentro y fuera de la academia. De este modo considero que el hecho de cuestionar nuestras prácticas para experimentar con alternativas más horizontales resulta mucho más sugerente que la constricción academicista de generar respuestas cerradas y “sólidas” capaces de interpretar “objetivamente” la realidad. En palabras de Teo Pardo (2013: 173): “[...] la cuestión no es tanto tener la gran respuesta como hacernos todas las preguntas”.

El conjunto de *poemas* que conforma *o herbario* atiende a *unha linguaxe inapropiable*, capaz de resonar solo para *aquelxs* dispuestos a intentar

percibir. Tal y como me enseñó Adelina una vez, para que *os meighallos* funcionen debes de “creer” en *eles* (Fernández Fernández 2017: 57), sentir y habitar la cosmovisión a la que pertenecen. Y es que en su sentido más profundo, *o herbario* no puede (ni pretende) ser del todo comprendido con la cabeza: “toda obra de arte tiene razones que la razón no entiende por completo” (Leguin 2017: 307). Más allá de las implicaciones metodológicas y de la importancia de reflexionar acerca de nuestras formas de hacer, el significado de *os poemas* solo adquiere verdadero valor en el plano de lo emocional; y lo emocional es por supuesto profundamente político (Medina Domenech 2012): un motor neurálgico para la acción y la producción de *coñecemento*.

La experiencia compartida en este proceso de investigación no puede ser colonizada. Tal y como plantea Spivak (2009: 54): “reducir la experiencia concreta a un modelo específico de análisis no hace más que revelar las contradicciones relativas a la representación del discurso academicista”. Como experiencia situada, como *acto creativo*, *os meighallos* no pueden ser reducidos al discurso de “la mirada externa”, se representan a sí mismos. Es por ello por lo que *o herbario* puede ser comprendido sin la investigación, pero la investigación no puede ser comprendida sin *o herbario*.

Anexos

Palabras en Galego

Aquelxs: Aquelxs.	Medicinalis: Medicinales.
Apañar: Recoger.	Medrar: Crecer.
Arrepío: Escalofrío.	Meighallos: Hechizos.
Bisneta: Bisnieta.	Meighería: Brujería.
Cacharelas: Hogueras.	Mesma: Misma.
Camiños: Caminos.	Meus: Míos.
Carballo: Roble.	Millo: Maíz.
Casiñeiro: Castaño.	Miña: Mía.
Cea: Cena.	Morto: Muerto.
Chuvia: Lluvia.	Mulleres: Mujeres.
Comúns: Comunes.	

Concello: Ayuntamiento.	Natureza: Naturaleza.
Contos: Cuentos.	Neta: Nieta.
Conversas: Conversaciones.	Nós: nosotros/nosotras.
Conxuro: Conjuro.	Nosa: Nuestra.
	O: El.
Coñecemento: Conocimiento.	Obxecto: Objeto.
Corpo: Cuerpo.	Ollos: Ojos.
Creatividade: Creatividad.	Oracións: Oraciones.
Curmá: Prima.	Outras: Otras.
Doente: Enfermo.	Paisaxe: Paisaje
Ecoloxía: Ecología.	Persoas: Personas.
Ela: Ella.	Pexegueiro: Melocotonero.
Elas: Ellas.	Poboación: Población.
Eles: Ellos.	Porco: Cerdo.
Encontro: Encuentro.	Preñada: Embarazada.
Estacións: Estaciones.	Rede: Red.
Eu: Yo.	Responsabilidade: Responsabilidad.
Fame: Hambre.	Rituais: Rituales.
Festa: Fiesta	Rurais: Rurales.
Filla: Hija.	Serpe: Serpiente.
Foguetes: Bombas, fuegos de artificio.	Solidariedades: Solidaridades.
Gaiteiro: Gaitero	Terra: Tierra.
Herbas: Hierbas.	Val: Valle.
Herdeira: Heredera.	Verán: Verano.
Imaxinario: Imaginario.	Virxe: Virgen.
Labregos: Campesinos.	Xantar: La hora de la comida
Lingua: Lengua.	Xenealoxía: Genealogía.
Linguaxes: Lenguajes.	Xeracións: Generaciones.
Locais: Locales.	Xestos: Gestos.
Loureiro: Laurel.	Xogar: Jugar.
Máxia: Magia.	Xunta: Junta.

Bibliografía

- Acuña, Ana. 2016. Curando coa palabra: entre a literatura e a medicina popular». *Actas da IX Xornada de Literatura e Tradición Oral: Remedios, prácticas e ritos curativos da medicina popular tradicional*: 57–80. Lugo: Escrita Contemporánea, Asociación de Escritores en Lingua Galega.
- Alonso Pintos, Serafín. 2003. «Para unha historia do estándar galego. As propostas do 1966–1980». *Cadernos de lingua, Real Academia da Lingua Galega* 25: 145–147. Santiago de Compostela.
- Bajtín, Mijaíl. 2011. *Las fronteras del discurso*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- Barad, Karen. 2008. «Living in a Posthumanist Material World. Lessons from Schrödinger’s cat», in Anneke Smelik and Nina Likke (eds.), *Bits of life: Feminism at the intersections of Media, Bioscience and Technology*. Seattle: University of Washington Press.
- Blanco, Carme. 2006. *Sexo e lugar*. Vigo: Xerais.
- Blavatsky, Helena. 1877. *Isis Unveiled: A Master Key to the Mysteries of Ancient and Modern Science and Theology*. New York: Printers and Bookbinders.
- Bourdieu, Pierre. 1985. *Que significa hablar. Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.
- Braidotti, Rosi. 2008. «The politics of life as Bios/Zoe», in Anneke Smelik and Nina Likke (eds.), *Bits of life: Feminism at the intersections of Media, Bioscience and Technology*. Seattle: University of Washington Press.
- Cabré, Montserrat. 2008. «Women or Healers?: Household Practices and the categories of Health Care in Late Medieval Iberia». *Bulletin of the History of Medicine* 82(1): 18–51.
- Crowley, Aleister. 2010. *Magia en teoría y práctica*. Madrid: Luis Cárcamo Editor.
- Culler, Jonathan. 1978. *La poética estructuralista: el estructuralismo, la lingüística y el estudio de la literatura*. Madrid: Editorial Anagrama.
- Curley, Edwin. 1985. *A Spinoza Reader. The Ethics and other Works*. Princeton: Princeton University Press.
- Derrida, Jaques and Elisabeth Roudinesco. 2004. «For What Tomorrow... A Dialogue». Standford University Press.
- DESFACE, Colectivo. 2012. *Contra el arte y el artista*. Santiago de Chile.

- Dorsky, Nathaniel. 2016. *El cine de la devoción*. Asociación LUMIÈRE.
- Echazú Böschemeier, Ana Gretel. 2015. *Corpo de planta. Terapias e magia dxs curiosxs da baiza Amazônia do Peru, sob uma perspectiva situada de gênero e de saúde popular*. Iquitos, Salta, Brasília: Universidade de Brasília.
- Federici, Silvia. 2013. *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Fernández Fernández, Ana. 2017. *Un meighallo. Os coñecementos subalternos das mulleres labregas ante as políticas de cercamentos do común na Galiza rural. Un conxuro. Los conocimientos subalternos de las mujeres campesinas ante las políticas de cercamientos de lo común en a Galiza rural*. Trabajo de Fin de Máster. Universidad de Granada.
- Field, Terri. 2000. «Is the body essential for ecofeminism?». *Organization and Environment* (1): 39–60.
- Foucault, Michel. 2009. *Yo Pierre Rivière habiendo degollado a mi madre, a mi hermana y a mi hermano...* Barcelona: Editorial Maxi Tusquets.
- Freire Cedeira, Araceli. 2012. *O monte é noso. As mulleres e a conflictividade social no medio rural galego durante o franquismo*. A Coruña: Universidade de Santiago de Compostela.
- Gondar Portasany, Marcial y Emilio González Fernández. 1992. *Espiritados. Ensaíos de Etnopsiquiatria Galega*. Santiago de Compostela: Edicións Laiovento.
- González Fernández, Emilio. 1992. «Psiquiatría transcultural: un acercamiento pragmático», en: Marcial Gondar Portasany y Emilio González Fernández, *Espiritados. Ensaíos de Etnopsiquiatria Galega*. Santiago de Compostela: Edicións Laiovento.
- Gregorio Gil, Carmen. 2014. «Traspasando las fronteras dentro-fuera: reflexiones desde una etnografía feminista». *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana* 9(3): 297–322.
- Haraway, Donna J. 1995. «Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial», en *Ciencia, cibernética y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Harding, Sandra. 2000. «Democratizing Philosophy of Science for Local Knowledge Movements: Issues and Challenges», in *Gender, Technology and Development* 4(1). New Delhi: Sage Publications.
- Irigaray, Luce. 2002. *Je, Tu, Nous: Toward a culture of difference*. Londres: NY Ed.

- Jimenez Esquinas, Guadalupe. 2013. «Las meigas: la transformación de un estigma en recurso patrimonial». *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 68(1): 57–73. Santiago de Compostela.
- Jodorowsky, Alejandro. 2004. *Psicomagia*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Kothari, Brij. 2002. «Theoretical Streams in Marginalized Peoples Knowledge(s): Systems, Asystems and Subaltern Knowledge(s)». *Agriculture and Human Values* 19: 225–237. Kluwer Academic Publishers.
- Krippner, Stanley and Cheryl Fracasso. 2011. «Dreams, Telepathy, and Various States of Consciousness». *NeuroQuantology* 9(1): 1–4.
- Kristeva, Julia. 1997. «Bajtín, la palabra, el diálogo y la novela», en *Intertextualité: Francia en el origen de un término y el desarrollo de un concepto*: 1–24. La Habana: Casa de las Américas.
- Larson, Cynthia Sue (ed.). 2013. *Quantum Jumps: An Extraordinary Science of Happiness and Prosperity*. San Francisco.
- Laval, Christian y Pierre Dardot. 2015. *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Leguín, Úrsula. K. 2017. *Contar es escuchar*. Barcelona: Círculo de tiza.
- Maich, Katherine. 2010. «Investigación feminista y Representaciones de género del servicio doméstico». *Revista Venezolana de Estudios de la mujer* 15(35): 1–21.
- Mariño Ferro, Xosé Ramón. 1992. *La medicina popular interpretada*. Santiago de Compostela: Edicións Xerais de Galicia.
- Medina Domenech, Rosa. 2012. «Sentir la historia. Propuestas para una agenda de investigación feminista en la historia de las emociones». *Arenal: Revista de historia de mujeres* 19(1): 161–199.
- Mohanty, Chandra Talpade. 2008. «Bajo los ojos de occidente. Academia feminista y discurso colonial», en Liliana Suarez Navaz y Aida Hernández (eds.), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra.
- Moore, Alan. 2008. *Ángeles fósiles*. Madrid: Felguera Ediciones.
- Moure, Teresa. 2008. *O natural é político*. Vigo: Xerais.
- Naess, Arne. 2005. *The Selected Works of Arne Naess, Vol X: Deep Ecology of Wisdom*. Dordrecht: Springer.
- Nygren, Anja. 1999. «Local Knowledge in the Environment-Development Discourse: From Dichotomies to Situated Knowledges». *Critique of Anthropology* 19(3): 267–288.

- Oliver, Kelly. 2011. «Deconstructing grown versus made: A Derridean Perspective on Cloning». *Journal of Philosophy: A Cross-Disciplinary Inquiry* 7(16).
- Ortega Santos, Antonio. 2016. «Mirando desde el futuro. Diálogos y saberes ambientales en el contexto español». *AREAS, Revista Internacional de Ciencias sociales* 35: 61–73.
- Pardo, Teo. 2013. «Disforias institucionales en las luchas transfeministas», en Miriam Solá y Elena Urko (eds.), *Transfeminismos: Epistemes, fricciones y flujos*. Tafalla, Nafarroa: Txalaparta.
- Queizán, María Xosé. 1977. *A muller en Galicia. A muller na sociedade galega. A lingua galega e a muller. Análise estrutural dos feitos represivos*. A Coruña: Edicións do Castro.
- Quiroga Diaz, Natalia y Verónica Gago. 2014. «The Commons in Feminine. Body and Power facing the Expropriation of the Economies for Life». *Economía y Sociedad* 19(45).
- Radin, Dean. 2018. *Real Magic: Ancient Wisdom, Modern Science and a Guide to the Secret Power of the Universe*. Harmony.
- Rasmussen, Knud. 2004. «Magic, Power and Ritual in Shamanism», in Mariko Namba Walter and Eva Jane Neumann Fridman (eds.), *Shamanism. An Encyclopedia of world beliefs, practices and culture*. Oxford: ABC Clio.
- Seijo, Francisco. 1999. *The politics of Fire: Agrarian Change and Peasant Resistance in Galicia, Spain from 1940 to 1992*. UMI: Columbia University.
- Shiva, Vandana. 1988. *Staying Alive: Women, Ecology and Survival in India*. Kali for women. New Delhi.
- Silverblatt, Irene. 1995. *Luna, sol y brujas. Géneros y clases en los Andes prehispánicos y coloniales*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”.
- Somer, Eli. 2006. «Culture-Bound Dissociation: A Comparative Analysis». *Psychiatric clinics of North América* 29.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2009. *¿Pueden hablar los subalternos?* Barcelona: Museu d'Art Contemporani de Barcelona.
- Tambiah, Stanley. 1990. *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Materiales Audiovisuales

Pereira, Tiago. 2016. *O Povo que ainda Canta. Adufe*. PROYECTO 2174, Episodio 8, Julio 2016. Disponible en: <<https://vimeo.com/322232753>>. Fecha de acceso: 5 ago. 2018.

María Viñolo Berenguel

Bordado colectivo, entretejer una etnografía de la vejez en Gangi

Desde el año 2004 mis prácticas investigativas y creativas tienen lugar con grupos de mujeres muy heterogéneos con quienes desde el bordado o cosido conversamos sobre sus realidades en clave feminista¹. Mis estudios en bellas artes y en teoría feminista y etnográfica, me han llevado a desarrollar procesos creativos de producciones textiles a través de la investigación participativa. En este texto me centraré en un proyecto artístico social² que desarrollé en el interior de la ciudad de Gangi, ubicada en las montañas sicilianas de Italia, en el que trabajamos el envejecimiento y la soledad.

Explicaré en un primer momento cómo entiendo el bordado y el tejido, tratando de diluir algunas dicotomías y el esencialismo en relación con la feminidad con la que se han asociado a lo largo de la historia, para adentrarme posteriormente en la experiencia concreta desarrollada en Gangi a partir de mi metodología de “bordado colectivo”.

El tejido como narrativa

La mirada feminista me ha permitido mostrar cómo aquellas actividades artesanales consideradas inferiores y de uso reproductivo, entendidas

1 La última experiencia es *Pretty tired faces*, resultado de un proceso creativo que realicé con un grupo de mujeres migrantes residentes en Santa coloma de Gramenet. Se expuso en el Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona en el marco de la exposición *Feminismos, la vanguardia feminista de los años 70* (2019).

2 Se llevó a cabo en el marco del proyecto residencia de artista I ART, dirigido por la asociación palermitana I WORLD, con el apoyo de la Unión Europea.

como modos de producción doméstica³ tejidas o bordadas, se pueden convertir en herramientas de resistencia. Con su irrupción como soportes creativos en el arte contemporáneo a partir de los 70, me empecé a plantear diferentes cuestiones que me permitieron ir desenterrando actividades bordadas o cosidas de mujeres silenciadas por su clase social, racialización o religiosidad. En estas actividades “domésticas”, se dan procesos creativos, tanto individuales como colectivos, que nos hablan de las percepciones y creencias, de su vida y su contexto. La epistemología feminista y del arte que impulsa ese reconocimiento de saberes bordados de manera colectiva son la base que actúa como detonante en la demolición de los parámetros patriarcales que han definido los discursos hegemónicos (Haraway 1991). El uso de “técnicas del hogar” propone otros parámetros que proporcionen voz a grupos que han estado marginados del discurso hegemónico. Producciones cargadas de significados que evidencian el canon construido y subordinado de los presupuestos históricos y artísticos androcéntricos. Revisito la noción del conocimiento válido a partir de obras creadas con métodos tradicionales que hacen posible la reformulación de un nuevo tejido creado con aguja e hilo, ganchillo y lana.

Me he preguntado muchas veces cómo hacer para valorar estos espacios de producción de las mujeres sin caer en los binarismos de género y su elogio de la diferencia (Darcy de Oliveira 1991). ¿Cómo hacer para visibilizar el valor cognoscitivo de estos saberes y prácticas feminizadas desde una perspectiva no esencialista? Para poder aproximarme a lo femenino desde una mirada crítica con el esencialismo me sirvo del concepto de “esencialismo estratégico” de Gayatri Chakravorty Spivak (1985). Si atendemos al modo de producción doméstica textil dentro de los márgenes de los roles esencialistas asociados a las mujeres de forma estratégica, se activa una forma de conceder a las políticas identitarias un cierto margen de acción. La autora critica el esencialismo a nivel conceptual, pero sin embargo, siendo estratégicamente aplicado, considera que puede resultar útil como herramienta de cambio y subversión.

El recorrido histórico de la costura y el bordado se presenta mayoritariamente como una labor propia de las mujeres, cuyas “capacidades intelectuales”, las hacen las encargadas de realizarlas y custodiarlas, quedando

3 Cuando me refiero a los modos de producción doméstica, lo hago partiendo del concepto que usa Christine Delphy (1998). *Avant-propos. L'ennemi principal: Économie politique du patriarcat*. Paris. Coll. Nouvelles questions féministes. p. 34

así relegadas al lado inferior del binomio hombre/mujer. Desde que me interesé por este tema, he ido deconstruyendo las líneas que separan algunas de las categorías que colocan a las mujeres que cosen o bordan en el lugar de menor reconocimiento. Entender estratégicamente el bordado, en mis experiencias, reconfigura la relación entre lo público y lo privado, realizando “manufactos” que superan las funciones domésticas. No se trata exclusivamente de llevar la lucha fuera de la cocina y los dormitorios a la calle (Federici 36: 2013), sino aprovechar el conocimiento técnico y experiencial del ámbito de la considerada “esfera privada” para subvertirlo y resignificarlo. En cuanto a la dicotomía arte/artesanía, con Danto y su teoría del fin del arte «vi como en ninguna otra época de la historia el contacto entre el arte y el gusto popular fue tan estrecho» (1996: 16) así como la posibilidad de mostrar obras que no eran consideradas obras, dado que hasta el momento habían sido consideradas artesanía. Desde un ámbito más filosófico con Austin (1979), a través del concepto performatividad, pude entender que hasta que no se nombra algo no existe, una teoría que implica el poder del lenguaje para su legitimación, cuando decir es hacer. No como un acto único, sino que como apunta Butler (2004), como repetición y ritual que logra su efecto mediante su naturalización dependiendo del contexto. El discurso androcéntrico y racista que excluye estas acciones provoca que estén marginadas. La visibilización actual de las artesanías domésticas en el arte contemporáneo pone de manifiesto una clara ruptura entre la barrera que las separa, además saca a la luz la relevancia y el valor del trabajo.

El hacer textil como narrativa, más allá de ser entendido como un hacer ornamental, es escritura que permite integrar la creación y el registro, en diferentes contextos (Collins 2016) frente a la homogeneización y la estandarización de la experiencia que reduce la originalidad y la creatividad en un mundo saturado de significación. Las mujeres han participado en las obras de arte pictóricas o escultóricas, entre otras, a través de representaciones artísticas cosiendo o bordando, sobre todo en el Barroco y Renacimiento, o de imaginarios, realizando estos oficios en el ámbito doméstico. En el lugar que la historia ha otorgado a las mujeres cosiendo y bordando reconocemos «las relaciones de poder que otorgan a los grupos dominantes el control de las formas de expresión, quedando los grupos dominados silenciados o en la obligación de recurrir a las ideologías dominantes para expresarse» (Gregorio Gil 2006: 26). Los discursos y producciones artísticas hegemónicas han dejado fuera otras formas de

interpretar la realidad, otras formas que posibiliten la autorrepresentación o el reconocimiento de sus saberes y conocimientos. Dentro de este marco, sin embargo, se han ido abriendo paso diferentes formas de reivindicar y vehicular el textil como forma de expresión. Vemos algunas que aglutinan colectivos desvinculados del arte pero que se hacen visibles a través de la aguja y el hilo. Tal es el caso de algunas realidades de prácticas colectivas a las que me he acercado como son las arpilleras⁴ chilenas o las Tejedoras por la memoria de Sonsón colombianas⁵. En lo que se refiere a producciones artísticas que emplean el textil como técnica, tomo ejemplos como el de Claudia Losi que reconstruye historias en sus obras tejidas realizadas con mujeres de distintos lugares de Italia. O las mujeres costureras o tejedoras que trabajan para grandes artistas donde participan como artesanas subordinadas al Arte con mayúsculas⁶ como el caso de las mujeres de Afganistán que realizaron por encargo algunas de las obras de Alighiero Boetti, como *Mappa*, 1971–1972.

El tejido es una narrativa muy potente que desde su poder figurativo evoca la memoria colectiva plasmando tanto la cotidianidad como los eventos históricos. Un medio expresivo que asume la valencia política y se desarrolla en lugares comunes, dándole importancia a aquello que habitualmente es doméstico. Sin embargo, no ha sido fácil incluirlo en algunos ámbitos, como por ejemplo el artístico, ya que en los años 70, estaba etiquetado como una producción que hacía referencia a una sensibilidad inherente a la feminidad (Guash 1997, Aliaga 2007), al empleo de materiales femeninos blandos o *cursis*, a la celebración de la feminidad innata y a la recuperación de la cultura femenina tradicional. Estos significados derivaron en el repudio de su uso por parte de las creadoras por considerar que confinaba a la mujer a esferas biológicas y culturales aisladas, prefiriendo apostar por la fotografía, el video o la performance. A partir de los

4 Las arpilleras son un arte comunitario de resistencia surgido durante la dictadura militar de Augusto Pinochet en Chile en la década de los 70. Bordados realizados por grupos de mujeres que denunciaron las torturas, la pérdida de sus familiares desaparecidos y los modos de organización que construyeron en este contexto.

5 Colectivo de mujeres, víctimas del conflicto armado en Colombia que desde 2009, utilizan el bordado como forma de procesar y denunciar las violencias de la guerra en sus vidas.

6 Por ejemplo, en la obra *Dinner Party*, 1974/1979 donde la artista destaca la exclusión de algunas mujeres del registro histórico gracias al trabajo de otras muchas mujeres que colaboraron en la creación.

70, en el marco del arte poshistórico, donde se aceptan objetos y técnicas triviales (Danto 1996: 57), algunas artistas⁷ van a empezar a transformar estratégicamente los modos de producción doméstica para dar a conocer la necesidad de salir del rol que encasilla en lo privado, modificando así su función. Este hecho, junto a otros factores, permitió la visibilización de iniciativas cosidas por grupos de mujeres, indicando, el nacimiento de un lenguaje autónomo que aparecía como novedoso dentro del ámbito de creación artística. En el momento en el que las artistas utilizan la costura en el sistema del arte, aparece un conocimiento a través de esta manualidad femenina que no pertenecía al Arte sino a la artesanía o al arte textil. La influencia política y teórica de estos movimientos de mujeres ha roto el equilibrio de los roles codificados, generando un arte más rico, con mayor autoconocimiento. La cultura es la que ha guiado el curso de la teoría del arte y sus dictados, excluyendo a las mujeres y los saberes y haceres asociados a su género, al entender que las prácticas artísticas son el producto de “genios” en masculino.

El bordado colectivo: estar y acompañar

En este apartado me centro en el potencial del bordado colectivo, entendiéndolo y siguiendo a Gregorio Gil (2019) como un «espacio epistémico otro», metodología de resistencia a prácticas académicas androcéntricas, clasistas, sexistas y coloniales: arropándonos colectivamente desde espacios epistémicos otros» (2019: 3). Contemplo bordar, tejer y coser como formas de escritura, procesos creativos que permiten acceder a los significados que dan las mujeres a sus vidas y que para ello requieren ser reconocidos. Como productoras textiles de distintas partes del mundo, responden además a problemas de las mujeres en diferentes contextos geopolíticos, incorporando testimonios de lo vivido. El coser o tejer de forma grupal facilita de por sí un espacio donde lo verbal y lo textil interactúa, convive y dialoga, promoviendo una forma de empoderamiento a través de una práctica colectiva donde compartimos técnicas y consejos, emocionales y

7 Algunas de ellas son Marina Abakanowicz, Ghada Amer, Maria Lai, Rosemarie Trockel, Louise Bourgeois, Joana Vasconcellos, etc.

materiales, diluyéndose la relación sujeto y objeto. Estar y acompañar estos espacios de bordado colectivo conecta la acción y la interpretación, bordar con otras, deviene etnografía, la entreteje (Pérez-Bustos y Chocontá 2018).

Los encuentros y el resultado final de este tipo de prácticas son la escritura, el entretejido, que construye la realidad que viven las mujeres protagonistas en un proceso de elaboración colectiva que nace heredera de una tradición cerrada dentro de los muros domésticos. Las mujeres se autorrepresentan a partir del bordado como narrativa y retórica y recuperan su agencia permitiéndonos comprender y explicar el orden del discurso de su experiencia. En el tipo de participación que se desarrolla en estos encuentros de mujeres, donde se cose, se comparte y se repara existen formas específicas de resistencia, afectos, cuidado e historias relacionadas con un continuum femenino y feminista (Pentney 2008). Se dan lugar espacios sanadores, de escucha y cuidado construido por una dimensión afectiva y de género que acontece en el bordar con otras. De manera informal, espontánea y cotidiana se estructuran las redes de apoyo mutuo destacando la escucha activa y el respeto. Una exploración desde la perspectiva interior en que el lugar físico que se comparte con las demás permite, además, un desarrollo como persona, ser una misma dentro del entorno inmediato con las personas que se sienten profundamente identificadas. Formar parte de un espacio en el que se suelen compartir tanto los sistemas sociales como simbólicos y materiales, sentir que formas parte del grupo, del mismo sistema de organización social, de redistribución y representación. El taller de tejido integra prácticas de cuidado, afectos e historias de vida relacionadas con su pertenencia al territorio, evidenciando redes de cuidado y solidaridad, permitiendo cuidar y ser cuidada (González Torralbo *et al.* 2019: 146).

Desde siempre, mi interés por el trabajo de las mujeres de mi familia y la creación de trabajos realizados por, con y para ellas, hizo que pudiera dar solidez, desde la experiencia del espacio de lo común, a herramientas e indicadores que pongo en práctica en mis trabajos. Todo lo que acontece en estos encuentros de mujeres permite crear un espacio de confianza a partir del cual se construye la retórica de la realidad. Fuera del ámbito familiar o activista, cuando activo trabajos o experiencias con otras mujeres, la confianza y los procesos se dan con otros tiempos. «Ganarse la confianza», sin embargo, se inscribe en un conjunto de relaciones de poder intrínsecas a nuestras prácticas de investigación, no siempre explicitadas» (Gregorio, Pérez y Espinosa-Spínola 2020). Como investigadora y parte

integrante del grupo que usa el bordado colectivo como metodología, me sitúo como una más en el compromiso y la lucha por valorizar las técnicas tejidas, aprendiendo y compartiendo los saberes. Juntas, exploramos con técnicas tradicionales, rompiendo con la tradición aprendida, cambiando los formatos usuales, las formas conocidas, buscando otros objetivos que modifican la utilidad material y simbólica. Juntas decidimos la temática que nos preocupa para poderla plasmar tanto individual como colectivamente.



FIGURA 1 Proceso creativo Vecchiaia Gangi, 2015

En la construcción de una realidad colectiva de mujeres, es interesante observar y entender el tipo de espacio que se genera, como punto a tener en cuenta para una metodología bordada colectiva. El espacio puente al que hace referencia del Valle (1991: 21), partiendo de la idea que las mujeres vivimos en nuestra cotidianidad mayoritariamente en redes con otras, «conlleva un paso adelante del estar dentro y salir para volver a entrar, como ocurre en la experiencia de muchas mujeres; va más allá de ese estar en medio en forma fija, ya que se puede estar dentro y fuera en un ir y venir». La pertenencia a este espacio y su frecuentación, no consisten en una prolongación del uso del tiempo

libre asociado a responsabilidades o tareas vinculadas a su rol, como podrían parecer los cuidados o las labores domésticas sino que es un espacio donde se reciben cuidados, donde se puede hablar con códigos que contemplan lo emocional y experiencial, y donde se puede narrar a partir de un lenguaje común que va fortaleciendo la confianza. Escoger la aguja y el hilo como herramienta metodológica, permite hacer una reivindicación a través de un lenguaje cuyas creaciones las hacen expertas, protagonistas de su historia y de su contexto subvirtiendo así prácticas subalterizadas. El proceso creativo consiste en la reutilización de la costura, próxima y conocida, que se revaloriza al usarla como mecanismo técnico a través del cual efectuar las narraciones. Coser, bordar y tejer, permiten materializar un pensamiento, buscar la expresión para obtener un resultado acorde con el modo de organización y el tipo de reivindicación. Estos gestos no solo son la mecánica real de producción, sino toda una metáfora al coser la vida cotidiana, son signos de una búsqueda que va más allá de una simple preferencia individual. Las elecciones “lingüísticas” conllevan una visión del mundo, están motivadas por intencionalidades que nos llevan a alusiones que ponen sobre la mesa cuestiones de relevancia social y cultural. Utilizar este medio, significa apropiarse de un sistema de expresión experimentado que no solo ayuda a que sea comprensible sino que permite poder acercarse a una realidad. Con estas acciones contribuimos a cuestionar la visión universalista donde no se nos incluye como sujetos creadores ni productores, y a rescatar como herramientas de resistencia soportes artesanales que nunca fueron considerados ni arte ni metodologías de investigación.

El carácter colectivo del trabajo doméstico permite subvertir la división sexual del trabajo, convirtiendo tareas exclusivamente femeninas en prácticas políticamente efectivas. Con ello, algunas mujeres, rompen con una asignación desmovilizadora y conservadora, y muestran cómo otras formas de denuncia colectiva femenina son posibles. Este tipo de prácticas, como veremos en el caso que desarrollaré a continuación, sirven como forma de denuncia, narrando lo que no se les había invitado a decir, y como forma de terapia, individual y colectiva, que externaliza y libera las experiencias vividas.

Bordado colectivo en Gangi: *non sono sola, cura di te*

Llegué a Gangi formando parte del proyecto europeo I-art en 2015. Se trataba de una iniciativa muy amplia que contemplaba la implementación y trabajo con 23 municipalidades para integrar servicios relacionados con el arte contemporáneo distribuidos por la isla. Entre las actividades, relacionadas con educación y arte, cultura y arte, se convocaban 30 residencias de artista para trabajar con el mismo objetivo: crear obras en base a la identidad y a las tradiciones a través del arte contemporáneo. La idea era la de crear un recorrido artístico que las personas pudieran visitar y acercar este tipo de prácticas a lugares donde no alcanza. Me interesaba disfrutar de un periodo en Sicilia que me permitiera profundizar y continuar trabajando en el ámbito rural, en el que llevaba viviendo 3 años en otra zona de Italia. Mi propuesta partía de la base de trabajar con mujeres en una zona rural con tradición textil. Me plantearon pasar mi estancia en Gangi, ciudad que cumplía las características del lugar que yo planteaba. Se trata de una ciudad de la provincia de Palermo, de 7000 habitantes aproximadamente donde se localizan 20 iglesias activas consagradas. Más de una tercera parte de la población tenía, en 2015, más de 65 años, la gran mayoría casadas/os o viudas/os y las personas inmigrantes representaban menos del 1% del total de la población.

El Ayuntamiento de Gangi que me había seleccionado era el encargado de informar y difundir el objetivo del proyecto y animar a las mujeres a formar parte de la experiencia. Transmitieron la posibilidad de participar a las ciudadanas gangitanas a través de las y los referentes de la ciudad pertenecientes al ámbito de la cultura y a través del “boca a boca.” Al llegar a Gangi, me alojaron en un apartamento dentro de la casa de Mima, una de las mujeres claves que hizo de altavoz y difusión del proyecto. Programaron, según lo previsto en la residencia, una quedada inicial en la que nos reunimos las mujeres interesadas que habían sido conocedoras a través de redes informales o formales, así como algunas personas de la administración, encargadas de facilitar el proceso a nivel de recursos y apoyo. Les expuse la posibilidad de crear algo común que desearan llevar al espacio público a través del bordado colectivo y de formar parte de un espacio de escucha y reflexión.

Finalmente se conformó un grupo de 32 mujeres que resultó ser bastante homogéneo en términos de edad, procedencia, nivel adquisitivo,

orientación sexual y religiosidad. El conocimiento o interés por las labores textiles, la ilusión por participar en el proyecto y las ganas de acogerme en parte de su cotidianidad, que coincidió con la Semana Santa, fueron elementos claves para su participación. Aunque la mayoría de las mujeres tuvieran más de 60 años, también participaron una mujer de 35 años y 5 mujeres menores de 50 años. El 80 % ya eran un grupo, aunque no formalizado, de mujeres organizadas en torno a la iglesia.

A partir de este primer encuentro, con el consenso de todas se calendarizaron dos encuentros semanales, durante tres meses, de diálogo, deliberación, creación y análisis. El propósito era poder pensar y construir conocimiento colectivo, así como poder traspasar los resultados al resto de la ciudadanía de Gangi y a las personas que participasen del recorrido por pueblos a través del arte contemporáneo. En nuestro primer encuentro, propuse trabajar el tema de la vejez. El espacio estaba abierto a cualquier otra temática, sin embargo la recibieron con entusiasmo y la hicieron suya. «La vejez es una cosa en la que hay que pensar, se puede ser viejo dentro aunque tengas 20 años, por eso hay que tenerlo claro» (Diario de campo, 20 de marzo 2015). En este estar juntas querían fortalecer las relaciones de amistad, seguir aprendiendo y compartiendo, teniendo el foco en un interés común al que no le dedicaban espacio para reflexionar, a menos que no fuese cuando se abarca el tema de la salud y la dependencia. En los tres siguientes encuentros se debatió sobre el tema, y llegaron a la conclusión de que no se podía entender la vejez sin atender a la soledad y al cuidado. Esta decisión tiene sentido vincularla con los relatos de sus vidas cotidianas centradas en la familia, entendida en sentido amplio, y con la red de relaciones interconectadas que se basaban en la cooperación y el afecto mutuo. La continuidad, durante el momento de la vejez, con su rol de mujer sostenedora de la familia y la comunidad, estaba ligada a los valores de familia y cuidado desde una mirada cristiana, que ponía en valor las tradiciones y el cuidado en red o entre familiares. La Iglesia Católica, y los conceptos de soledad y cuidado, juegan un papel determinante en la organización social de esta comunidad, «en Gangi todos somos muy devotos»; «Fe, cultura y tradición en Gangi son tres nombres inseparables» (Diario de campo, 13 de marzo 2015). La entidad católica es influyente, en parte,

en el sentimiento que se vive de envejecer, en la implicación de las redes en relación con los cuidados y con la caridad. Ese hecho demarca roles y expectativas de género no solo en el papel de madre y esposa sino que se pueden asociar a prácticas caritativas o de voluntariado haciéndolas partícipes en la solución a parte de los problemas del resto de la comunidad con un supuesto compromiso con la justicia social. Algunas de las tareas que realizaban eran ir a diferentes santuarios, como el del Espíritu Santo a recibir la misa y después repartir las comuniones a personas que no podían asistir por sus limitaciones físicas, cuyo cargo se denomina *ministra*; intervenir activamente en la organización de las fiestas, comida, decoraciones, vestimentas, etc. vestir a la Virgen, limpiar los lugares de culto o ayudar al cura a organizar los eventos, dentro de la iglesia. Como comentaba Domenica y Mima que hacían voluntariado cuidando a personas mayores, «estamos comprometidas con la gente, dejamos de cuidarnos nosotras para ayudar a las personas más necesitadas en lugar de dedicar tiempo a estar más guapas»; «me siento realizada cuando ayudo, más que yendo a bailar» (Diario de campo, 21 de abril 2015). Partí de la base de que los sujetos mujeres tenían la intención de transformar el entorno desvelando su propia percepción de estos conceptos tanto en sus acciones cotidianas como en el sistema de organización de la ciudad.

El grupo de mujeres organizadas en torno a la parroquia, se juntaban una vez por semana en una sala de la iglesia de *San Cataldo*, patrón de la ciudad para debatir y discutir, guiadas por el sacerdote, sobre temas de actualidad que él extraía e interpretaba a partir de algún precepto de la biblia. Durante mi estancia asistí a varias de estas reuniones, a las que también asistieron mujeres que estaban participando del proceso aunque no frecuentaran ese espacio. En una de ellas, le pidieron expresamente al representante de la Iglesia hablar sobre la soledad para poder así tener una base sobre la que pudieran discutir. Se tomó para ello Génesis 2.18–25⁸ «el hombre no puede existir solo, puede

8 Texto original *Luomo non può esistere 'solo' può esistere soltanto come 'unità dei due', e dunque in relazione ad un'altra persona umana.*

existir como unidad de dos y por lo tanto en relación con otra persona humana». Estos encuentros se sumaron a la parte del trabajo de campo y los discursos fueron retomados haciendo alusión a la cotidianidad de las relaciones.

Participé además, invitada por ellas, de sus actividades cotidianas trascendiendo del espacio del taller, atendiendo sobre todo a la comunicación no verbal, tan importante en este contexto siciliano. Con un interés por el estilo de organización y socialización de este colectivo que me ayudara a entender su voluntad por recuperar y mantener las tradiciones, asistí a diferentes eventos que se daban en su día a día. Me aproximé con miras a aprender sus técnicas textiles, a comprender y poder interpretar la realidad de la vejez y la capacidad de empoderamiento que han construido en la ciudad rural. En su día a día pude compartir con ellas diferentes momentos, cafés y comidas en sus casas, en lugares sagrados, en salones y cocinas, en los que sentía que les gustaba hablarme de sus tradiciones, construyendo espacios de intimidad. Asistí a rezos colectivos y silenciosos del rosario en sus casas, intensos y frecuentes en esa época de Semana Santa.

¿Qué significan para este grupo de mujeres los cuidados, la soledad o la vejez, cómo la viven, cómo se organizan y, cómo poder plasmarlo a través del tejido? Tras los encuentros de deliberación, decidieron entre todas tejer las letras que componían las frases que consensuaron: «No estoy sola», «Te cuido», «No somos viejas sino sabias»⁹. «No estoy sola», referido

9 Frases originales *Non sono sola, Cura di te, Non siamo vecchie ma sagge*.

a la soledad, porque como decía Giuseppina, Vittoria, Maria o Angela, tienen amigas, las visitan sus hijos e hijas, las vecinas, sus parientes, aquí nos conocemos todos. O como exponía Maria Rita, «aquí nadie está sola, puede que el hombre sufra la soledad pero la mujer está muy integrada» (Diario de campo, 16 de abril 2015). Vivían la soledad como momento donde poder conectarse con lo espiritual así como un estado positivo, lleno de posibilidades para su desarrollo que no mira el aislamiento ni la melancolía sino la fuerza y la compañía. La frase «Te cuido», por un lado



FIGURA 2 y 3 Vecchiaia Detalle Non sono sola Ganchillo y bordado, telares 60 cm Ø Iglesia San Giuseppe, Gangi, 2015

hace referencia al tema al que hemos hecho alusión más arriba, en relación con el voluntariado y la caridad, y por otro, apunta a otros matices que tienen que ver con un “nos cuidamos”. Esta ambigüedad o dos formas de entender la misma frase, fue tema de debate y diferenciación durante varios días, emergiendo así una grieta que ponía en tensión las maneras de entender o priorizar el cuidado. «No somos viejas sino sabias», fue el



FIGURA 4 y 5 Vecchiaia Ganchillo y bordado, telares 60 cm Ø Detalle Cura di te Iglesia San Giuseppe, Gangi, 2015

concepto unánime y reivindicativo de definición de vejez, partiendo de la idea de madurez, y experiencia. Giovanna, Alda o Enza justificaron los saberes que han construido relacionados con las tradiciones y las estrategias desarrolladas en la socialización. Angela, de 55 años, repitió en numerosas ocasiones que ella aprende mucho de las ancianas, las cuales «nos regalan su tiempo y sus enseñanzas, de cualquier tipo» (Diario de campo, 15 de abril 2015).



FIGURA 6 Vecchiaia Detalle Non siamo vecchie ma saggie Ganchillo y cosido, telares 60 cm Ø Muralla Carminneddu, Gangi, 2015

Querían apostar, en base a lo que opinaban intuitivamente y a través de los medios de comunicación, por la erradicación de los estereotipos negativos hacia la vejez en especial hacia la mujer como pueden ser el capacitismo, la carga, la soledad o la falta de autonomía, marcado por un modo de hacer completamente patriarcal, con unos roles de género muy diferenciados. La vejez era analizada como una etapa más de la vida, la continuación de las fases que la preceden y le dan sentido. Para Sandra la vejez era el «último pasaje de una vida hecha de sufrimiento y alegría» (Diario de campo, 15 de abril 2015). Durante el envejecimiento se seguían manteniendo y desarrollando los valores y creencias que orientaron el resto de su vida. Las actividades que realizaban en esta fase de la vida las valoraban como significativas y gratificantes con una mirada proactiva y homogeneidad en la forma de entenderla.

A la hora de representar los significados de las frases escogidas, determinaron, además, incluir los símbolos de su ciudad en cada una de las letras, esta elección se debe al arraigo y al sentimiento de pertenencia al lugar que no disocia los elementos característicos con su definición de vejez. Cada letra de cada frase fue elaborada por cada una de ellas individualmente en los encuentros, con ganchillo, punto, bordado o tela cosida, con una dimensión de 60 cm cada una. Se montaron en telares redondos¹⁰ que incluían la letra y los bordados que hacían referencia a símbolos de Gangi como son la espiga, la palmera, la cúpula y la fuente para las frases “Cura di te”, “Non sono sola”. Para la definición de vejez decidieron usar el mismo formato de telares pero con letras cosidas de diferentes telas. Es interesante apuntar cómo ha sido determinante el uso del color, relacionado en todo momento con colores asociados a la simbología cristiana, se acercan a los colores planos y simbólicos de prácticas artísticas religiosas.

Los lugares de las quedadas fueron los tres que ellas eligieron y que solicitaron: el museo *Palazzo Sgadari*, la biblioteca en el horario que no estaba abierto al público, y la sala de la Iglesia *San Cataldo*. Esta elección contribuyó a la participación de las conserjes del *Palazzo Sgadari*, así como la de algunas mujeres que frecuentaban la sala de la *Iglesia San Cataldo*. En todo momento acompañado de dulces y café, de flexibilidad y apertura

10 Las participantes, inspiradas en la religión católica, decidieron el formato redondo ya que alude a la representación de unidad y perfección como símbolo del cielo en relación a la tierra.

acogiendo a vecinas que en ocasiones solo pasaban a saludar o pasar el rato. A partir del cuarto día se empezó a elaborar, entre historias y debates, el proceso creativo de costura individual que estaba pensado para que tuviera sentido colocado colectivamente formando una única pieza. De esta manera, se consiguió un espacio introspectivo personal en presencia de las demás. Confianza transmitida dentro del grupo a partir de un conocimiento construido conjuntamente que conformaba sus sentires individuales compartidos.

Así se fue dando la escritura etnográfica que narra los hechos en el proceso de relación entre los sujetos que participan unido a las claves de interpretación que yo podía aportar. Entre todas fuimos canalizando los intereses con el compromiso de explorar una forma de reconocimiento. Gran parte del tiempo se dedicaba a compartir y conectar estrategias de cuidados, historias de vecinas, rescatar mujeres y hombres difuntos, historias de juventud, de sus nietas y nietos, de las técnicas que se han ido perdiendo, el sentimiento de pertenencia que les hacía no desplazarse a otros lugares o hablar de la economía informal, arreglos de ropa o limpieza, cuyos beneficios usaban para pagarse las pizzas con amigas. Momentos íntimos, alegres y felices, nostálgicos y tristes que han atravesado sus cuerpos, sus vidas e impregnado telas, hilos y lanas manipuladas por sus manos desde órdenes emocionales conscientes e inconscientes.

Las técnicas o instrumentos para el análisis que he utilizado han sido de acción participativa, entre las que incluyo la deliberación, la observación, la entrevista y la creación bordada. La implicación de las mujeres que participaron fue tanto social y comunitaria como pública e institucional demostrando sus habilidades como gestoras sociales comprometidas en la mejora de las condiciones de vida de la familia y de la comunidad. La capacidad y la experiencia de habilidades comunicativas, heredadas y nutridas por sus actividades colectivas, en su mayoría religiosas, facilitó un espacio de comunicación fluido adecuado para la deliberación. Se vislumbró un claro poder de tomar decisiones, solucionar problemas, organizarse para negociar y defender un objetivo común con un fuerte apoyo y acompañamiento en el grupo. Se tuvieron en cuenta las narrativas sobre emociones, las cuales acumulan una importante fuente de saber. Se validaban así todo tipo de discursos, sin exclusiones, incluyendo diferentes saberes y lógicas asociadas a conocimientos cotidianos y comunes a través de un lenguaje

figurativo, estético y emotivo empleado por muchas subjetividades y *habitus* (Bourdieu 1972: 175) para la expresión. En los debates se introducían valores políticos feministas donde se reconocía explícitamente a la otra, se conocía la posición desde la que hablaba, estableciendo buenas condiciones en el desarrollo de una comunicación activa. El espacio del bordado colectivo de mujeres permite formular un consenso crítico en la interpretación de sus identidades y necesidades.

Todas formaron parte de la observación como elemento en el desarrollo de elementos descriptivos y narrativos. Además decidimos usarla para poder valorar el grado de satisfacción y cuidado de las compañeras, de forma continuada, así como para detectar las necesidades del grupo y de materiales. Esta herramienta, por un lado, valida los resultados obtenidos del proceso y por otro, recoge información. Fue un mecanismo que se compartía tanto a modo de evaluación en las quedadas como en los análisis posteriores. Por otra parte, se realizaron entrevistas semidirigidas diseñadas junto con las mujeres que participaron, en un proceso de coproducción de la información. A través de la interacción se abogaba por una interpretación conjunta que partiera desde el propio contenido de la entrevista compartiendo un plano de igualdad intersubjetiva en las interpretaciones o motivaciones. La idea de entrevista no la propongo exclusivamente como una técnica más en el proceso de investigación/creación, sino como un escenario que se da de forma fluida en el bordar o coser con otras. Preguntas a las que deciden autorresponderse y preguntas para la entrevista que nacen de las reflexiones colectivas. Como resultado surgieron cuestiones relacionadas con la diferencia de vivir la vejez en Gangi, rural, o en Palermo, urbano, la diferencia entre los sexos frente a la vejez y cómo se vivía esta y la soledad a partir de los valores cristianos. Las entrevistas las hicimos conjuntamente a otras mujeres de la ciudad que ellas eligieron porque consideraban que también debían tenerse en cuenta su opinión al respecto. Entre ellas estaba la responsable de Servicios Sociales, Educativos y Culturales del Ayuntamiento y funcionarias en el sector de actividades culturales de Gangi. La realidad en la participación de la vida cotidiana de estas mujeres, realizando entrevistas en la calle y trajinando lanas y telas de un lugar a otro, construyó, una capacidad de influir en el resto de la comunidad que se interesaba por lo que estaba ocurriendo donde ellas hacían de altavoz y de mediadoras de información.

En cuanto a la metodología de creación que ha nacido del bordado colectivo en Gangi, se trata de un modelo basado en bordar, tejer o coser palabras contenedoras de significados. Además del lenguaje textil¹¹ el lenguaje escrito se convierte aquí en un medio que interpreta la realidad, que comunica con otras, se convierte en el instrumento básico que se muestra para articular una experiencia. De la misma manera que los manuscritos medievales o las escrituras grabadas de la Alhambra conforman el inventario de una época, en un compromiso lingüístico y cultural, estamos rodeadas de mensajes, como los anuncios publicitarios colocados en la calle que contienen letras que invitan a las personas transeúntes a leer. La escritura, en el caso del manufacto de estas mujeres, no es una simple suma de letras que nos lleva a una información legible sino que se convierte en una práctica cultural interdependiente del lenguaje oral. Es evidente que la metáfora del lenguaje, en el mundo del arte ha sido un recurso en diferentes épocas como el dadaísmo, las constructivistas soviéticas con la propaganda política o en artistas como Jenny Holzer, Barbara Kruger o Shirin Neshat. Estas manifestaciones escritas, no solo se definen en un contexto social, sino que están marcadas por su potencial y su capacidad de romper con ese mismo contexto. Las frases bordado-ganchillo-cosidas, son palabras generadoras que construyen conocimiento, un acto de subversión donde las palabras las hacen sujetos de su propia historia.

Sobre como las ancianas politizaron la religiosidad y el empoderamiento

Al igual que en el caso de las arpilleras chilenas, con la Vicaría de la Solidaridad, el papel que juega la Iglesia en algunos contextos donde se recuperan y mantienen las labores textiles ha sido fundamental. Me gustaría terminar compartiendo algunas reflexiones en relación con las interpelaciones que me produce el papel que juegan las instituciones religiosas en la

11 En el artículo *Arte relacional tejido* que publiqué en la revista *Papel de colgadura*, Vol. 18, 2019. Se pueden ver las diferencias de comunicación que permite el textil a través de la imagen, la escultura y el texto a partir de algunos proyectos que he realizado. http://repository.icesi.edu.co/biblioteca_digital/handle/10906/84648

preservación de oficios textiles y en la reproducción de su “domesticidad”. La Iglesia reafirma el papel doméstico de las mujeres, y a la vez facilita a través del uso de salas parroquiales y apoyo material, espacios de relación entre mujeres que politizan sus preocupaciones “domésticas, privadas”.

¿Cómo afecta poner una mirada feminista a un espacio y relación intersubjetiva con practicantes católicas? Hay que partir de que es la interpretación la que nos lleva a la comprensión que tienen de los sistemas de creencias cada cultura que elabora, simbólicamente y materialmente, un orden sociosexual de larga duración que establece la reglamentación en sus códigos y sus poderes (Méndez 1995: 23). Vemos como esta lógica es la que ha contribuido a reproducir el orden jerárquico de esta cosmovisión bíblica estructuralmente androcéntrica que aspira a la objetividad y a formular leyes universales que defienden una naturaleza femenina en posición de inferioridad. Por un lado rescato, con la intención de poner a dialogar estos aspectos, la importancia en la interpretación de lo espiritual, la posibilidad de politizar un espacio religioso y los modos de organización empoderadores que pueden darse para las mujeres en estos entornos. Como sostiene la artista feminista, Daniela Ortiz, en referencia a su obra *Europa recibirá de rodillas el espíritu anticolonial* (2019) vinculada con las corrientes de espiritualidad política del Sur global, es urgente un debate que no se burle de la espiritualidad de las personas, sino que dispute el sentido de las interpretaciones espirituales y combata que estas caigan en lógicas conservadoras y machistas. Los rituales y la espiritualidad en el contexto de Gangi, son una posibilidad de reconocer eventos para poder crear imaginarios que sirvan de apoyo en las dificultades que se puedan dar. Unas expresiones, que, partiendo de conocimientos religiosos no se acercan a narrativas opresoras, sino a una adaptación tensa que sí podría responder a un interés feminista en la idea de red de apoyo, conversando entre lo espiritual y la apropiación personal y colectiva.

Una de las formas de politizar el espacio en este proceso creativo de mujeres gangitanas, ha sido la apropiación de la iglesia más antigua de la ciudad como lugar donde exponer sus creaciones. Las características de la producción, según la autoridad y protocolos de piezas que se pueden albergar en un espacio tal, no permitirían su acogida ya que no se trata de una obra de patrimonio artístico religioso. Una parte de la ciudadanía que contempla el ejercicio de formar parte de la Iglesia sin que se demarque su expresión de mujer como exclusión en base a su género dentro de la institución religiosa, dándoles la potestad a ellas de decidir qué tiene

que estar en el interior de la Iglesia. La comisión de mujeres participantes encargadas de negociar con el sacerdote esta exposición en el enclave religioso, nos transmitieron, en un primer momento, la negativa a la petición. Sin embargo, supieron defender la importancia de su papel dentro de la institución y con ello hacer valer su deseo por encima de los protocolos eclesiásticos de piezas sagradas en su interior. Además, a destacar que la inauguración consistió en una misa privada donde solo asistimos las mujeres que participamos en el proceso y donde el cura dedicó unas palabras a la obra y a la vejez, a partir de sus relatos. Un avance en el reconocimiento de este colectivo, sin una discusión aparente ni pública ni religiosa.



FIGURA 7 Instalación Vecchiaia Iglesia San Giuseppe Gangi, 2015

Formar parte de este proceso me ha interpelado sobre mi noción de “empoderamiento”, entendiéndolo aquí desde la capacidad de hacer público el conocimiento compartido en base a experiencias, solidaridades, como forma de autorganización del colectivo que actúa en la comunidad poniendo los cuidados en el centro. Cuando hablamos de empoderamiento o autonomía, suponemos que las mujeres determinan salir de la inferiorización, la sujeción, el sometimiento y la colonización de género, mecanismos políticos que reproducen su opresión integral (Lagarde 2012: 130). Sin embargo, ¿acciones concretas relacionadas con un rol de género esencialista y la religión, pueden ser recursos para el empoderamiento? El capital empoderador lo construyen a partir de su pertenencia a otra categoría que no es exclusivamente la de ser mujer sino la de pertenecer a una comunidad de mujeres creyentes. Son nombradas por ello y los valores que construyen su identidad, dan respuesta a su concepto de solidaridad, organización y familia, entendida en sentido amplio. En la creación de espacios donde se reúnen se articula el conocimiento y el empoderamiento, proporcionando oportunidades para la autoidentificación. Intento contribuir a un cuestionamiento del término empoderamiento, a una reflexión sobre los obstáculos al acceso del discurso feminista sin perjuicio de otros elementos que otorgan validez a otras formas de autorrealización, empoderamiento u organización colectiva. Me refiero con ello a formas de empoderamiento que no impliquen un cambio cultural radical, difícil y esforzado, una traición religiosa a su propia identidad.

Hemos visto cómo se puede romper a través de estas prácticas la dicotomía producción/ reproducción, disolviendo las formas de los modos de producción doméstica en objetos decodificados que no visten, ni decoran ni abrigan. A su vez se ha ido vislumbrando la posible ruptura de lo público y lo privado, entendido como lo personal es político, divulgando su concepto de la vejez y la soledad al ámbito artístico y académico. El espacio público en esta experiencia estableció un diálogo entre el lenguaje de la obra y el espacio donde se expuso dinamizando los espacios de creación y de comunicación que suscita una concepción que no se ciñe al puro objeto de contemplación. Se activó un proceso de interrelación entre las creaciones y los espacios públicos, inseparable de las condiciones sociales y culturales de las que surgió. Un interrogante entre el rol de las creadoras en la comunidad a la que pertenecen en el seno de una institución que complejiza y acoge esta puesta en escena en un intento de desarticular la dualidad construida por la sociedad patriarcal que se empeña en separar lo

público y lo privado. Las participantes revisitaron y reconfiguraron tanto la iglesia más antigua de la ciudad, ubicada en la *piazza di San Paolo*, la iglesia *San Giuseppe*, donde colocaron las frases «Cura di te», «Non sono sola»; así como la vieja muralla desde donde se accede a la ciudad, *Carminneddu*, donde se podía leer «Non siamo vecchie ma sagge». Con esta acción visibilizaban con una literatura visual el discurso que querían incorporar en el resto de la ciudadanía que hacía referencia a su concepto de vejez. Sustituyeron sus voces, por mensajes que se hicieron públicos, dando pie a opiniones que mayoritariamente recibieron con gran acogida y agradecimiento. Transmutaron una realidad concreta de la vida cotidiana en un análisis y soporte innovador de su condición misteriosa, poco escuchada, pudiendo así vencer los obstáculos en la expresión de su reivindicación, con un lenguaje poco convencional a las miradas de las vecinas y vecinos. Lo hicieron posible a partir de una circunstancia inspiradora que pudo ser asimilada y evaluada por las propias creadoras a partir de un bordado colectivo.

Bibliografía

- Aliaga, Juan Vicente. 2007. *Orden fálico. Androcentrismo y violencia de género en las prácticas artísticas del siglo XX*. Madrid: Akal
- Austin, John. 1979. *Quand dire, c'est faire*. Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre. 1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Ginebra: Droz.
- Butler, Judith. 2004. *Le pouvoir de mots: politique du performatif*. Paris: Amsterdam.
- Collins, Katie. 2016. «The materiality of research: 'woven into the fabric of the text: subversive material metaphors in academic writing». *LSE Review of Books*. lse Review of Books.
- Danto, Arthur. 1996. *Après la fin de l'art*. Paris: Seuil.
- Delphy, Christine. 1998. *Lenemi principal: Économie politique du patriarcat*. Paris: Syllepse, Nouvelles questions féministes.
- Del Valle, Teresa. 1991. «El espacio y el tiempo en las relaciones de género». *Historia de la Antropología Social: escuelas y corrientes*: 170–92.
- Federici, Silvia. 2013. *Revolución en punto cero: trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Traficantes de sueños.

- Gregorio Gil, Carmen. 2006. «Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: Representación y relaciones de poder». *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana* 1(1): 22–39.
- Gregorio Gil, Carmen. 2019. «Explorar posibilidades y potencialidades de una etnografía feminista». *Disparidades. Revista de Antropología social* 74(1): e002a.
- Gregorio Gil, Carmen; Paula Pérez Sanz y María Espinosa-Spínola -Espínola. 2020. «La construcción de relaciones de confianza: tensiones y contradicciones en el campo desde una mirada feminista», en Aurora Álvarez Veinguer; Alberto Arribas Lozano & Gunther Dietz (eds.) *Investigaciones en movimiento. Etnografías feministas, colaborativas y decoloniales*: 297–324. Buenos Aires: CLACSO.
- Guash, Ana M.^a 1977. *El arte último del s. XXX. Del posminimalismo a lo multicultural*. Madrid: Alianza forma.
- Haraway, Donna J. 1991. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.
- Méndez, Lourdes. 1995. *Antropología de la producción artística*. Madrid: Síntesis.
- Lagarde, Marcela. 2012. *El feminismo en mi vida: Hitos, claves y topías*. Ciudad de México: Instituto de las Mujeres
- Pentney, Beth Ann. 2008. «Feminism, Activism, and Knitting: Are the Fibre Arts a Viable Mode for Feminist Political Action?». *Thirdspace: journal of feminist theory & culture* 1–15.
- Pérez-Bustos, Tania y Alexandra Chocontá Piraquive. 2018. «Bordando una etnografía: sobre cómo el bordar colectivo afecta la intimidad etnográfica». *Debate Feminista* 56: 1–25.
- Darcy de Oliveira, Rosiska. 1991. *Elogio da Diferença: O Feminino Emergente*. San Paulo: Brasiliense.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1985. Estudios de la subalternidad: deconstruyendo la historiografía. *Debates post coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz: Aruwiyiri.
- González Torralbo, Herminia, Menara Lube Guizardi, Alfonsina Ramírez y Catalina Cano. 2019. «El club como trinchera. Una etnografía sobre cuidados comunitarios entre mujeres mayores en Independencia (Chile)». *Revista de Antropología Social* 28: 317–348.

II Autoetnografía. Escribir desde la experiencia encarnada

María Alonso
¿Escribir ciencia desde mi lugar lésbico y
feminista?

*El miedo llamó a la puerta, la confianza abrió
y fuera no había nadie.
(Proverbio chino)*

Las investigaciones científicas son realizadas por personas que se posicionan ante ellas según su forma de pensar, interpretar el mundo y de vivirlo. Nuestra subjetividad condiciona nuestras investigaciones. Partir de sí se convierte en una política de localización que conlleva que el pensamiento esté situado en la propia experiencia (Haraway 1991), por esto cada quien llega a unos lugares y no a otros, y sigue caminos que tienen que ver con un proceso de toma de decisiones posicionado. Yo me ubico en el feminismo y en el lesbianismo y, aunque ninguna de esas categorías es estable ni inmutable, miro y vivo la vida desde estas perspectivas; por eso mi investigación está afectada por mi experiencia, y más, cuando hago etnografía.

La toma de decisiones para mi proceso investigador no ha sido fácil, y me ha colocado en situaciones de verdadero conflicto ético. Y es que partía de la creencia de que el conocimiento científico es uno, universal, objetivo, neutro, construido en la academia con una metodología aséptica y por un sujeto determinado (Sáez 1995). Por eso me he debatido entre lo que he aprehendido que era lo correcto, y lo que mi subjetividad decía que era correcto (Arribas 2011). Así, he cuestionado la validez de mi sujeto de estudio; mi implicación en el proceso y mi ubicación en el campo, y para ello he atendido a las emociones que me generaban esos conflictos, recogiendo y utilizando la información que me han aportado sobre el propio proceso (Rosaldo 1980).

Desde la década de los ochenta, las emociones son abordadas por la antropología, como experiencias construidas socialmente, que constituyen la realidad corporeizada del sujeto y se ponen de manifiesto en las relaciones sociales (Le Breton 1999). Rosaldo (1980) habla de las emociones

como pensamientos encarnados. Gregorio Gil y Alcázar-Campos (2014) revalorizan las emociones en la etnografía feminista:

... han sido reveladoras en cada una de nosotras para repensar la forma en la que escribimos los resultados de nuestras investigaciones, desde el reconocimiento del carácter parcial y situado del conocimiento científico que planteara Haraway (1991), pero también como forma de restituir el valor del saber vivencial, implicado y comprometido. Saber desde el que la razón y la emoción no sean dos polos distinguibles y contrapuestos como el pensamiento occidental androcéntrico y etnocéntrico nos quiere hacer creer, sobredimensionando el valor de lo “racional” frente a lo “emocional”, lo científico frente a lo no científico y en el fondo lo masculino, en su asociación aristotélica con la razón, frente a lo femenino en su asociación con lo emocional (2014: 3-4).

Alcázar-Campos (2014) afirma que los sentimientos son una forma más de percibir el mundo, y utiliza en su texto, la denominada por Spencer (2010), «*emotional reflexivity*». Señala que los sentimientos “nos permiten tener un conocimiento más profundo acerca de nuestra implicación en el campo” (2014: 65). De hecho, Juan Antonio Flores (2010) especifica que las emociones “al tiempo que nos acompañan, componen y “contaminan” durante nuestra situación en el campo, también pueden aclarar nuestra lente etnográfica y acceder a conocer y comprender cuestiones que de otro modo quedarían fuera de nuestro alcance” (2010: 11). Es en este contexto en el que la realización de mi autoetnografía se ha convertido en un proceso del que he aprendido a obtener información de los sentimientos que han ido surgiendo, tanto de los míos como de quienes han participado en la investigación conmigo, sobre todo del miedo -y la vergüenza que este me provocaba-. Una información que ha guiado mi toma de decisiones a lo largo del mismo.

Emociones en mi proceso investigador: el miedo y la vergüenza

Fueron precisamente las emociones las que me indujeron a adentrarme en mis relaciones de pareja para emprender desde ahí mi investigación. Un gran malestar incomodaba el curso de mi perfecta vida marital, si se puede denominar así a la relación de dos mujeres que no se han casado, pero se

comportan como si lo hubieran hecho. Yo quería a mi pareja, en el sentido más amplio de la palabra amar, y sentía que ella a mí también. Teníamos un proyecto de vida juntas que prometía llevarnos a la vejez de la mano sin demasiados altibajos afectivos. Sin embargo, esa incomodidad transversal, como un sonido agudo y constante que se cuele en el sentido, no me permitía estar en calma, apareciendo, reiteradamente, a modo de pensamientos negativos incontrolables: percibía, sentía una tangible desigualdad de género en mi relación, y no sabía cómo explicarla, ¿desigualdad, poder, género en una relación lésbica? ¿En la mía? Este malestar recurrente favoreció que cuando me puse a redactar las primeras líneas para mi investigación, las palabras solo fluyeran reflejando mi incertidumbre en ese sentido. Entonces apenas si sabía realizar una etnografía; y mucho menos me planteaba hacer una etnografía feminista, si acaso existiera algo así, aunque yo misma me posicionara en el feminismo. El paradigma científico positivista ha relegado las emociones al mundo de la biología, como si fueran instancias naturales y universales que no merecen mayor análisis cultural (Rosaldo 1980; Lutz y White 1986), y yo, aún me encontraba imbuida de positivismo. Flores (2010) lo explica muy bien:

...la construcción de la ciencia occidental: lo científico y aceptado por la academia era contemplar a personas (investigadores) que querían estudiar a otras personas sin ser humanas ellas mismas y ocultando y negando protagonismo y elemento de reflexión a unos componentes tan específicamente humanos y tan constitutivos de las relaciones sociales, como son los sentimientos y las emociones. Estas ciencias nuestras han trazado su itinerario construyendo la falsa oposición razón (hasta la actualidad considerado el propio de esas ciencias) y emoción (también, hasta hoy en día, considerado como supuestamente ajeno y adjudicada como parcela más apropiada o coto casi privado para las artes) (2010:13).

De lo único que estaba segura en ese momento, era de que el miedo que me provocaba mi propia inseguridad, me alertaba de la subjetividad que estaba volcando en el texto, que venía de la mano de los sentimientos que se colaban en el inicio de mis preocupaciones. Fue así como mis inquietudes personales se mezclaron con los primeros miedos relacionados con el proceso investigador propiamente dicho. El miedo se volvía vergüenza cuando me atrevía a ponerlo de manifiesto -aunque fuera a mí misma-, y en mi vida la vergüenza es una emoción que suele estar muy presente. En ocasiones siento tanta vergüenza, que las cosas suponen el doble de esfuerzo. Comas, Pujadas y Roca (2010) advierten que un etnógrafo poco experimentado y tímido puede tener serias dificultades para comenzar una

investigación. A veces, incluso, he preferido mentir a reconocer que sentía vergüenza. Vergüenza de vergüenza. Esto que la profesora Elena Casado denominó en una clase “*el circuito de la vergüenza*¹”.

Por lo demás, me disponía a realizar una tesis en la universidad, un espacio conocido por ser donde se genera el conocimiento científico, a través del cual se llega a *la verdad*, con el poder que conlleva el saber normado. Sin embargo, yo quería estudiar un fenómeno que había detectado al observar con extrañamiento mi propia realidad, mi vida más íntima. Además, como feminista, mi intención era darle voz a un grupo marginal, invisible y socialmente denostado, como el lésbico. Para ello, y a pesar de todo, pretendía llevar a cabo una investigación apoyada en el movimiento asociativo, pues durante años había sido voluntaria en una asociación LGTBI, y esa experiencia me permitía tener un conocimiento tan profundo de esta realidad, como para adentrarme en un estudio sobre lesbianas. La forma de abordarlo iba a ser por medio de una autoetnografía en la que hablaba en primera persona, del singular o del plural, pues intentaba que fuéramos *nosotras*, las lesbianas, mi comunidad epistémica, con nuestras voces y desde nuestras experiencias, quienes construyéramos conocimiento desde dentro, desde abajo, desde fuera de la academia y dejáramos constancia de nuestra realidad. Tal y como lo explica Sáez (2006):

que quienes realmente viven las situaciones de exclusión (putas, chaperos, trans, intersexuales, etc.), produzcan sus propios discursos y prácticas, como de hecho vienen haciendo desde hace años. (...) la mayoría de estas personas no acceden a los foros de expresión pública, ni tienen capacidad de influencia política, ni disfrutan de puestos de prestigio en la universidad ni en los centros de producción cultural (Sáez 2006).

No quería que fueran las instituciones académicas quienes se apropiaran de la minoría lésbica para hacer saberes sobre *nosotras* y representarnos. En este contexto yo misma me convertía en sujetx que investiga y sujetx investigadx.

A pesar de ser una autoetnografía, mi trabajo de campo incluía observación participante y entrevistas en profundidad con otras lesbianas. Otras que, para dificultar más el proceso, eran en su mayoría mis amigas. Y es que quería que fueran nuestras experiencias quienes hablaran, y para eso

1 Carmen Gregorio me invitó a asistir a un seminario del Máster Gemma que impartía la profesora Elena Casado en el que se abordaron las emociones en las investigaciones.

no importaba la relación que las participantes tuvieran conmigo, pues más allá de ello, lo relevante era la propia experiencia de cada una.

Con este marco, la única certeza que tenía, era que el proceso iba a estar lleno de incertidumbre, como de hecho ocurrió, pues cada una de mis pretensiones iban en contra de lo que yo había aprendido que era una investigación científica. De modo que, antes incluso de que fuera la academia quien me pudiera poner impedimentos, yo misma oponía resistencia, que percibía por medio de mis emociones.

La primera vez que fui consciente del sentimiento de vergüenza, fue al plantearme la existencia de relaciones de poder en las parejas de lesbianas. Más adelante, me daba vergüenza reconocer que era precisamente en mis parejas -tan activistas LGTBI, tan feministas, tan referentes para otras-, donde percibía esa forma de poder. El análisis de mi vergüenza se convierte aquí en un aspecto central del significado cultural: la vergüenza, al igual que la culpa, generalmente en las mujeres, funciona como un modo de control social. En el contexto del feminismo lesbiano, donde nos posicionábamos entonces, la vergüenza deja constancia de la creencia de una errada praxis por nuestra parte en la cotidianidad de la relación, pues donde las lésbicas fueron construidas como relaciones igualitarias por una sección de este feminismo, nosotras practicábamos -diría que involuntariamente, aunque eso no sea considerado relevante de cara al juicio moral- relaciones de poder, que yo apellidaría “de género”. Se pone aquí de relieve la crítica que una parte del feminismo lesbiano hace sobre los roles y las relaciones de poder como reacción a una ideología heteronormativa dominante. Suspenden, entonces, nuestras posiciones divergentes dentro de la relación de pareja, y nos avisan nuestras respectivas emociones: por mi parte, la vergüenza de ser “la subordinada”. Por parte de mi pareja el enfado de haberse visto colocada en el lugar de “la opresora”. Además de la vergüenza de ser vista desde ese lugar por lxs demás -si es que las cosas fueran así de simples, que no lo eran-. Con todo, no fuimos las únicas en tener estos sentimientos. Conseguir que algunas de mis amigas reconocieran que ciertos comportamientos en el seno de sus relaciones estaban generando situaciones de poder, o eran el resultado de ellas fue, a veces, un imposible. Aunque no podría estar segura de si ese no reconocimiento estaba relacionado con su vergüenza, o simplemente con una falta de información o incluso de actitud autocrítica, que no les permitía analizar las situaciones desde otras perspectivas. Como fuera, desde el análisis de las emociones, puedo llegar a entender cómo está estructurado el discurso

y la sociedad. Y en este sentido, afirmar que sentía un miedo atroz a la crítica y a la evaluación negativa de buena parte del feminismo, cuando yo, una investigadora novel y lesbiana, planteara la existencia de relaciones de género en parejas donde no hay hombres, a pesar de argumentar que no utilizaba un concepto de género encarnado, si no relacional (Scott 2011), que para mí era un perfecto marco teórico en el que dar forma a mis impresiones.

La siguiente fue una vergüenza que me cuesta reconocer. Sentí una sobrevenida *homofobia interiorizada* al hacer una investigación sobre lesbianas en el contexto de “la universidad”. No por el hecho de ser lesbiana, paradójicamente nunca me he avergonzado de eso. Más bien, porque el tema no fuera considerado científico o muy importante (Sáez 2006) para la academia. Y es que, ni lxs homosexuales ni las mujeres hemos sido consideradxs tradicionalmente sujetos de conocimiento, por estar en los márgenes de las fronteras simbólicas de las definiciones heterosexuales de la realidad (Johannes Hopmann 2003). Como señala Harding (1998) han sido los hombres quienes han determinado qué temas eran importantes y cuáles no, y dudo que las lesbianas fueran consideradas un tema de crucial importancia en la investigación científica. Sin embargo, extrañamente, no sentiría vergüenza si tuviera que hacer un estudio, que de hecho los hay y muchos, sobre mujeres gitanas, inmigrantes o prostitutas incluso, a pesar de que todas vivimos en los márgenes. Por eso pensaba que se trataba de homofobia interiorizada. El análisis de mis emociones en relación con el contexto, me dice qué posición tiene la disidencia sexual en la estructura social y qué jerarquía hay en ella. No siento orgullo al analizar el lesbianismo, siento vergüenza por el lugar denostado en el que estamos ubicadas socialmente y más aún, en el contexto académico, donde no hemos existido. En cuanto a la relación entre orgullo y vergüenza, Giddens (1992) pone en tensión la dicotomía, y llama la atención sobre el carácter social de la vergüenza, que aparece, en este caso, por la interpretación de la opinión que tendrán lxs demás sobre el lesbianismo.

En la misma línea se encuentra la opción de hablar desde el asociacionismo. Justificar mis explicaciones basándome en mi experiencia dentro del movimiento asociativo LGTBI como temática de investigación, me atormentó durante no poco tiempo. Lxs investigadorxs Ariana S. Cota y Luca Sebastiani (2015) apuestan por la relación entre academia y activismo señalando que la aportación de dicha relación en las últimas décadas conlleva democratizar la producción de saberes, y poner énfasis en que el

conocimiento producido sirva para la transformación social, politizando su contenido. Plantean que posicionarse ante las injusticias es reconocer el carácter parcial situado de los conocimientos y tomar postura desde dentro, es decir, formando parte de la sociedad investigada. Metodológicamente hablan de una construcción horizontal del proceso de generación de saberes, creando itinerarios comunes entre investigadrx e investigadx, y proponen la investigación colaborativa o la autoetnografía feminista. Con todo, yo, a pesar de vivir rodeada de gays y lesbianas, no conocía a nadie a mi alrededor que hubiera desarrollado una tesis tratando una temática aparentemente tan poco seria y sin rigor, como *las bolleras y los maricas*. Y uso este lenguaje a propósito, porque es así, como un insulto o una mofa, precisamente, como yo pensaba que iba a ser interpretada mi elección en la universidad, cuyo espacio, como explica Javier Sáez (2006),

está destinado a la reproducción de un modelo dominante donde el sexo es binario, la orientación sexual es hetero, los autores destacados son hombres, y donde no se considera la articulación de estas variables en su dimensión política. El pensamiento feminista (...) es marginado a pequeños departamentos "para mujeres", sin que sus aportaciones o análisis contaminen nunca el centro de producción de saber (Sáez 2006).

«La Universidad (que) rara vez pisa la calle», dirá Paco Vidarte (2005: 78).

Dado que venía a estudiar un colectivo del que formaba parte, tenía que redefinir mi posición en el campo, pues se me difuminaban las fronteras. Pensar si iba a ser investigadora *insider* u *outsider* (Enguix 2011). Es decir, tenía que concretar si me iba a considerar parte del sujeto de estudio, haciendo referencia a un *nosotras*, que narrara desde el extrañamiento que supone estar dentro, y hacerlo en primera persona del plural, con las implicaciones subjetivas que conlleva. O si iba a mirar como observadora experta y externa, tratándolas a *ellas*, a las lesbianas, como ese conjunto desconocido del que yo quería obtener información. En este último caso, mi manera de observar habría de ser situándome en la neutralidad y la asepsia, es decir, en la descontaminada objetividad. A pesar del planteamiento, casi desde el principio me pareció evidente que por mi posicionamiento, tanto en la vida como en la investigación, mi forma de ser feminista, mi manera de vivir el lesbianismo siempre público y reivindicativo, las ganas -y la necesidad que sentía- de visibilizarlo y de darnos voz, para ser coherente, tenía que formar parte, estar dentro. Por tanto, no

había un *ellas* que estudiar al que yo me enfrentara como investigadora experta, sino que *ellas* y yo éramos *nosotras*, parte de lo mismo.

Fue en este contexto cuando le expuse a mi directora de tesis, la profesora Carmen Gregorio, la intención de estudiar no solo el mundo asociativo LGTBI al que pertenecía, más aún, la de adentrarme en las parejas de lesbianas, cuya motivación venía directamente relacionada con mi experiencia y la observación de mi entorno. Ella detectó mucho antes que yo la estrecha vinculación que existía entre mi tema de investigación y mi vida personal. Así, tras varias entregas que marcaron los primeros pasos de mi trabajo, me anunció que entendía mi aportación desde la autobiografía, realizando un trabajo autoetnográfico. No creo que nunca pueda llegar a explicar mi perplejidad y mi grado de desconcierto ante aquella información. Una autoetnografía (Velasco y Díaz de Rada 1997) era un proceso autorreflexivo por el que, a través del extrañamiento ante la propia realidad y la de quienes me rodeaban, iba a hacer un acercamiento a las parejas de lesbianas, con la intención de averiguar si se construían como relaciones de poder generalizadas. De nuevo me abordó el miedo relacionado con la única manera que tenía de entender el conocimiento científico, ¿cómo iba a hacer un trabajo considerado científico -universal, neutro y objetivo- presentando una autobiografía que es personal, subjetiva y parcial? ¿Las autobiografías no las escriben personas con vidas relevantes? ¿Qué podía importar a nadie lo que pudiera contar yo acerca de mi vida? Es más, era una investigación, ¿a quién le iba a interesar un estudio sobre un grupo tan minoritario, denostado y poco visible como el de las lesbianas? Por otro lado, ¿esto suponía redactarla en primera persona? ¿Y eso no era literatura? Y de ser así, ¿iba a ser considerada científica? Ammann² (2000) escribe un relato compuesto por silogismos filosóficos aplicados al feminismo con el que puedo justificar mi miedo:

A: Lo personal es anecdótico y poco serio.

B: Tú hablas a nivel personal.

C: Luego lo que tú hablas es anecdótico y poco serio (2000:19).

2 Gretel Ammann fue una militante feminista radical, lesbiana separatista, destacable en la segunda parte del siglo XX, que encabezó las reivindicaciones lesbianas en Cataluña. Está cayendo en el olvido, porque su trabajo se ha desarrollado sobre todo en ponencias, encuentros, jornadas sin que se haya publicado. Esta es para mí la muestra de que es necesario que las lesbianas, las mujeres en general, escribamos, para que nuestras aportaciones no se pierdan, pero sobre todo, para que las que vienen después no estén constantemente empezando a construir genealogía.

Tenía la certeza, de nuevo, de que me enfrento con la ciencia y a la academia positivista, y, a partir de ahí, a la evaluación negativa y a mis propios miedos. El miedo de que desde otras instancias ese trabajo no fuera considerado científico. Es más, me preocupaba que fuera considerado de segunda categoría, simplemente por ser diferente. De hecho, mi directora me avisó que iba a tener detractorxs e iba a ser tachado de poco rigor científico. Ammann (2000) también lo explica:

A: Lo científico es lo único fiable.

B: Esto no es científico.

C: Luego no es fiable. (2000:19)

Una vez asumida la decisión de la metodología con la que trabajar, fueron otros los miedos que surgieron en cuanto a la manera de llevarla a cabo. Cuando mi parte heterosexual se impuso a la homosexual, sentí miedo de perder mi lugar en el mundo lésbico, y por ende, también mi lugar en el campo. Pensaba, por un lado, que entrar en la comodidad de la heterosexualidad, podía anestesiar mi capacidad de análisis crítico. En un espacio que se mueve entre categorías normativizadas, estancas y jerarquizadas, yo había ascendido desde los márgenes al mundo comfortable de la norma, desde el punto de vista de la sexualidad. Siempre he pensado que es una postura incómoda, la piedra en el zapato, la que nos hace movilizarnos, cuestionarnos, criticarnos. Por eso, me preocupaba que esta incipiente comodidad, me fuera a hacer perder la capacidad de extrañamiento al mirar. ¿Y si una vez instalada en la cotidianidad heterosexual, ya no fuera capaz de hacerme las preguntas adecuadas? ¿Necesitaba detener el avance de mi vida y mantenerme en el que era mi campo de estudio? Por esta pregunta y ante la perspectiva de ir a vivir con mi nueva pareja, permanecí conviviendo con mi hija y mi «ex pareja³» en la que había sido nuestra casa durante los quince años anteriores, para que mi campo de investigación, mi mundo lésbico más cercano, no sufriera modificaciones. Pero la realidad es que no era factible paralizar mi vida en lo que duraba la investigación. Además, esto me generaba otro conflicto ético. De haber permanecido allí por esos motivos, ¿no estaría construyendo un escenario de campo ficticio, adecuado a mis necesidades de investigación? ¿Cuánto de

3 Entrecorrimiento «ex pareja» porque el heteroparentesco no tiene una palabra mejor que explique la relación entre ella y yo. Esta es la única que nos hace inteligibles.

válido era eso? Me mudé, entonces, a mi nueva vida heterosexual, pero, al hacerlo, saqué todas las armas que tenía para resistirme a este cambio, hasta el punto de casi romper la nueva relación. Y es que, todos los miedos se volvieron viscerales, llegando, de hecho, a sentir que salía del mundo privilegiado de las lesbianas, un mundo fuera de la servidumbre del hombre, como si fuera la orientación lo que me saca del género; olvidando, por completo, que lo que motivó el comienzo de mi investigación fue la percepción de esa desigualdad de género en una pareja de lesbianas. Reconozco este periodo como uno de los más amargos y difíciles de mi vida y de mi proceso investigador. Mis dilemas investigadores suelen ir de la mano de mis dilemas vitales.

Sentí miedo de ser expulsada de mi grupo de iguales, tanto a nivel personal, como por las consecuencias que de ello se pudieran desprender a nivel de investigación: dejar de formar parte del *nosotras*, del sujeto de estudio. Por eso, una de las vergüenzas más difíciles de gestionar, fue cómo contarles a mis amigas que tenía una relación con un hombre. Cuando la relación heterosexual aún no era estable, jugaba con la ventaja de visibilizar una realidad diferente, alternativa, a saber, era una lesbiana que coqueteaba con tíos de vez en cuando, pero que vivía entre mujeres; eso no era interpretado como demasiado peligroso. Y mientras, además, vivía en mi familia lésbica⁴ -con mi «ex pareja» y mi hija-. Por eso, no me preocupé de visibilizar una nueva realidad, hasta que la relación empezó a ser cada vez más estable y me exigía cambios sustanciales en mis condiciones vitales. Sentí miedo. Infería que todo se iba a desmoronar y yo iba a ser desahuciada de mi propia vida, porque la convivencia con él en un piso aparte, por ejemplo, iba a hacer que yo dejara de participar por igual de las cosas que hacemos *nosotras*. Y de esas actividades se desprende una complicidad, una intimidad de la que no me podría sentir partícipe. Nosotras vivimos en un mundo casi exclusivamente de mujeres, en el que unas formamos parte de la cotidianidad de otras y viceversa; un mundo sin hombres, con lo que conlleva. Y, ¿qué significa esto desde la metodología

4 No importa si yo mantengo otra relación lésbica o una heterosexual, ellas no van a dejar de ser ya mi familia. Aunque desde el heteroparentesco, mi hija sea mi familia biológica, el vínculo que nos une a las tres es más grande, ambas somos sus madres, y la relación que hoy me une a mi expareja, que desde el heteroparentesco no tengo cómo nombrarla, no es de amistad ni de hermandad ni filial ni maternal, sobrepasa cualquier término, simplemente porque el sistema no la contempla. Nos une otro tipo de amor.

feminista? Marcela Lagarde denomina «estancia con las mujeres» a una de las maneras de hacer su investigación *Cautiverios de las Mujeres Madres-posas, monjas, putas, presas y locas* (2005), que consistió en imbuirse en la vida de las mujeres:

(F)ue la vía de investigación más importante... estar con las mujeres para aproximarse y analizar sus vidas, consiste en compartir con ellas, hacer cosas juntas, mirar y mirarse... acompañarse y participar en sus quehaceres, en sus actividades específicas, en situaciones de conflicto o de gozo, en la soledad de sus celdas (2005:54).

La cuestión es que lo que para Lagarde es buscar el momento, los espacios para estar con las mujeres y estudiarlas -a ellas, como si fueran *lo otro*-, yo no tenía que hacerlo, porque la convivencia, el grado de relación de unas con otras, los lazos, las articulaciones son estrechas, mi cotidianidad son ellas, somos nosotras, vivimos así. Si a eso le añado que la mayoría son feministas, y otras, sin categorizarse ahí, se manejan muy bien en estas claves analíticas, resulta que el ejercicio de empoderamiento, pero más concretamente, lo que me trae hasta aquí, la generación de conocimiento, es algo que hacemos a menudo, antes incluso de que yo empezara a investigar. Y no lo hago yo porque me acerque a ellas, lo hacemos juntas desde siempre, porque nos cuestionamos, somos críticas, nos analizamos y nos rebelamos. Creo que creamos comunidad -epistémica también- más allá de que estemos en parejas, y de ahí se desprende nuestra sinergia. Yo sentía miedo de perder ese espacio a todos los niveles.

Desde que empecé a tener relaciones lésbicas, nunca me había planteado la heterosexualidad, no pensaba en la posibilidad de volver a mantener una relación afectivo-sexual con un hombre, porque no me gustan los hombres que construye este sistema. Sin embargo, contra todo pronóstico, ocurrió. La cuestión es que cuando una mujer mantiene una relación con otra mujer, lxs demás ven una lesbiana. Pero si mantiene una relación con un hombre, aunque haya estado toda la vida con mujeres, de repente, es interpretada como heterosexual. Yo al acercarme al transfeminismo había aprendido que las identidades son fluidas y estratégicas, una opción que las personas elegimos en cada momento. Pero temía que mis amigas pudieran ver este deslizamiento de mi sexualidad como una deslealtad o una traición. Y no al lesbianismo como movimiento político, que no voy a dejar de

decir que soy lesbiana política⁵, sino a las lesbianas como seres conscientes de que no quieren hombres en sus vidas afectivo sexuales y hacen comunidad con otras lesbianas. Bidy Martin (2002) retrata la escena de un fragmento del libro *Are they women?* (Aimeé Due 1901), en la que un grupo de mujeres que se consideran «del tercer sexo» critican a otra mujer que antes formaba parte del mismo, pero que ya no, porque se había casado con un hombre:

...suponiendo que Fritz nunca fue en realidad una de ellas, su pretensión de haber pertenecido al tercer sexo era un engaño. La dificultad que supone mantener una dimensión clara entre las integrantes verdaderas y las simuladoras, entre lo interno y lo ajeno (2002: 111).

Y es que tiempo atrás yo misma le había concedido al sistema ese beneficio. En situaciones análogas había sentido rabia por «la pérdida de una de las nuestras». Si bien es cierto que yo deshice ese argumento, la verdad es que pude hacerlo porque trabajaba asiduamente con estos temas desde el feminismo y a nivel teórico, lo que me daba amplitud de miras. Pero entiendo que mi entorno no tenía por qué estar en el mismo posicionamiento que yo. No existía problema con las bisexuales que participaron en la investigación, porque mi situación es una realidad que contemplan; por supuesto, la suya. Y tampoco en el caso de las transfeministas. Pero sabía que hay lesbianas que viven su opción sexual desde otras perspectivas (Pichardo Galán 2009). Y no me equivoqué en mi preocupación en algunos casos. Hubo quien lo vio como una derrota: «pero, entonces, María, ¿te hemos perdido definitivamente?». En ocasiones, varias veces, de hecho, me dijeron que ya lo sabían: «de todas maneras, yo siempre he

5 Es algo que llevo haciendo desde que comencé a militar y no ha cambiado. Ser lesbiana políticamente significa para mí nombrarse/visibilizarse públicamente como lesbiana, con independencia de las relaciones afectivo sexuales que se estén manteniendo en ese momento. Con ello se consiguen referentes visibles para otras lesbianas; voces que hablen por quienes no pueden hacerlo, etc. Dice mariam pessah (2011) que la lesbiana *politika* tiene como objeto luchar contra las instituciones del sistema patriarcal capitalista, porque nos quieren instalar la normalidad. Esto no significa que me adscriba al «lesbianismo político» como parte del feminismo cultural, tal y como lo describe Raquel Osborne (1989). No obstante, llamarme lesbiana política, practicando la heterosexualidad, también me fue criticado. Hay mujeres que consideran el lesbianismo un estilo de vida, como digo, no solo política, y llamarse lesbiana política manteniendo una relación heterosexual, puede suponer una ofensa para ellas.

pensado que tú eras heterosexual». Además del sentimiento de enfado por esas creencias, y el de tristeza por la sensación pérdida, esta situación me hacía temer por mi lugar en el campo, como he dicho. Y es que mi miedo daba un paso más donde la frontera entre lo personal y la investigación se diluyen: habiendo sido parte del grupo, y habiendo sido aplaudida por él al decidir estudiarnos, ahora, de repente, salgo del grupo -o así puede ser percibido-, y en una lógica binarista en la que o eres buenx o malx; opresxr u oprimidx; heterosexual u homosexual, yo puedo ser interpretada como heterosexual = opresora = mala. Y ser mirada con sospecha. De hecho, imagino muchas preguntas desde mi subjetividad sesgada como sujeto de investigación afectado por este desplazamiento de la sexualidad de la persona que investiga (aunque, posiblemente, yo esté mirando con una distorsión más binarista que ninguna): ¿salir del grupo significa no querer estudiarlo ya? ¿Si ya no forma parte, qué interés tienes en estudiarnos? ¿Ahora somos *nosotras* (*lo otro*) y tú, o todas seguimos siendo *nosotras*? ¿Si tú también formas parte del *nosotras*, cómo es que mantienes relaciones con hombres? ¿Mantener una relación heterosexual no te hace perder la perspectiva al moverte en el mundo cómodo de la normalidad? Con estos pensamientos que me abordaban, ¿con qué credibilidad me presentaba como investigadora frente a las lesbianas a las que consideraba mis pares? ¿A partir de ahora iba a ser interpretada como investigadora *outsider*? Es decir, ¿si no me interpretaban como lesbiana, me podrían cuestionar también que fuera “una investigadora lesbiana”, dejando así de formar parte del sujeto de estudio del grupo con el que construía conocimiento? La percepción y la credibilidad que el grupo estudiado te otorga en el campo, es importante a la hora de estar dentro o fuera. Gregorio (2006), refiriéndose al género de quien investiga, afirma que para conocer a un grupo no es necesario formar parte de él. En cuanto a otras características, como la etnia, Narotzky (2004) considera que para contribuir a la lucha de un colectivo por el cambio social (por medio de la investigación, teniendo en cuenta la investigación como herramienta para la transformación social), es importante que quien investiga forme parte de la sociedad investigada, si existe pensamiento, acción y responsabilidad compartidos. En este sentido, y específicamente en el contexto del colectivo LGTBI en España, Begonya Enguix (2011) afirma que, tradicionalmente, en los estudios de género y LGTBI en España, lxs investigadorxs suelen formar parte, tienen *rol insider* en el campo. Las situaciones de subordinación y represión sexual vividas por el propio colectivo hacen que, en este contexto

específicamente, se sobresignifique la importancia de la sexualidad del investigadxr, «la relación entre objetos y sujetos de estudio funciona además en dos sentidos: los científicos sociales que estudian a gays y lesbianas suelen ser gays y lesbianas, y se acaba considerando gay y lesbiana a todo aquel/la que trabaja sobre el tema» (2011: 800).

Aunque mis amigas no hubieran pensado nada de lo que yo expongo aquí, y todo fueran inferencias y discusiones conmigo misma, yo necesitaba afirmar que seguía siendo parte de ese *nosotras*. Decidí, entonces, buscar una respuesta, que me hiciera argumentar mi permanencia en mi vida lésbica y en el campo. Un día leyendo a Paco Vidarte (2010), sus palabras, sin pelos en la lengua, como él mismo manifiesta, me sirvieron de guía:

Hablamos su lenguaje perfectamente, nos lo enseñaron de chiquititos; pero somos bilingües y tenemos un idioma propio que a ellos les resulta incomprensible, bárbaro. No hay nada que explicarles. Nosotras nos entendemos. Y si les traducimos a cada paso lo que hacemos, probablemente les sonará ridículo, inconsistente, infundado. No es nuestra la tarea de traductores (2010: 38).

Vidarte habla de *ellxs* y *nosotras*, y pone la clave en el lenguaje común que nos une a *nosotras*, que para mí es mi manera habitual de comunicarme, una forma de pensamiento. Pensé, además, quedarme con el aval de mi propia trayectoria como militante LGTBI que, de hecho, continúa, aunque desde otros lugares menos institucionales, «militancia académica» lo llama Virginia Cano (2015). Que políticamente -y públicamente- no he dejado de ser lesbiana. Y que mi entorno de iguales sigue siendo el mismo. Esto, que no tiene que ver directamente con mi sexualidad, es lo que me hizo mantenerme dentro del campo como *insider*. Y supongo que es a lo que se refiere Begonya Enguix (2011) con *estatus profesional*, como característica más relevante del investigadxr y su capacidad para negociar su posicionamiento, más allá del género y la sexualidad.

Finalmente, en relación con mis miedos y mis vergüenzas, también me ha preocupado cómo escribir la autoetnografía. En un intento por no abandonar demasiado la norma científica y superar el miedo al desprestigio, he intentado mantener un equilibrio para que la parte de mi experiencia subjetiva de vida estuviera compensada con un apoyo teórico que no convierta el texto en el fragmento de una novela sin más, pero que tampoco pareciera un artículo que hiciera una revisión bibliografía sobre sexualidad, poder, heteronormatividad y lesbianas, o algo parecido. Proviencialmente Noy (2003) me dio la clave, además del confort de saber que

hay otrxs que pasaron por las mismas dudas que yo, y tuvieron la consideración de dejar por escrito las indicaciones a quienes veníamos detrás, a modo de carteles que guían el camino, explicando una manera de escritura intermedia, un equilibrio en el texto. Ha sido revelador también conocer el trabajo de Mercedes Blanco (2012), el de Scheper-Hughes (1997; 2010) o Ruth Behar (2009). Ellas usan otra manera de expresarse en el texto, más cercana, y otro tipo de relatos de ficción literaria como textos válidos para la investigación científica y la construcción de conocimiento. En este sentido, es importante para mí Norman K. Denzin (2013), cuya autoetnografía intercala poemas, ensayo, fragmentos de diario y reflexiones. Con sus aportaciones cada unx de ellxs ha respondido a algunas de mis dudas sobre la escritura, y han favorecido que incluya en la tesis, sin miedo, el tono irónico, fragmentos autorreflexivos, que más se acercan al cuento corto o a la poesía que a un ensayo científico. Entendiendo que el contenido, como el momento en el que fueron escritos, son perfectamente válidos para encontrar en ellos aspectos que considero relevantes de cara a despejar algunas de las incógnitas que me/nos inquietan. Para no alejarme demasiado de mis referentes lésbicos y feministas, también Wittig me sirve de aval con su texto *Cuerpo Lesbiano* (1977), que en palabras de Torras (2007), «está a caballo entre la teoría y la creación, la autobiografía y la ficción» (2007: 14).

Sin abandonar el lenguaje y la forma de escribir, era importante para mí tener en cuenta quiénes eran las verdaderas destinatarias del documento. Sin embargo, hasta esto me generaba la inseguridad de mostrar un texto que fuera criticado por no acercarse al lenguaje aséptico exigido para la ciencia -entonces, ¿cómo redactarlo?-. Y, de hecho, un uso demasiado coloquial del lenguaje fue la segunda gran crítica que recibí del tribunal para la defensa de mi DEA⁶. Para mí la investigación debía cumplir con el objetivo de crear un texto accesible para las lesbianas, independientemente de la edad, clase social, nivel de formación que tuvieran o la disciplina de la que vinieran; principalmente si ha sido construido con las aportaciones de tanta gente. En este sentido, autores como Noy (2003) me ayudaron a salir de mi incertidumbre: “intentar dar voz a la experiencia personal es completamente imposible con el lenguaje positivista, el cual se dirige a un supuesto «lector universal, pasivo»” (2003: 7). Álvarez y Dietz (2014), por ejemplo, hablan de *reformular la gramática etnográfica*, produciendo

6 Presenté el proyecto para obtener el Diploma de Estudios Avanzados en el año 2010 con el título *Relaciones de Género en las Parejas de Mujeres*.

nuevas narrativas. Bellver Sáez (2001) nos recuerda que si en la etnografía se escribe para una élite intelectual versada en la materia, la autobiografía va dirigida a una élite más amplia y diversa. En el segundo caso, lxs lectores iguales sentirán el placer de la identificación y para aquellos sectores ajenos, al personalizar las escenas culturales que se recrean, hacen real la dimensión humana de otras culturas. Yo necesitaba encontrar el equilibrio que me permitiera acceder hasta la academia sin perder de vista las personas a las que me dirijo, con quienes he investigado. Pretendía conseguir un texto que sintiéramos nuestro, en el que todas nos viéramos reflejadas de alguna manera, y que nos sirviera para cuestionarnos, autocriticarnos y generar debates nuevos, que no nos dejen vivir desde la inercia, sino siendo conscientes de hacia dónde vamos y por qué. Un documento con el que aprender, para crecer como personas y como colectivo que está en el ojo de la mira de la mayoría no homosexual. Por eso mi aportación como investigadora, siguiendo a Narotzky (2004), viene desde la ética asociada con el compromiso político -entendido como progresista-. Esto es, desde la intención consciente de que esta investigación suponga un apoyo a la transformación social en positivo para el colectivo lésbico. Para ello entiendo que es necesario un lenguaje accesible y ameno, porque un documento denso o farragoso no resulta atractivo, limitando su lectura a ciertos ámbitos de la academia. En el contexto de la etnografía colaborativa, Lassiter (2005 citado en Cardús i Font 2006) destaca la importancia de escribir de forma *clara, correcta y comprensiva*, evitando la jerga científica, que marca las relaciones de poder entre quienes están en la academia y lxs que están fuera. Me gustaría romper con la idea de que la lectura *fácil* es sinónimo de un mal trabajo. Aunque hay algo que me inquieta, qué se entiende por *correcto*.

A modo de cierre

Buena parte de mi proceso de investigación ha estado protagonizado por los sentimientos negativos del miedo y la vergüenza, que como ahora puedo reconocer, tenían mucho que ver con mi propia inseguridad. Una inseguridad favorecida por la intención de querer romper con una norma que afectaba incluso mi propia construcción como sujeto, pues yo misma

estaba imbuida de positivismo. Por eso, ante cualquier decisión que planteaba, me encontraba de frente con la resistencia de mis propios cuestionamientos y el consiguiente miedo a actuar. La experiencia, la que yo he ido adquiriendo, y la que me han aportado otrxs antropólogxs que antes que yo se han visto en las mismas tesituras, ha favorecido que la inseguridad haya dejado paso a la confianza; y como afirma el proverbio popular chino que abre el capítulo, al llegar la confianza, el miedo fue desapareciendo o, al menos, en la intensidad que me paralizaba, que tener un miedo en dosis moderadas, moviliza, y eso siempre es positivo. Entre tanto, he de decir que, aumentada la confianza en lo que restaba de proceso, tuve oportunidad de prestar atención a otras emociones más amables, que también me reportaron información acerca de mi/nuestra situación en el campo y la propia marcha de la investigación. Así, hubo un momento en el que las temáticas que eran objeto de estudio pasaron a ser habituales en nuestras conversaciones -las de mis amigas y yo como participantes de la investigación- sin que en muchas ocasiones fuera yo siquiera quien las propusiera. Viví esa experiencia con alegría y orgullo, y me daban indicios del interés y la utilidad de la investigación incluso más allá de la academia; siendo esta otra muestra de que la investigación dejaba de ser algo mío para convertirse en **algo nuestro**, pues, al fin y al cabo, **construir conocimiento científico juntas** era mi intención última.

Bibliografía

- Álvarez, Aurora y Gunther Dietz. 2014. «Etnografía colaborativa: coordenadas desde un proyecto en curso». *Actas XVIII Congreso de Antropología. Antropología y Descolonialidad*: 3447–3471. Tarragona: FAAEE y Universidad Rovira i Virgili.
- Ammann, Gretel. 2000. *Escritos*. Barcelona: Editorial Associació de Dones per a la Celebració deis 20 Anys de les Primeres Jornades Catalanes de la Dona.
- Arribas Lozano, Alberto. 2011. «Contradicción, contingencia y deseo. Micropolítica de (mi) investigación». *Actas XII Congreso de Antropología. Lugares. Tiempos. Memorias. La antropología ibérica en el siglo XXI*: 787–791. Universidad de León.

- Alcázar-Campos, Ana. 2014. «Siendo una más. Trabajo de campo e intimidad». *Revista de Estudios Sociales* 49: 59–71.
- Behar, Ruth. 2009. *Cuéntame algo, aunque sea una mentira*. Fondo de Cultura Europea: México.
- Bellver Sáez, Pilar. 2001. «La infancia como pretexto: autobiografía, etnografía y autoetnografía en Hoyt Street de Mary Helen Ponce». *Estudios Ingleses de la Universidad Complutense* 9: 253–271.
- Blanco, Mercedes. 2012. «Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimiento». *Andamios. Revista de Investigación Social* 9(19): 49–74.
- Cano, Virginia. 2015. *Ética Tortillera*. Argentina: Madreselva.
- Cardús Font, Laura. 2006. «Reseña de “Collaborative Ethnography» de Eric Lassiter Luke”. *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos* 2(IV): 133–137. México: Centro de Estudios Superiores de México y Centro América.
- Comas, Dolors, Joan J. Pujadas y Jordi Roca i Girona. 2010. *Etnografía*. Girona: Universitat Oberta de Catalunya.
- Cota, Ariana S. y Luca Sebastiani. 2015. «“Que no, que no, que no nos representan” o repensando la relación entre investigación y activismo a partir de nuestras experiencias vividas». *Ankulegi. Revista de Antropología Social* 12: 46–58.
- Denzin, Norman K. 2013. «Autoetnografía analítica o nuevo déjàvu». *Astrolabio* 11: 207–220. Argentina: Universidad de Córdoba.
- Enguix, Begonya. 2011. «Extranjeros de sí mismos: la negociación de la alteridad». *XII Congreso de Antropología. Lugares Tiempos Memorias. La antropología Ibérica en el Siglo XXI*: 793–806. Universidad de León.
- Flores Martos, Juan Antonio. 2010. «Trabajo de campo etnográfico y gestión emocional: notas epistemológicas y metodológicas». *Ankulegi. Revista de Antropología social* 14: 11–23.
- Giddens, Anthony. 1992. *La Transformación de la intimidad: sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Cambridge: Polity Express.
- Gregorio, Gil, Carmen. 2006. «Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: representación y relaciones de poder». *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana* 1(1): 22–39.

- Gregorio Gil, Carmen y Ana Alcázar-Campos. 2014. «Trabajo de campo en contextos racializados y sexualizados cuando la decolonialidad se inscribe en nuestros cuerpos». *Gazeta de Antropología* 30(2).
- Haraway, Donna. 1991. *Ciencia, cyborg y mujeres*. Cátedra.
- Harding, Sandra. 1998. «¿Existe un método feminista?», en Eli Bartra (compl.), *Debates en torno a una metodología feminista*: 9–34. México: UAM.
- Hopmann, Johannes. 2003. *Culpa, cristianismo e identidad homosexual. Una tarea para toda la vida de los excluidos. Una investigación cualitativa de cuatro miembros de CEGA*. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile.
- Lagarde, Marcela. 2005. *Cautiverios de las Mujeres Madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: Horas y Horas.
- Le Breton, David. 1999. *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lutz, Catherine y Geoffrey White. 1986. «The Anthropology of Emotions». *Annual Review of Anthropology* 15: 405–436.
- Martin, Bidy. 2002. «La práctica sexual y las identidades lésbicas en transformación», en Michelle Barrett y Anne Phillips, *Desestabilizar la teoría. Debates feministas contemporáneos*: 107–131. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Narotzky, Susana. 2004. «Una historia necesaria: ética, política y responsabilidad en la práctica antropológica». *Relaciones* 98(XXV): 109–145.
- Noy, Chaima. 2003. «La escritura de transición: Reflexiones en torno a la composición de una disertación doctoral en metodología narrativa». *Forum: Qualitative Social Research* 2(4): art. 39.
- Osborne, Raquel. 1989. *Las mujeres en la encrucijada de la sexualidad. Una aproximación desde el feminismo*. Barcelona: La Sal.
- pessah, maríam. 2011. «Ser lesbiana o lesbiana política». Labrys, études féministes. Disponible en: <<https://www.labrys.net.br/labrys19/lesb/marian.htm>>. Fecha de acceso: 10 oct. 2019.
- Pichardo Galán, Ignacio 2009. *Entender la diversidad familiar. Relaciones homosexuales y nuevos modelos de familia*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Rosaldo, Michelle. 1980. *Knowledge and Passion: Ilongot Notion of Self and Social Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sáez, Javier. 1995. «El sujeto excluido». *Archipiélago* 23: 55–60.

- Sáez, Javier. 2006. «Presentación del libro: *Teoría queer. Políticas Bolleras, Maricas, Trans, Mestizas*». *Proyecto Middlesex-Diletantes*. Disponible en: <http://www.hartza.com/teoriaqueer.htm>. Fecha de acceso: 25 sept. 2019.
- Scott, Joan W. 2011. «Género, ¿todavía una categoría útil para el análisis?». *Revista La manzana de la discordia* 1(6): 95–101.
- Sheper-Hughes, Nancy. 1997. *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona: Editorial Ariel S.A.
- Sheper-Hughes, Nancy. 2010. «Ira en Irlanda», en Margarita del Olmo, *Dilemas éticos en antropología. Las entretelas del trabajo de campo etnográfico*. Trotta.
- Torras, Meri. 2007. «El delito del cuerpo. De la evidencia del cuerpo al cuerpo en evidencia», en Meri Torras (ed.), *Cuerpo e Identidad*: 11–36. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.
- Velasco, Honorio y Ángel Díaz de Rada. 1997. *La lógica de la investigación etnográfica*. Madrid: Trotta.
- Vidarte, Paco. 2010. *Ética marica*. Madrid: Egales.
- Wittig, Monique. 1977. *El cuerpo lesbiano*. Valencia: Pre-textos.

Ana Álvarez Borrero

Encarnando la etnografía: Escribir sobre el trastorno de ansiedad generalizada

“Entonces, quizá llegará la vida que permitirá expulsar el aire retenido en la impostura de años. Y por fin decir lo que se piensa, hacer lo que se quiere, vivir como se sueña”.

Remedios Zafra

En 2018 presenté mi trabajo de fin de máster, escrito en el marco del Máster Erasmus Mundus de Estudios de las Mujeres y de Género (GEMMA). Actualmente, es cada vez más habitual realizar varios másteres y se acrecienta la obsesión por acumular méritos que más sobresalen por su cuantía que por la originalidad o el servicio a lo común. Intentando alejarme de la concepción actual de la producción de conocimiento académico en cadena, mi trabajo consistió en realizar una autoetnografía sobre mi Trastorno de Ansiedad Generalizada (TAG). Intentando de esta manera no entrar en la rueda productiva cedida a los *rankings* con una “lógica exponencial y performativa que se alimenta de índices de impacto y se afana por crear valor y cultura académica con ellos” (Zafra 2017: 77). En este contexto, donde escribir un trabajo fin de máster es simplemente otra tarea pautada y normalizada, quise exponerme y poner mi propio cuerpo en el proceso de escritura. La decisión de escribir sobre mi experiencia ansiosa no fue fácil de tomar, pero consideré que era una oportunidad valiosa debido a la flexibilidad epistemológica y metodológica que se respiraba en este máster.

El Trastorno de Ansiedad Generalizada según el DSM-5 (Manual diagnóstico y estadístico de las enfermedades mentales) consiste en padecer “ansiedad y preocupación excesivas, persistentes y que las personas tienen dificultades para controlar, sobre diversos acontecimientos o actividades y que se asocian a tres o más síntomas de sobreactivación fisiológica” (Tortella-Feliu 2014: 2014). Me parece importante comenzar con la definición del DSM-5, ya que este es el manual de enfermedades mentales de referencia internacional. Este tipo de clasificación descorporalizada conlleva una simplificación y una fragmentación de los síntomas que lleva a

una mayor estigmatización de estos malestares. El DSM pretende articular un diagnóstico imaginario coherente y sin fracturas, mientras que invisibiliza toda la confusión, el desorden y el caos que la experiencia ansiosa y los ataques de pánico conllevan, además de entender que este tipo de malestares pueden estudiarse descontextualizadamente, es decir, sin cuerpo que los medie.

A su vez, los trastornos de ansiedad están siendo ampliamente tratados en nuestro día a día por noticias y artículos de divulgación que además los suelen relacionar con la llamada *generación millennial*. Podemos observar multitud de artículos en la prensa bajo títulos como “¿Por qué los *millennials* son la generación más ansiosa de la historia?” (Scott 2019), “Generación Lexatin: cómo los tranquilizantes se han convertido en la droga de los jóvenes” (Fajardo 2019) o “La España del Trankimazin: la ansiedad es la última epidemia” (López Canales 2017). Estos, están creando narrativas generalizadoras y dominantes que vinculan estos malestares con el trabajo precario, las redes sociales o la inestabilidad del sistema actual en el que habitamos. Estas narrativas contribuyen a una visión homogeneizante y patologizante de este tipo de malestares y ante esta afluencia creo en la necesidad de construir relatos encarnados, desde nuestra experiencia vital y desde nuestros cuerpos.

Para ello, creo que es vital dar una perspectiva despatologizante de la enfermedad mental, entendiéndola como proceso holístico y dinámico donde se articulan aspectos sociales, culturales, familiares e individuales; en la que los malestares son situados y corporeizados. La narrativa dominante nos repite que la generación *millennial* es la generación de la ansiedad, ya que se nos diagnostica prácticamente el doble que a la generación anterior. Culpan de estos trastornos a la crisis del sistema neoliberal, es decir, la brecha entre el futuro prometido e idealizado posuniversitario y la realidad precaria con la que nos encontramos, además de la influencia de las nuevas tecnologías y las redes sociales. No niego que este mundo cada vez más precarizado, conectado, interconectado, tecnologizado sea un foco de ansiedad, pero ¿es la enfermedad del presente o nunca nadie se fijó en ella antes?

Otro de los factores más interesantes en el estudio de los trastornos de ansiedad es la importante brecha de género que existe en su diagnóstico. El 17,5 % de las mujeres son diagnosticadas con algún tipo de trastorno de ansiedad, mientras que, en el caso de los hombres, el diagnóstico es de un 9,5 % (Alonso et al. 2004; Carrasco-Galán y Espinar-Fellmann 2008,

citado en Arenas y Puigcerver 2009: 21). Esta brecha me pareció interesante a la hora de comenzar mi investigación, ya que históricamente ha habido un sesgo androcéntrico y sexista en el modelo médico hegemónico. La locura ha sido una sombra que siempre ha perseguido a las mujeres para que, de esta forma, no se trasgreda el rol que tenían asociado en la estructura patriarcal, un castigo en forma de estigma para aquellas que se situaran al margen de la reproducción de la familia tradicional en el mundo occidental. Para desestigmatizar este malestar es necesario que se hable de él, que se comprenda y se trate en su complejidad, heterogeneidad y desde la corporalización que cada persona hace de él. La ansiedad, como malestar feminizado, necesita ser reconceptualizada y, en ella, podemos encontrar formas de resistencia y resiliencia. Es vital visibilizar los trastornos de ansiedad, ya que gran parte del sufrimiento viene de la aún reducida comprensión y del estigma que arrastra este tipo de malestar que se minusvalora o se considera como una elección personal por parte de la sociedad y del entorno.

La autoetnografía como una forma radical de metodología

Mi objetivo durante el proceso de escritura fue la construcción de mi itinerario corporal (Esteban 2008: 143) donde mis diferentes yoes se vertebraban para construir un relato en el que lo social, lo cultural, lo familiar y lo personal tuviesen un equilibrio a la hora de entender cómo se vive desde el pánico y la ansiedad. Este fue un proceso complejo y colectivo, no por la conversación de corte más académica con los textos y con mi directora Carmen Gregorio, sino por la puesta en común de malestares y percepciones con amigos y familiares con los cuales desentrañé nuevas interpretaciones de experiencias pasadas, ya que para la construcción del relato autoetnográfico es fundamental encontrar herramientas para evocar la memoria (del Valle 2006: 13). El cuerpo posee memoria, para evocarla es interesante exponerlo a situaciones, conversaciones, lugares o fotografías, para que de esta forma se pueda dialogar con él. Para establecer este diálogo es necesario extraer de la memoria aquellos momentos en los que “el cuerpo es una referencia y elaborar un listado de emociones y sensaciones

que vengan a la memoria: dolor, olores, cansancio, bienestar y lugares asociados a estas experiencias” (del Valle 1997: 64). Elegí realizar una autoetnografía porque quería ahondar en mi ansiedad y entenderme desde la reconciliación con ella. El verano anterior a comenzar este proyecto había pasado por la peor recaída de mi vida, fueron varios meses en los que no podía dormir, tenía ataques de pánico recurrentes y la sensación de que algo horrible y catastrófico iba a pasar me rondaba. Siempre había tenido una personalidad ansiosa, solía procrastinar y me había costado concentrarme en tareas precisas, sin embargo, la sensación de que iba a morir y no podía controlar mis constantes vitales era nueva. Por lo tanto, quería darles un marco teórico y metodológico a estos sentires, escribir un relato desde el dolor y la desesperanza que había vivido, en primera persona y a través del cuerpo.

El enfoque autoetnográfico dentro de la disciplina antropológica ya comenzó a ser importante a través de la antropología médica, desde la cual se pretendía captar “la base experiencial de la enfermedad” (Martínez 2008: 115). Para ello, hay que entender al cuerpo como el eje central de la investigación y sujeto de conocimiento. Implica una concepción radicalmente distinta del cuerpo desde la que cuestionar el dualismo ontológico cartesiano mente/cuerpo y el resto de dualidades que de él se derivan. El paradigma hegemónico occidental ha concebido el cuerpo como un objeto externo y pasivo, como una lacra a la mente, a la productividad y al progreso, aquello vinculado a la naturaleza y por ende a ‘lo primitivo’. Frente a esta lectura propuse poner en el centro de la investigación un cuerpo agente, vulnerable y dinámico, en continuo cambio. La experiencia ansiosa y los ataques de pánico cuestionan de frente el binomio cartesiano ya que los síntomas son extremadamente físicos, por lo tanto, es necesario que las prácticas corporales y emocionales fuesen analizadas en lo que respecta al desarrollo de estos malestares y su proceso de curación.

Optar por escribir un relato autoetnográfico implica creer en la “defensa de lo personal, lo subjetivo y lo reflexivo como fuente de conocimiento y forma de acercamiento a la realidad social” (Hernández García 1999: 60). Asumir las críticas que desde el feminismo y la decolonialidad se le ha hecho a la antropología a la hora de cuestionar las ideas tradicionales de objetividad, neutralidad y universalidad, conlleva la construcción de conocimientos situados y disputar la hegemonía de los conocimientos pretendidamente neutrales y objetivos que se autoproclaman no situados. Estos conocimientos hegemónicos han invisibilizado y marginalizado

históricamente la diversidad de formas que existen de habitar el mundo, ya que el conocimiento eurocéntrico, blanco y masculino se concibe a sí mismo como neutral y universalizante. A su vez, el cuestionamiento de las relaciones de poder en el trabajo de campo ha llevado a la antropología a exigir que se expliciten las condiciones bajo las que este está siendo realizado y dejar de reproducir la lógica sujeto conocedor/objeto de conocimiento (Gregorio 2014: 299; 2006: 32). En este sentido, la autoetnografía supone indagar en los límites metodológicos ya que ambos son el mismo cuerpo agente. El antropólogo históricamente ha querido “dar voz” a aquellos que contemplaba como ahistóricos y no individualizados, como parte de una fantasía occidental de salvación y de exotización (Behar 1996: 27–28). Ahora que aquellos a los que se veía como objetos de conocimiento están luchando y pueden hablar por sí mismos desde la academia y el activismo, es el momento de mirarnos y autoexplorarnos, ha llegado la hora de exponernos y de aparecer en nuestros propios textos.

Esta forma de exponer nuestras vulnerabilidades construye la autoetnografía como un “acto subversivo” (Esteban 2004: 50), como creadora de narraciones honestas y encarnadas ya que el posicionamiento del sujeto que investiga y el nivel de implicación en ella es radical. Narrarte a ti misma supone plasmar las emociones, los deseos y el dolor que el relato trata. Conlleva movilizar tu vulnerabilidad como acto de resistencia. El título de este capítulo “Encarnando la etnografía” alude al concepto de Csordas, *embodiment*, traducido como *encarnar* por Mari Luz Esteban. He tomado este concepto porque creo en una *antropología encarnada* donde pongamos nuestro cuerpo y nuestra vulnerabilidad al servicio del relato y en el centro de este, para crear escritos honestos, desde las emociones y la experiencia corporal. Escribir en primera persona rompe con el miedo que siempre ha tenido la antropología de que los textos se vuelvan demasiado personales, a que perdamos la objetividad y la racionalidad. Como afirma Behar “nuestra misión intelectual es profundamente paradójica, obtén el punto de vista nativo, pero por favor sin realmente volverte nativo” (1996: 13).¹

1 “Our intellectual mission is deeply paradoxical: get the ‘native point of view,’ but please without actually ‘going native’” (La traducción es mía).

La valentía como forma de sabernos radicalmente vulnerables

*Cuando se escribe de forma vulnerable,
los otros responden con vulnerabilidad.*

Ruth Behar

Varios meses después de la presentación de mi trabajo se organizó el “Foro Intercultural de Voces del GEMMA” en Granada para celebrar su décimo aniversario. En él presenté una comunicación en una mesa junto a otras cuatro mujeres cuyas intervenciones también se basaban en relatos autoetnográficos o en relatos en primera persona acerca del dolor. Fue un momento emocionante ya que se creó un espacio donde compartir experiencias marcadas por el sufrimiento tanto por parte de las ponentes como por parte de la audiencia. Uno de los comentarios de las mujeres de la audiencia, y que ya me resultaba familiar, es insistir en la valentía que supone embarcarse en un proyecto donde expongas tu propia experiencia vital. Comprendo lo problemático que se vuelve exponerse como seres que sufren en este mundo patriarcal y capitalista en el cual lo que más se valora es la fuerza, el hermetismo, la felicidad y la estabilidad. Y por ello planteo repensar la valentía como una forma radical de sentirnos y sabernos vulnerables.

Hablar desde nuestra corporalidad significa movilizar nuestra vulnerabilidad y nuestra agencia. Nuestro cuerpo nos pertenece, pero a su vez, es leído socialmente, es público (Butler 2003: 86). La vulnerabilidad ha sido una forma de habitar el mundo tradicionalmente femenina, la cual ha sido comprendida como debilidad, como algo de lo que avergonzarse, algo que hay que superar para llegar a ser fuerte. Desde el pensamiento masculino hegemónico se entiende la resistencia como la superación de la vulnerabilidad, sin embargo, para superar este pensamiento debemos romper con el falso binomio vulnerabilidad/resistencia. Si reconocemos la vulnerabilidad como una condición intrínseca del ser humano y nuestros cuerpos como performativos y relacionales, debemos abandonar el anhelo de llegar a ser autónomos y autosuficientes, puesto que solo conllevará sufrimiento. Para superar el binomio vulnerabilidad/resistencia debemos entender que resistencia corporal significa la movilización de nuestra vulnerabilidad, la

resistencia corporal es la exposición de nuestros cuerpos al poder (Butler 2014: 11–14).

Mientras que los paradigmas de conocimientos tradicionales han insistido en mantener la distancia y la objetividad tanto en el trabajo de campo como en los textos etnográficos, la crítica feminista ha insistido en contemplar y reflexionar acerca de las emociones y la vulnerabilidad intrínseca al trabajo etnográfico, ya que este es “un acto total que implica cuerpo, mente, razón y emoción de manera indisoluble, como una práctica de reconocimiento de la configuración de las relaciones de poder” (Gregorio 2006: 33). El reto que se nos plantea en este sentido es seleccionar nuestras experiencias para que el relato lleve a sitios donde de otra forma no se podría haber accedido, al mismo tiempo que las personas que lean nuestras experiencias vitales se pueden sentir fácilmente identificadas y ver parte de ellas en el texto. Para escribir un relato vulnerable es vital que las emociones sean parte de este y que se entienda la importancia que tienen en la construcción del conocimiento. Michelle Rosaldo en su obra *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self*, escrita en 1980 planteó lo que más adelante sería conocido como una antropología de las emociones. En esta disciplina se cuestiona la construcción universal de las emociones, analizando cada contexto y la posición de las personas que pertenecen a este, pretendiendo romper con una mirada esencialista y biologicista de estas. Sin embargo, se ha puesto en evidencia la falta de herramientas para analizar e interpretar las emociones (Medina 2012: 163) y la necesidad de crear nuevos sistemas que nos ayuden a diseñar narraciones donde estas constituyan el eje del texto.

Rosaldo ya situaba las emociones en el centro de la investigación social como “pensamientos encarnados” (1984: 143 citada en Esteban 2007: 76), contruidos a través de unos discursos y unas estructuras de poder que deben ser desgranados para, de esta manera, ser comprendidos. La forma de vivir la emocionalidad viene moldeada por multitud de factores, entre ellos el capital económico y cultural, por ejemplo, poder acceder a psicoterapia cuando se necesita. El capitalismo ha hecho que las emociones pasen a ser instrumentos de clasificación social y que se creen jerarquías de bienestar emocional (Illouz 2007: 159). Las emociones han sido creadas y reproducidas en una serie de contextos que son los que marcan si estas son consideradas legítimas o no. Aquellas relacionadas con la ansiedad y los ataques de pánico son difícilmente comprensibles socialmente, incomodan para el entorno de quienes las sufren. El descontrol de las emociones

en las situaciones cotidianas es difícil de asumir, ya que si una gran parte de la población habita y respira el mundo tal y como es, ¿por qué otras personas no pueden?

Uno de los síntomas más visibles y paralizantes de este descontrol es la falta de aire. Si comprendemos el mismo acto de respirar como habitar nuestro cuerpo en el presente, podríamos entender la asfixia como un acto político, como una lucha por dejar de respirar en un mundo contaminado, tóxico, industrializado y capitalista. Respirar se sitúa como pilar de nuestra existencia y de la conexión con el exterior. La inhalación y exhalación del aire cuestiona los límites internos y externos y hace que habitemos nuestro alrededor de la forma más corporal que existe. La ansiedad, y la falta de aire como síntoma de esta, es una constante negociación con nuestra propia vulnerabilidad, una lucha con mundo exterior que nos resulta doloroso, inhabitable y, por tanto, irrespirable.

Pondré macetas en los agujeros del fracaso y lo habitaré por fin libre, liberada de expectativa²

Frente a las emociones positivas, generalmente bien recibidas por las personas que forman parte de nuestro entorno, las emociones negativas están menos legitimadas. Además, si estas emocionalidades no están socialmente justificadas, como pueden ser un luto o una ruptura, o se extienden más de lo socialmente aceptado en el tiempo suelen ser aún más incomprensibles. En estos casos, suelen estar vistas como una opción personal egoísta o pesimista a la hora de afrontar el día a día. Nos repiten una y otra vez que si no eres feliz es porque no te esfuerzas lo suficiente, y por ello, si se expresa esta infelicidad nuestro interlocutor se ve en la obligación de enumerarnos la cantidad de razones por la cual nuestra vida es maravillosa o consignas vacías de contenido como “lo que tienes que hacer es relajarte”. Esta incomodidad social ante la desdicha nos lleva a forzar una performatividad de la felicidad. Es frecuente recurrir a ser graciosa, entretenida, incluso sarcásticamente elocuente, para no tener que enfrentar lo

2 (Bey, 2010 en Zafra, 2017:57).

angustioso o cansador que es gestionar los pensamientos ansiosos y las rumiaciones. Evitar exteriorizar lo difícil que resulta el intentar acallar a esa voz interior que no te deja ni un momento de respiro, que no para, que no te deja pensar ni descansar.

El imperio neoliberal de la felicidad incide en tratar estas emociones como inaceptables e insiste en que sean un foco de culpabilidad en los cuerpos que las encarnan. Incluso internamente es complicado aceptar que las sientes, en vez de naturalizarlas, aceptarlas y trabajar con ellas. En muchos casos se niegan estas emociones ya que de una persona sana sentirlas, y enmarcarse fuera de las subjetividades hegemónicas da miedo. El fracaso nos da pánico y, en vez de entender el fracaso y el éxito como un *continuum* o el fracaso como un posicionamiento desde el que empoderarnos y construir una realidad alternativa, la narrativa neoliberal nos dice que este solo es un paso que transitar hacia ese futuro exitoso donde se debe llegar. Posicionarnos y construir desde el fracaso significa plantear que sabemos que el juego está trucado y el éxito reservado para los de siempre. Habitar el fracaso sería una forma de liberación, “una oportunidad de triunfo íntimo, al reconocer que necesitamos abandonarnos al tiempo vacío, al aburrimiento que nos permite salir del flujo del malestar y pasar de la queja a la conciencia, de la deriva a la concentración” (Zafra 2017: 57). Sería encontrarnos en otros tiempos, sin la inmediatez que se nos exige, sin la culpabilidad y la vergüenza del no poder, del no responder, del no actuar.

Ahmed (2010) se cuestiona el concepto de felicidad como masculino, blanco y heterosexual, y para ella el buen vivir plantea el abandono del deseo social y culturalmente inculcado de “querer ser felices”. En la actualidad la felicidad ha pasado a ser el mayor nivel de bienestar, al cual cualquier sociedad o persona debería aspirar, ya que se utiliza como forma de medir el progreso social y económico. La *industria de la felicidad* (Ahmed 2010: 2) pretende imponer la idea hegemónica de bienestar a cada una de las personas, por lo tanto, pretende que estas sientan, se comporten y reaccionen de la misma forma ante los mismos estímulos. En cuanto a aliviar el malestar que sienten las personas con ansiedad esta *industria de la felicidad* tiene mucho que decir y que vender, como charlas en internet, terapias alternativas y una gran lista de herramientas y métodos que deberán ser debidamente abonados, y de esta forma hacerte sentir como deberías. La mayoría de ellas conectan la sensación de bienestar con la consecución de la relajación y con el control del cuerpo. Ahmed (2010) afirma que tanto

la industria de la felicidad como la psicología positiva plantean la felicidad como un camino por el que hay que transitar, un camino moralmente definido donde según las buenas prácticas que emprendas llegarás a ser más o menos feliz. La felicidad es planteada como una forma de capital que nos permite acceder a una serie de cosas, además esa felicidad no será solo en tu beneficio, sino que hay una obligación de estar feliz por las personas que nos rodean. Si eres feliz las personas que están contigo se contagiarán de ese sentimiento, ya que no estaremos tan pendientes de nuestro bienestar y seremos menos egoístas. Este precepto siempre estuvo presente en el rol femenino, ya que como explica Gilligan (1993) en su ética del cuidado, las mujeres dan más importancia a las relaciones sociales y al bienestar de su alrededor, incluso a veces olvidando su propia voz por el camino. Por lo tanto, esta forma de entender la felicidad, el éxito y el esfuerzo personal invisibiliza todas las realidades particulares, las estructuras de poder y la imposición de productividad capitalista.

El no poder cumplir con la productividad que nos imponen desde el exterior porque la ansiedad nos paraliza crean sentimientos de culpabilidad y vergüenza, ya que ese descontrol del cuerpo es realmente frustrante. El binomio cartesiano está muy presente en la obsesión por el control del cuerpo, ya que el cuerpo se ve como una realidad externa, como un ente que te acompaña y que es aquel que te oprime, te arrastra con él al caos y al descontrol. Está relacionado con lo inestable, lo salvaje y lo primitivo, con aquello que no te deja expresar tu verdadero ser, la mente. Susan Bordo (1995) en su obra feminista sobre los desórdenes alimenticios profundiza sobre esta concepción del cuerpo como un animal atado a las pasiones que no nos deja sacar nuestra propia luz interior. Ella plantea que en la dualidad cartesiana espíritu activo/cuerpo pasivo, el segundo siempre es aquel que recibe las más bajas pasiones, la pasividad y la falta de agencia, mientras que el espíritu activo es aquel que nos guía hacia la claridad y domina nuestras emociones (Bordo 1995: 11).

En esta idea incide Illouz al tratar la intimidad que se establece de forma *online*, utilizando como ejemplo la película *Tienes un Email* de Nora Ephron, de 1998. En esta película los dos protagonistas se odian en la vida real/corpórea, la cual está contaminada por la gentrificación, las grandes empresas y el capitalismo, y a la misma vez y sin ser conscientes de que son las mismas personas, se enamoran a través de internet. Es decir, nos lleva de nuevo a la concepción de que anular el cuerpo dará espacio para ofrecer nuestro verdadero yo: la mente. Internet deshace las barreras que nuestra

propia corporalidad nos impone, cuando nos descorporeizamos podemos mostrar nuestro propio ser (Illouz 2007: 161–163). Veinte años después de esta película se sigue insistiendo en conectar el avance tecnológico con la desconexión del cuerpo. La serie *Years and Years* de Russell T. Davies, una de las más vistas en 2019, sigue manteniendo esta concepción de que lo más puro y conectado con el espíritu es deshacerse completamente del cuerpo y conectarse a la red, a lo tecnológico, a la mente colectiva donde todo está almacenado. La hija mayor de uno de los protagonistas les revela a sus padres que es transhumana, es decir, su sueño será descargar todo su ser en la red para, por fin, deshacerse de ese cuerpo que le está impidiendo avanzar y acceder a toda la información de la cual su mente podría formar parte. Todas las metáforas que usa acerca de su cuerpo recuerdan a la que usa Susan Bordo en su obra cuando se refiere al cuerpo como un oso torpe y asqueroso que se interpone en el camino a la hora de expresarnos y de comunicar amor (Bordo 1995: 2).

Además, las mujeres han estado tradicionalmente vinculadas al cuerpo y a la idea de materialidad, por lo tanto, este ha sido una fuente de malestar para ellas. El control que la sociedad impone al cuerpo de las mujeres tiene diferentes cauces, desde su belleza y delgadez hasta cómo deben expresar, o no expresar, cada una de sus emociones (Esteban 2004: 103). Frente a esta idea, creo en la necesidad de entender que tu cuerpo eres tú y este es el sujeto de la experiencia. Luchar contra la propia corporalidad conlleva aún más sufrimiento, para ello creo necesario alejarnos de la comprensión de nuestro cuerpo como un lastre que nos impide levantarnos, respirar o trabajar. Y para ello reinterpretar y abandonar la idea hegemónica de subjetividad que nos pretende imponer *la industria de la felicidad*.

Frente a estas concepciones universalistas del bienestar con mi investigación autoetnográfica he pretendido mostrar otras subjetividades en relación con el “fracaso” y la “felicidad”. Comprender la ansiedad y los ataques de pánico como una forma diferente de existir supone cuestionar frontalmente la subjetividad hegemónica y normativa para abrir una puerta a nuevas posibilidades y así sentir, emocionarse y habitar el cuerpo contemplando el fracaso, no como parte de camino al éxito, sino como un lugar desde el que posicionarse y existir. Esta visión occidental de subjetividad monolítica, coherente y coincidente con el individuo neoliberal que jerarquiza la mente al cuerpo y lo relega a la biología y lo primitivo, contemplándolo como una carga que ralentiza el progreso, construye toda una serie de visiones racistas, capacitistas, clasistas y patriarcales del ser

humano (Górska 2016: 236–237). No todas las personas reaccionamos de la misma manera a los mismos estímulos, la forma ansiosa de sentir el cuerpo y habitar el mundo nos habla, no necesariamente de fracaso, sino de una negación a determinadas formas normativas de felicidad, comodidad y bienestar, producidas por la modernidad, el progreso y productividad neoliberal occidental. En la tensión entre el deseo de poseer una subjetividad normativa y la forma de sentir ansiosa es donde aparece la brecha para la creación de subjetividades alternativas.

La ansiedad como forma de sentir y emocionarse

Una de las narrativas contemporáneas más generalizadas sobre la ansiedad se basa en una explicación evolutiva del cuerpo. Plantea que la ansiedad y los ataques de pánico eran necesarios en una época anterior en la que el contexto externo era peligroso, por lo tanto, estos son una táctica de supervivencia biológica e intrínseca al ser humano. Sufrir este tipo de malestares hoy en día supondría que nuestro cuerpo está usando “herramientas antiguas en el mundo moderno” (“ancient tools in the modern world”) (Górska 2016: 232). Es decir, son formas de reaccionar ante estímulos externos, formas de supervivencia de las cuales nuestro cuerpo no se ha deshecho aún y que, en el caso de las personas con ansiedad, están siendo activadas de forma descontrolada y desproporcionada. Una de las consecuencias más problemáticas de este tipo de narrativa es la suposición de que nuestro contexto actual no es peligroso y que las personas somos menos vulnerables que en una época anterior, la suposición de que no hay ninguna amenaza real por la cual debemos activar mecanismos de supervivencia (Górska 2016: 232). La segunda consecuencia problemática de esta narrativa es que retoma la concepción del cuerpo como inferior a la mente, ya que presupone que este sigue manteniendo una serie de herramientas que hoy en día estarían desfasadas. Sin embargo, si pensamos en el sistema en el que vivimos y las estructuras opresoras a las cuales debemos enfrentarnos día a día es difícil afirmar que no hay ningún peligro externo al que nuestro cuerpo deba reaccionar. En mi caso, a la vez que la ansiedad y los ataques de pánico me parecen realmente dolorosos e inmovilizadores, he ido aprendiendo a escuchar lo que me quieren decir. Cuando estos

vuelven es porque algo falla, algo que me está afectando y me está pasando desapercibido.

Mi escrito sobre la ansiedad me ayudó a identificar en qué momentos me entraban los ataques de pánico y a encontrar un hilo conductor entre estos. Suelen ser momentos en los que me relajo después de una gran tensión e inestabilidad o cuando ha habido cambios difíciles en mi vida. Los ataques de pánico son estados contradictorios, en los que, a la vez que te sientes adormecido y cada vez más fuera de la realidad, te encuentras completamente alerta. En mi caso solía comenzar por notar una sensación de acorchamiento en las manos, la cual pasaba a los brazos, los pies y las piernas. A la vez que voy dejando de sentir las extremidades y la realidad se vuelve nublosa, los latidos del corazón son cada vez más intensos y soy hiperconsciente de todos mis procesos vitales. Los ataques de pánico “representan dinámicas que son simultáneamente inmovilizantes y activadoras, explosivas e implosivas, conectivas y desconectivas” (Górska 2016: 211–212), se está a la vez en un estado de hipervigilancia y de adormecimiento. Esta forma vulnerable de relacionarnos con el exterior, de reaccionar a la violencia que nuestra realidad nos impone, nos obliga a negociar día a día con nosotros mismos y con el entorno.

Estas experiencias al principio las vivía como la máxima expresión de descontrol de mi cuerpo o como una prueba de que me estaba volviendo loca, hoy en día estoy en el proceso de recontextualizarlas como una forma diferente de habitar mi realidad y de conectarme con el exterior. Es una forma de hiperconciencia de tu agencia y de tus experiencias corporales, ya que las emociones encarnadas rompen con la jerarquización de la mente sobre el cuerpo. Estas narrativas jerárquicas y hegemónicas construyen una subjetividad única y totalizante a la que tenemos que acceder si queremos ser seres humanos normales, completos y felices. Este estándar solo podrá ser alcanzado desde las posiciones privilegiadas y causará en el resto de las personas una frustración y sufrimiento tildada de anormal y patológica, ya que se enfrentarán al mundo como seres estigmatizados. Darte cuenta de que hay una realidad exterior muy difícil de gestionar, que tu cuerpo de una forma brutal te dé cuenta de lo que te está atacando, no implica que las experiencias ansiosas y los ataques de pánico sean agradables, pues sigue existiendo la tensión entre la voluntad de romper con lo normativo y el deseo de pertenecer y cumplir la norma, de sentir como el resto. Pero, aunque sean igual de dolorosas, sí se vuelven comprensibles. Se reducen las tasas de vergüenza y culpabilidad, y el hecho de saber que

no son experiencias únicamente personales, sino que, al estar socialmente construidas, hay muchas personas que las comparten, constituye una forma de paliar la soledad que estas experiencias conllevan.

Construirse desde una subjetividad alternativa conlleva el cuestionamiento de una serie de experiencias vitales o conceptos que están completamente naturalizados. Una de las concepciones profundamente naturalizadas ha sido el tiempo. Desde los estudios *queer* y *crip* (Kafer 2013) se han estado reinterpretando las formas de contemplar la temporalidad, cuestionando si desde todos los cuerpos se vive el tiempo de la manera lineal hegemónica. El *tiempo ansioso* vuelve a cuestionar la linealidad, dilatándose y contrayéndose según la vivencia corporal diaria. De nuevo, lo contradictorio que conlleva la experiencia ansiosa se articula con las formas de vivir el tiempo. Frente a los ataques de pánico, cuando se vive en la sensación constante de que algo malo va a pasar, sea la propia muerte o una catástrofe externa, la falta de sueño aporta una intensa bruma y esta angustia hace que cada segundo se sienta intensamente. Estos momentos se contraponen a aquellos en los que se rumian pensamientos que no dejan concentrarse en ninguna actividad, ya que vuelven una y otra vez, lo que hace que las horas pasen como si fuesen un instante. La temporalidad hegemónica no es capaz de leer este tipo de vivencias, por lo tanto, deberíamos concebir el tiempo como no lineal, disperso, socialmente estructurado y no situado en el presente. Sobre todo, en un mundo que no nos deja el espacio para cuidarnos, la existencia soñada se ha convertido en una realidad precarizada, donde los cuerpos son de consumo, donde el tiempo es fugaz y a la vez tedioso, es vital encontrar espacios para dejarnos llevar por el aburrimiento, por la letanía, y para autocuidarnos.

Otra de las experiencias más potentes ligadas al fracaso de la subjetividad normativa es la incapacidad para respirar. Respirar está considerada como la capacidad más vital del ser humano para seguir existiendo y, como tal, se da por sentada, no se cuestiona. Cuando respirar se convierte en angustioso y está fuera de nuestro control, se concibe como el fracaso de la actividad más naturalizada y cotidiana que realizamos. Como plantea Górska, luchar por una vida respirable puede entenderse como una forma de resistencia y respirar es un acto político que aboga por la libertad y por vivir en la vulnerabilidad (2016: 284). Respirar es la forma más radical que existe de relacionarnos con el exterior, cuestiona los límites que marcan lo interno de lo externo y conlleva habitar nuestro alrededor de la forma más corporal. Construir una vida en los márgenes del sistema en la cual la

respiración sea posible debe ser el objetivo de nuestra lucha. La respiración agónica de los ataques de pánico es una lucha por vivir, por existir en el espacio. La sensación de estar ahogándose, el terror por seguir respirando está lleno de agencia, de lucha y de vulnerabilidad.

¿Por qué encarnar la etnografía?

Este capítulo pretende dar importancia a la autoetnografía como elección metodológica. La autoetnografía se plantea como nueva forma de metodología tras la crisis de representación y el giro narrativo de los años noventa (Blanco 2012: 53). Además, desde enfoques fenomenológicos, se da un giro hacia la corporalidad, considerando el cuerpo como sujeto de conocimiento. La consolidación de estas tendencias que se han acercado a la concepción del cuerpo como eje central de la investigación puede denominarse *giro corporal (the corporeal turn)* (Díaz Romero 2015: 90). La autoetnografía ha sido una oportunidad para que yo, como investigadora, me posicionase en la narración y profundizase desde la implicación personal y emocional.

La encarnación del dolor y la somatización de la ansiedad y la angustia son casos paradigmáticos donde se hacen patentes esta encarnación en el cuerpo y la ruptura con el dualismo cartesiano. Por lo tanto, la autoetnografía es una elección metodológica para dar una perspectiva personal, corporeizada y encarnada de la ansiedad y los ataques de pánico. El narrarte supone plasmar las emociones, los deseos y el dolor que el relato trata y concebir el cuerpo como lugar privilegiado para el estudio de las opresiones. La lectura de las experiencias encarnadas tiene en cuenta la materialidad que otras formas de investigación invisibilizan.

En definitiva, la *antropología encarnada* (Esteban 2004) pretende que a través de la mirada hacia una misma se pueda comprender a los demás y conectar con el entorno y través de la encarnación del proceso etnográfico vincular lo colectivo con lo individual. Para mí, poner el cuerpo en la narración es una elección contra las narrativas hegemónicas y generalizadoras que se realizan sobre la ansiedad, para irnos alejando de la fragmentación del cuerpo en síntomas. Frente a esta fragmentación, apuesto por narraciones encarnadas y honestas, donde los cuerpos sufrientes se

puedan ver reflejados, narraciones radicales que juegan con los límites y ahondan en lo íntimo. Tenemos que encarnar la etnografía para dar cuenta de nuestros propios dolores y procesos, para que no nos narren desde fuera, y así resistir desde la vulnerabilidad que nos da el exponernos ante una misma y el exterior.

Bibliografía

- Ahmed, Sarah. 2010. *The Promise of Happiness*. Durham: Duke University Press.
- Arenas, M^a Carmen y Araceli Puigcerver. 2009. «Diferencias entre hombres y mujeres en los trastornos de ansiedad: una aproximación psicológica». *Escritos de Psicología* 3(1): 20–29
- Behar, Ruth. 1996. *The Vulnerable Observer: Anthropology that Breaks Your Heart*. Boston: Beacon Press.
- Blanco, Mercedes. 2012. «Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimientos». *Andamios. Revista de Investigación Social* 9(19): 49–74.
- Bordo, Susan. 1995. *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture and the Body*. Berkeley (Los Angeles)/London: University of California Press.
- Butler, Judith. 2003. «Violence, Mourning, Politics». *Studies in Gender and Sexuality* 4(1): 9–37.
- Butler, Judith. 2014. «Repensar la vulnerabilidad y la resistencia», conferencia impartida en Alcalá de Henares en junio de 2014, en el XV *International Association of Women Philosophers Symposium. Philosophy, Knowledge and Feminist Practices*.
- Del Valle, Teresa. 1997. «La memoria del cuerpo». *Arenal* 4(1): 59–74.
- Del Valle, Teresa. 2006. «Interpretaciones de ciertos mecanismos del recuerdo». *Ankulegi: Gizarte Antropología Aldizkaria* 10: 11–18.
- Díaz Romero, Paula. 2015. «Consideraciones sobre el dolor desde una perspectiva fenomenológica». *Revista Co-Herencia* 12(23): 89–106.
- Esteban, Mari Luz. 2004. *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

- Esteban, Mari Luz. 2007. «Algunas ideas para una antropología del amor». *Ankulegi: Gizarte Antropología Aldizkaria* 11: 71–85.
- Esteban, Mari Luz. 2008. «Etnografía, itinerarios corporales y cambio social: apuntes teóricos y metodológicos», en Miren Elixabete Imaz Martínez (coord.), *La materialidad de la identidad*: 135–158.
- Fajardo, José. 2019. «Generación lexatin: Cómo los tranquilizantes se han convertido en la droga de los jóvenes». *El Mundo* 20 de junio. Disponible en: <https://www.elmundo.es/papel/historias/2019/06/20/5d0a5c58fc6c832c768b461a.html>. Fecha de acceso: 21 dic. 2020.
- Gilligan, Carol. 1993. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press.
- Górska, Magdalena. 2016. *Breathing matters: Feminist Intersectional Politics of vulnerability*. Linköping University.
- Gregorio Gil, Carmen. 2006. «Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica». *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana* 1(1): 22–39.
- Gregorio Gil, Carmen. 2014. «Traspasando las fronteras dentro-fuera: Reflexiones desde una etnografía feminista». *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana* 9(3): 297–322.
- Hernández García, Jone M. 1999. «Auto/Biografía, Auto/Etnografía, Auto/Retrato». *Ankulegi: Gizarte Antropología Aldizkaria* 0: 53–62.
- Illouz, Eva. 2007. *Intimididades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Buenos Aires/Madrid: Katz Editores.
- Kafer, Alison. 2013. «Time for Disability Studies and a Future for Crips». *Feminist, Queer, Crip*. Indiana University Press 25–46. Indiana: University Press
- López Canales, David. 2017. «La España del Trankimazin: La ansiedad es la última epidemia». *El Mundo* 24 de septiembre. Disponible en: <https://www.elmundo.es/papel/lifestyle/2017/09/24/59c4d9e9e5fdea40168b45fc.html>. Fecha de acceso: 21 dic. 2020.
- Martínez Hernáez, Ángel. 2008. *Antropología médica: Teorías sobre la cultura, el poder y la enfermedad*. Barcelona: Anthropos.
- Medina Domenech, Rosa. 2012. «Sentir la historia. Propuestas para una agenda de investigación feminista en la historia de las emociones». *Mujeres a la izquierda: culturas políticas y acción colectiva* 19(1): 161–199.

- Scott, Jody. 2019. «¿Por qué los millennials son la generación más ansiosa de la historia?». *Vogue* 11 de mayo. Disponible en: <<https://www.vogue.mx/agenda/cultura/articulos/razones-por-las-que-los-millennials-tienen-ansiedad/9890>>. Fecha de acceso: 21 dic. 2020.
- Tortella-Feliu, Miguel. 2014. «Los Trastornos de Ansiedad en el DSM-5». *Revista Iberoamericana de Psicología* 110: 62–69
- Zafra, Remedios. 2017. *El entusiasmo. Precariedad y trabajo creativo en la era digital*. Barcelona: Anagrama.

Victoria Fernández Sánchez

Viviendo entre mi proceso oncológico y de investigación

Mucha gente que me rodea suele preguntarme cuándo van a decirte los médicos: “Basta, ya no podemos hacer nada más. Ahora descansa.” Ya me lo han dicho, o al menos lo han insinuado, pero siempre respondo que esto acabará únicamente cuando yo me canse. He aprendido por tanto a gestionar mi propio cuerpo. Es muy importante.

(Marta Allué, 1996, Perder la piel)

Me alegré mucho al recibir la invitación de Carmen para participar en esta obra colectiva sobre etnografías feministas. Porque la posibilidad de participar en un proyecto plural de creación de conocimientos me impulsa a seguir desarrollando mi actividad intelectual¹. Tras leer su propuesta bajé la pantalla del ordenador y noté en la boca el sabor de estas dos palabras: restituyendo y saberes.

De pronto me observé asintiendo. Escribí restituyendo en mi libreta y comencé a anotar qué conjunto de significaciones me devuelve. Se me vino a la mente una experiencia conocida, concretamente de un proceso judicial, en el que tras años de duras negociaciones les han restituido a las personas campesinas sus tierras de labranza.

Soy originaria de un pueblo de la sierra, en la provincia de Jaén, por eso conozco litigios en dónde las restituciones de lindes usurpadas por grandes terratenientes al pequeño campesinado no son una cuestión puntual. Históricamente y tras varios procesos llamados de *Desamortización* (s.XVIII, s.XIX y s.XX), fueron usurpadas las tierras a las personas que las trabajaban, cuidaban y habitaban legítimamente. Miles de estos lugares aún no han sido devueltos, provocando en gran medida el asistencialismo estatal y la precariedad estructural en el campo andaluz.

1 Actualmente soy doctoranda del Programa de Doctorado en Estudios de las Mujeres, Discursos y Prácticas de Género (B26/56/1) de la Universidad de Granada.

Saberes. Me encanta esta palabra y trato de desarrollarla en mi investigación, para mí es un nudo estructurante de análisis. Igual que hice con restituir la anoté en mi libreta. A su lado escribí: experiencias, emociones, ensayos, olores, errores, tiempo, pensamientos, hechos vividos, gustos, intereses...

Para mí las palabras saberes y experiencias son casi insolubles. Una me lleva a la otra y viceversa. Desafortunadamente, en el escenario universitario también conozco ejemplos que demuestran la histórica y sistemática extracción de saberes sobre/de otras personas informantes. Me refiero a las pautas de apropiación injusta por parte de élites, para producir conocimientos científicos «autorizados».

Rumiando estas palabras comencé a preparar este capítulo, conectado con un proyecto de investigación más amplio que es mi tesis doctoral, en la cual llevo años trabajando para crear una autoetnografía a través de mi viaje con la enfermedad. De este modo os revelo que yo misma me sitúo como sujeto de estudio por conocer. En otras palabras, mi punto de vista como antropóloga y persona enferma de cáncer de mama revela mi lugar de enunciación etnográfico.

Indudablemente esta doble condición, antropóloga y cancerosa, conjugada con mi perspectiva de análisis, reflexiva y feminista, ha implicado buscar refugio, fuerza y apoyo en mi trabajo de investigación. Con el propósito no solo de aumentar la comprensión de mi enfermedad, sino también de resignificar esta experiencia.

Buscar referentes teóricos, un método y una técnicas para poder reorganizar toda la información que he ido descubriendo durante años no ha sido una tarea sencilla. Me resulta especialmente difícil porque vivo entrelazando mi proceso oncológico y de investigación.

Esta elección me lleva a trabajar con la práctica autoetnográfica enraizada en los circuitos discursivos donde habitan etnografías feministas porque a) la experiencia singular es también colectiva, b) la vivencia es cultura y c) es una práctica de resistencia científica que busca dejar de habitar un espacio yuxtapuesto y periférico al oficial- normativo académico.

En este sentido, me apoyo en el relato autoetnográfico porque es un recurso metodológico con el que fisurar las relaciones jerárquicas enroscadas entre la polaridad: conocimiento autorizado y epistemologías desautorizadas.

Desde que empecé a investigar me he sentido atraída por los conocimientos marginales o subalternos. Reconozco que tengo problemas con la

red de autoridades que detentan la hegemonía discursiva, -con una «verdad oficial»-, dedicada a perpetuarse en base a excluir a la otredad, investigadora o de la enfermedad.

Principalmente porque estos circuitos discursivos son estructurantes de un tipo de conocimiento oficial-normativo dominante que me afecta. Caracterizado por ser unidireccional, universalizante, excluyente, extractivo y no redistributivo.

Pero lo que más me preocupa es que semejantes discursos dominantes y opresivos «autorizados», como los científico-médicos o biomédicos, se proyectan con mucho poderío bajo una ficticia inocuidad, mientras que configuran y materializan realidades y escenarios en la vida social con capacidad para hacer sufrir.

Por ejemplo, a través de mi trabajo de campo observo, anoto y analizo el constante contraste entre lo que me dicen en las consultas y mi experiencia vital con el cáncer de mama. Lo primero que siento es rechazo a su empeño en cosificar u objetualizar mis experiencias con la enfermedad. Tardo meses en atreverme a expresar mis deseos, necesidades, dudas o peticiones, y el objetivo lleva siendo diez años el mismo: mejorar mi paso por el itinerario salud/enfermedad/atención.

Aunque esta no es una cuestión banal o irreflexiva, sin embargo he de resistir el bloqueo a las propuestas que llevo para cotejar con las personas profesionales, porque directamente niegan que sean producidas en el marco de un proceso de investigación.

¿Una paciente diciendo en consulta, perdona pero no me voy a someter a lo que me estás prescribiendo sin comprender aquello que significa e implica? Inaudito. ¿Lo es? Para tratar de profundizar en esta experiencia, propongo tomar como ejemplo el fenómeno de reificación de la enfermedad y de las personas enfermas. Porque me enfrento a este grave problema en el escenario hospitalario y considero que está, en parte, provocado por falta de investigación académica sobre el mismo desde otra mirada. Sobretudo porque su estudio excluye una y otra vez a sus protagonistas, no solo como informantes sino en tanto que analistas.

Como tal provoca la exclusión discursiva derivada de la consideración de una persona como un «sujeto de estudio» sin voz, y/o un «cuerpo enfermo» sin capacidad de autorrepresentación.

A *priori* una entelequia, sin embargo autorizarme a incluir en los circuitos discursivos oficiales dominantes el análisis sobre la diversidad de

mis saberes experienciales², que son nudos estructurantes o la base para articular reflexiones etnográficas adquiridas a través de mi viaje inacabado por la enfermedad, no es solo una cuestión filosófica. En mi vida es una responsabilidad política antropológica feminista.

Autoetnografía y emociones

La experiencia que tengo habitando *el lado oscuro de la vida*, que diría Sontag (2008), me conduce a mirar la compleja red sistémica de realidades que encontré, allá a dónde llegué a vivir, -así comprendo el mundo de la enfermedad, ese lugar complicado en el que me instalé involuntariamente y del que no consigo salir-, desde diferentes ángulos.

Desde el principio revelo mi intención de disputar a una autoridad epistemológica para la cual crear otredades forma parte del corpus de procedimientos, prácticas y discursos destinados a normalizar la usurpación o la apropiación de los saberes experienciales. Quienes se encargan de tal proyecto son las élites del conocimiento autorizado en el escenario hospitalario, pero también en la universidad.

En este sentido, mi interés etnográfico trata de comprender el funcionamiento de los procesos normativos de autorización/desautorización discursiva y participativa, -diría también casi existencial-, que atraviesan ambas instituciones. Para subvertirlos.

2 A lo largo de los años, viviendo y trabajando con la enfermedad, he ido descubriendo evidencias de un saber singular, y lo he elaborado desde mis propios procedimientos de adquisición, apropiación y crítica. En este recorrido comencé a acumular observaciones y datos etnográficos sobre experiencias, situaciones, preguntas, gestos, prácticas de agencia, co-laboracionismo, afectos múltiples y opresiones varias.

A todo este conjunto acumulativo y sistemáticamente organizado de información y datos lo defino cómo mis saberes experienciales (Fernández 2020). En conjunto, los conocimientos que he adquirido durante una década de vivencia cancerosa determinan mis reflexiones, tanto en el contexto hospitalario como en el académico. Desde ahí es desde dónde puedo llegar a conocer, clarificar y entrelazar conceptos que hasta el momento de «caer enferma» han estado fuera del campo de mi observación y de mi análisis.

Me parece muy importante apoyar a que mi práctica autoetnográfica redunde incansablemente en argüir la esterilidad del debate sobre la inexistencia de una epistemología no filtrada por variables subjetivas, como son las emociones o la corporalidad.

En consecuencia me propongo confrontar a una red de autoridades elitistas obsesionadas en denotar las variables subjetivas como elemento central en el proceso de creación de conocimiento.

Es viejo conocido el anhelo decimonónico empeñado en alimentar la manida y ficticia abstracción del imparcial experto. A cambio lo que tengo que ofrecer es un tipo de conocimiento descentralizado, multifocal e inclusivo. Eminentemente comprometido, parcial y colaborativo.

Así comprendo mi proyecto de investigación: un experimento autoetnográfico de objetivación experiencial; una revelación parcial y sobre todo una práctica discursiva no totalizadora de mí vivencia cancerosa.

A través del mismo me animo a cuestionar la asunción de certezas que circulan en el «Hospital», también en la «Academia». Como puede ser que un conocimiento atravesado por la experiencia subjetiva no sea científico y por tanto poco útil para la comprensión de la vida con nuestras enfermedades.

Desde mi punto de vista es interesante seguir promoviendo la visibilización de nuevas formas de comprender la subjetividad, por ejemplo, para poder habitar un lugar de enunciación situado en una misma, o lo que es lo mismo articular una narrativa antropológica sobre hechos vividos.

La autoetnografía me permite escribir en primera persona, lo cual considero un dispositivo para cuestionar en sí mismo el texto científico profesional tradicional. No es menos importante apuntar la capacidad de acción que sugiere, que no es otra cosa más allá de legitimar mi propia manera de estar en el mundo.

Por eso hoy día trabajo con ella. Porque incorpora y articula el valor nuclear que tiene reflexionar sobre las emociones corporeizadas en un determinado acontecimiento, con el objetivo de encontrar más allá de la propia singularidad conexiones en busca de significados y repercusiones socio-culturales. Definitivamente restituye el legítimo lugar que tienen mis saberes experienciales. Más aún, es una herramienta útil para producir un tipo de conocimiento científico social crítico aplicado.

Aunque ahora me siento cada vez más cómoda con el relato autoetnográfico, al conocer su existencia en clase de métodos de investigación antropológica, no me sentí atraída por esta herramienta.

De mis conversaciones con mi directora de tesis Carmen Gregorio, en dónde me animaba a escribir creativamente algunos pasajes personales, directamente se me venía a la mente: ¿cómo voy a hacer ciencia de las cosas que me pasan? Más concretamente pensaba, ¿qué tipo de conocimiento producen mis experiencias con la enfermedad? Sinceramente, me daba vergüenza en el sentido que describe Alonso (2017). Seguí investigando porque Carmen siempre me ha apoyado, continué leyendo textos autoetnográficos, y me apasionaron. Comprendí entonces que no se trata de contar mi vida, a mí nunca me ha gustado estar *en boca de la gente*, como diría mi abuela.

Pero no es eso, porque al contar mi historia no estoy haciendo autoetnografía automáticamente. Más bien he descubierto que las escenas vividas me conectan con una matriz relacional más amplia, un modelo fenomenológico o un sistema de opresión (hegemonía/subalternidad). En otras palabras tras empeñarme en encontrar un significado a la experiencia que me impacta, en mi caso por su dureza y el sufrimiento que me provoca, me esfuerzo por viajar desde mí hasta el lugar dónde se construyen las desigualdades y las discriminaciones socioculturales que me están afectando.

Asimismo mis vivencias me conectan con otras personas y sus experiencias, es decir, lo que me ocurre a mí no es nada extraordinario. Cuando me descubro escuchando dentro de las consultas valoraciones que no son médicas, expresadas desde un lugar distante y de poder, impune, comprendo que el sexismo en la práctica médica funciona a toda máquina. Entonces me derrumba la fuerza del pensamiento basado en el género binario, la heteronormatividad obligatoria y el punitivismo con el que se despacha a quién(es) no se somete(n) a la versión oficial o autorizada.

En cierta medida mi investigación es un bálsamo porque a través de ella puedo romper con el silencio. Un estado al que llegué tras sufrir una paliza, derribada por el diagnóstico, luego golpeada por autoculpabilidad, estigma, incertidumbre, miedo, tratamientos...Definitivamente siguiendo a Marta Allué (2013) *la enfermedad no es la vida*.

Hoy por hoy, en parte y gracias a esas conversaciones y a la herramienta autoetnográfica, comprendo que en mi caso, mi propio proceso de investigación es mi propio proceso de reconocermelo como enferma. Precisamente mi tesis me está permitiendo reapropiarme del significado de cuerpo enfermo definido por cánones oficiales-normativos biomédicos. Porque no encajo ahí.

Habito de esta manera mi antropología como enferma y mi condición de enferma como antropóloga. En otras palabras, es indisoluble para mí separar el cuerpo enfermo del cuerpo investigador. Más aún, al escribir mi investigación constantemente reescribo mi relación con la enfermedad.

Tenía que empezar conmigo misma porque mi relato rompe con los discursos dominantes y me devuelve la autoridad sobre mi cuerpo, mis emociones y mi vida. Es un acto político de micro-resistencia, busco rebelarme porque con demasiada frecuencia recibo un mensaje de parte de las autoridades discursivas biomédicas, a saber, *eres una mujer enferma y has de comportarte como tal*. Pero su tradicional definición de cuerpo enfermo es totalizadora y atemporal.

Falta de contexto no heteronormativo, profundiza en las desigualdades y discriminaciones de género. Los discursos dominantes promocionan un tipo idealizado de paciente de cáncer de mama, caracterizada por ser pasiva, abnegada, dependiente, frecuentemente vestida de rosa, no experta, ni apta para entrar a dialogar sobre cuestiones socioculturales relacionadas con la enfermedad.

Pero existen muchos más, tantos como personas afectadas por esta patología. Conozco esta diversidad y me esfuerzo por cuestionar tal protocolo de deslegitimación, aunque muchas veces recibo como respuesta silencio e incompreensión, incluso paso a ser objetualizada como un cuadro de histerización.

Sin lugar a duda la cercanía relacional con mi sujeto de estudio también me ofrece obstáculos importantes. Me ha frenado muchas veces pensar que mi propuesta es una exposición demasiado sentida y corporal. Aún y sabiendo que los cuerpos y las emociones crean reflexiones etnográficas.

Cuando comencé a trabajar con la autoetnografía me preocupaban las incompreensiones y las críticas. Incluso necesité irme de Granada para empezar a compartir en foros académicos los avances que creaba. Porque no me atrevía a exponer mi relato delante de un público conocido.

Pero con el paso del tiempo tengo menos miedo a afrontar una queja o crítica. Lo que me aterra es no dejar constancia de mi propia experiencia con la enfermedad. Porque de no hacerlo desaparecerá en el silencio. Y serán *otros* quienes produzcan conocimientos «autorizados» sobre la experiencia vital de la otredad del enfermar, de quién(es) se (nos) extrae información y se usurpa nuestros conocimientos.

Asimismo las élites que producen tal tipo de avasallamiento disimulan, incluso niegan, la inclusión de su propia subjetividad en el proceso de

investigación. Y muy preocupante, no ofrecen contrapartida de restitución colaborativa, de sabiduría reflexivo-autorreferencial hacia las personas informantes.

Hoy comprendo que al utilizar la autoetnografía no estoy pidiendo agradar, ni permiso, ni perdón a nadie. Sí, me sigue dando pudor. Pero quiero transmitir unos conocimientos basados en unas experiencias, observaciones, análisis, reflexiones en donde se entrelazan aportaciones de mi proceso oncológico y mis nociones teóricas. Entrelazar estos procesos y aportaciones es la experiencia concreta de mi investigación.

Narrativas sobre la experiencia vivida: punto de partida referencial

Anteriormente hice referencia a la dificultad para encontrar referentes teóricos y metodológicos, quizás tenga relación con lo señalado por DiGiacomo al referirse a un texto autoetnográfico: «este tipo de textos fuerzan la confrontación con el Otro y el Nativo que hay en nosotros mismos, que es el motivo por el que, colectivamente, como profesión, hemos apartado nuestra mirada» (DiGiacomo 2013: 71). Se me viene a la mente como ejemplo de esta tensión el contraste explotado, sin quererlo el autor, entre *Los argonautas del Pacífico occidental* y el *Diario de campo en Melanesia*.

Por motivos de espacio no puedo traer aquí toda mi genealogía epistémica, pero quiero nombrar algunos de mis pilares, en tanto relacionan el análisis de la vivencia personal y de investigación con lo social y cultural.

Es nuclear el texto de Susan DiGiacomo (2013) titulado *La metáfora como enfermedad: dilemas posmodernos en torno a la representación del cuerpo, la mente y el padecimiento*. Una aportación clave remite a su cuestionamiento al conocimiento autorizado, concretamente a la hegemonía discursiva biomédica. La autora expone para situar y articular su lugar de enunciación que, «ha mantenido una perspectiva dual, tanto “nativa” como etnográfica en su investigación» (DiGiacomo 2013: 42).

En su texto contrasta la idea de «sentir-pensar» de Wikan (1991), y mediante este recurso conceptual expresa su enfado hacia unos discursos biomédicos, populares y antropológicos de la enfermedad que falsifican,

más que comprenden, su experiencia vital con el cáncer. Conectando así con Ehrenreich (2001) o Sontag (2008), entre otras.

Me gusta mucho su idea de realizar nuestra actividad investigadora, dentro de la antropología interpretativa de las dimensiones vividas. Considero muy interesante su propuesta para superar tradicionales debates antropológicos, en torno a las polaridades materialistas y culturalistas.

De modo que nos introduce en la línea de pensamiento relacionada con teorías posmodernas, interesadas en conocer los vínculos entre saber y poder. Concretamente sitúa a Geertz (1983) como precursor de la epistemología desde el punto de vista del nativo, a Clifford (1986) como representante de la ruptura de la autoridad epistemológica unidireccional y excluyente de quienes realizan las investigaciones antropológicas, y a Rosaldo (1989) como ejemplo vívido de la no imparcialidad de las personas antropólogas en sus trabajos de campo, ni en sus disertaciones posteriores.

Entiendo de las palabras de DiGiacomo que el «sentir-pensar» es un conductor utilizado para analizar aquello que nos impacta fuertemente, es decir, nos dirige hacia la comprensión de la experiencia vivida. Consecuentemente, cuando los referentes mencionados se cuestionaban sobre la posibilidad de conocer los significados expresos que las personas nativas otorgaban a sus experiencias vividas, me pregunto junto con Susan DiGiacomo, ¿y por qué no reflexionar sobre si podemos conocer tales significados a través de analizar nuestras propias experiencias vividas? Concretamente ella se pregunta: «¿no estaremos en mejores condiciones para juzgar la “significación determinante” (o la falta de significación) de las teorías antropológicas utilizando nuestra propia experiencia vital como categoría de análisis?» (DiGiacomo 2013: 41).

Aun así avisa, porque no hay indicadores seguros para validar nuestra comprensión de un fenómeno cultural. También nos advierte, porque introducir categorías de análisis con base subjetiva, no filtradas por parámetros científicos tradicionales en nuestras investigaciones, nos hará correr el peligro de quedarnos sin financiación, sobre el prejuicio de ser consideradas de sentimentales y poco científicas. Admiro que no por ello dejara de apostar por declarar el vasto conocimiento cultural que brota desde nuestras emociones.

Como también se arriesgan otras investigaciones antropológicas imprescindibles para reflexionar sobre las fuentes de conocimientos subjetivas, emocionales y corporales, me refiero a los textos de Csordas (1990),

Perdiguero&Comelles (2000), Esteban (2001) y Gregorio (2014). En todos ellos se reflexiona sobre la utilidad de las narrativas escritas desde la experiencia vivida. Lo cual conecta, desde mi interpretación, con las aportaciones de DiGiacomo.

Acompañada por esta genealogía reflexiono sobre si es de utilidad analizar mi experiencia vital con la enfermedad. Concretamente, me pregunto si podría conocer el sentido y el significado de mis propias experiencias con la enfermedad a través de mi investigación.

Aunque esta es una línea de pensamiento polifónica, parcial y cuestionable, me baso en ella porque evidencia la imposibilidad de apartar nuestras experiencias vividas de nuestros procesos de investigación. Sobre estas cuestiones me hubiera encantado hablar con Susan DiGiacomo³.

El proceso para investigar aquello que nos impacta fuertemente nunca es fácil. A veces me pasa que trabajando comienzo a dar vueltas sobre una idea que no sé desarrollar. Llego entonces a tropezar con un obstáculo temporal, en base a que mis observaciones y notas se impulsan en mi propia experiencia.

Esta es una limitación importante, pero la puedo gestionar gracias al proceso de investigación. Porque al conocer paradigmas socioculturales, a través de otros textos, que refieren las mismas preocupaciones y controversias, se me abre la posibilidad de conocer a otras personas que pensaron algo parecido, o incluso totalmente contrario pero, desde/con un proceso similar.

Así he podido ir nutriendo mis propios saberes experienciales, son conductores para la creación de categorías analíticas de base subjetiva.

3 Sobre posibilidades epistemológicas para incluir las variables subjetivantes dentro de la ecuación que busca conocer significados socioculturales en las teorías antropológicas. Coincidimos en Tarragona en las primeras jornadas estatales sobre autoetnografía en las que yo también participé, pero entonces no me atreví. Lamentablemente la autora falleció a causa de su enfermedad. Aquellas jornadas suponían para mí la vuelta al escenario académico tras haberme retirado del mismo, por el cáncer, varios años atrás. Aunque trabajé mis notas en Granada, bien acogida por mi grupo de investigación y apoyada por amistades queer-transfeministas activistas y académicas, en aquel momento tampoco me atreví a compartir mis ideas con ellas. Mi relación con la producción autoetnográfica apenas estaba empezando. Para autorizarme como cancerosa en la academia y como antropóloga en el hospital he necesitado varios años. Mi proceso de investigación ha sido condición *sine quanon* para semejante proceso de legitimación.

Pero siempre tratándolas como creaciones socioculturales de las que yo también formo parte⁴.

Si puedo superar mis limitaciones es también con la ayuda de personas cancerosas con las que he hablado estos años, sus experiencias fortalecen la mía. Me gusta pensar este proceso como colaborativo y me está posibilitando ampliar el horizonte de mi propio territorio emotivo-corporal. En otras palabras, en mi investigación no puedo quedarme en reflexionar sobre lo que me pasa o significa para mí. Aunque son mis reacciones, pensamientos y emociones las que motivan una articulación singular dentro de la dimensión global del universo oncológico que caracteriza mi contexto sociocultural actual.

Un ejemplo de mis propios límites lo encuentro al reflexionar sobre qué significa ser y cómo ha de comportarse una persona enferma. Me crea mucha confusión comprobar que mi experiencia vital con la enfermedad no encaja, en ninguna de las categorías biomédicas tradicionales producidas para definir lo comprendido entre la polaridad: salud enfermedad. Y esto me ocurre porque las categorías puramente biológicas (patogénicas), no pueden comprender la mayoría de mis experiencias vividas, ni tampoco los procesos de investigación articulados desde la otredad de la enfermedad.

Definitivamente, a través de un proceso de objetivación experiencial, esto es, triangulando mi propio trabajo de campo (incluyo aquí mis conversaciones con otras personas cancerosas), documentación biomédica y las aportaciones de la antropología médica crítica y feminista, he llegado a comprender que esas categorías no hablan de mí. Se refieren a un trozo de cuerpo en donde ha debutado una patología pero que está desconectado de su soporte vital y contextual. Conocer este hecho es importante para poder comprender el problema de reificación de la enfermedad y de las personas enfermas.

Me explico. Partía del caos detonado por mi diagnóstico, entré en crisis existencial por mi traslado al mundo de la enfermedad, se destruyó mi antigua identidad de persona sana, inmune, y hube de aprender a gestionar de qué manera iba a relacionarme con un discurso biomédico dominante, opresivo, frecuentemente machista, que me mira y me trata con distancia y poder.

4 Pienso en categorías como enferma o los efectos de la cronicidad en mi vida: autoinculpación, autovigilancia, autocastigo o vergüenza y estigma, por ejemplo.

Al mismo tiempo tengo que aprender a relacionarme con la extraña en la que me he convertido, porque la enfermedad perturba la intimidad de mi cuerpo, mi mente y mi vida. Pero nada de esto parece importarte lo más mínimo a los conocimientos «autorizados». Aquellos que hablan de la enfermedad pero no de la persona enferma.

Sobre estos impactos reflexiono, como interpreto en DiGiacomo, no negando las transferencias que recibo de ideas populares sobre el cáncer de mama, ni la articulación de mis propias experiencias con otras personas pacientes. Más bien trato de convertir mis saberes experienciales en conductores hacia la creación de significados culturales con los que comprender mi vivencia cancerosa. O lo que es lo mismo intento contrastar si los significados a los que llego, en base a analizar los hechos que he vivido, son compartidos por otras personas.

Pero no siempre puedo lograr articular un enfoque reflexivo sobre mis saberes experienciales. Mi carácter y mi formación me imposibilitan objetivar mi propia estructura reflexivo-experiencial cancerosa cuando estoy embargada por emociones irrefrenables, impulsivas o sobre las que no tengo referentes y no encuentro como contrastar, ni analizar.

A lo largo de mi vivencia oncológica y de mi proceso de investigación me han dominado muchas veces las emociones, esto me provoca cierta «parálisis» temporal corporal y mental. Consecuentemente debo dejar un espacio-tiempo considerable para retomar el análisis descriptivo de las observaciones anotadas en mis diarios de campo y notas de investigación. A veces he necesitado semanas para volver a la mesa de trabajo.

Me siento tan afectada por lo que implica mi proceso oncológico que irrumpe en mí cierta nebulosa mental. Y desde este lugar no reflexivo no puedo escribir ni una palabra. Más de una vez me descubro volviendo de mis pensamientos, sobre aquello que me duele, sintiendo el temblor de mis dedos sobre el teclado, notando como se entrecorta mi respiración o se disparan mis latidos.

Como siempre me ocurre he tratado de comprenderlo y así dejarlo pasar. Lo que hago desde que empecé mi investigación es no parar de observar, tomar notas, apunto palabras, las grabo, hago dibujos, esquemas o garabatos. Con el objetivo de volver luego a estas pistas en una búsqueda de confrontación conmigo misma. Y este giro constante sobre las múltiples facetas de mi propia experiencia cancerosa, durante el proceso de investigación, me ha hecho fijar mi atención en una idea, descartarla o dejarla para otro momento en el que he podido contrastarla o archivarla.

Esta es la técnica que utilizo para objetivar mi propia experiencia: el contraste con una misma. Me sirve para profundizar entre aquellas de mis vivencias dónde mi preocupación o resistencia sirve de punto de referencia, porque encuentro que estructuran mi experiencia cancerosa. Aun así, a día de hoy, hay muchas escenas sobre las que todavía no puedo hablar. Porque me afectan demasiado o porque incluyen a otras personas de mi familia.

Verdaderamente hago un esfuerzo por no traspasar a mi investigación la confusión existencial sobre la enfermedad y el enfermar canceroso que habito en mi vida. Pero sé que el riesgo es muy grande, y estoy segura de no poder corregir este sesgo totalmente. Me disculpo por ello.

La idea de sentir-pensar que encontré en DiGiacomo conectaba con mis notas de campo. Necesitaba de ese conductor para superar la reflexión enroscada en mi propia intuición. Porque necesitaba seguir pensando, sin negar la experiencia emocional que corporeizo, sobre mi vivencia cancerosa. Sobre todo si mi interés etnográfico es comprender algunos significados socioculturales sobre la misma.

De modo que seguí tirando del hilo y encontré a Michelle Rosaldo (1984) con quién aprecio cierta proximidad epistemológica a través de su idea sobre los «pensamientos corporeizados». Ella propone para superar las categorizaciones dicotómicas entre cuerpo/mente, racional/emocional, científico/opinión que los pensamientos son corporeizados al filtrarse por nuestros cuerpos. Para mí conecta con el sentido que Csordas (1990) o Esteban (2004) han apuntado con sus conceptos de *embodiment* o *itinerario corporal* respectivamente.

La corporeización reflexiva de nuestras ideas, que son aquello que pensamos, sabemos -o creemos saber-, tiene el efecto de producir emociones significativas dentro de nuestras experiencias vitales. Vuelvo a esta pregunta, ¿cómo un análisis estrictamente científico-médico, esto es basado en lo biológico (patogénico), va a reflejar las múltiples y complejas dimensiones socioculturales del enfermar? ¿Y sus repercusiones? ¿Es inaudito que las personas enfermas pensemos sobre las repercusiones que tendrán los tratamientos? La respuesta es clara, también lo es para la biomedicina patogénica. Sencillamente es que en sus investigaciones están excluyendo estas dimensiones del proceso enfermedad.

No se pueden responder estas preguntas sin considerar, ni incluir las experiencias subjetivas de la enfermedad en la investigación enunciadas desde sus protagonistas. Nuestras vidas se ven afectadas por la enfermedad

hasta en los más nimios detalles cotidianos, por sus efectos, sus consecuencias, sus tratamientos, la falta de ellos...

Ocurre que al sistema biomédico hegemónico no le interesa debatir sobre la reapropiación del significado de cuerpo enfermo. Y esta es otra de las características descriptoras del problema que aquí discutimos, porque ¿cómo va a querer comprender un objeto de investigación, un trozo de cuerpo, o lo que es lo mismo para el enfoque patogénico, una persona enferma, sin pensamientos, voz, ni sentimientos, un significado o una experiencia? Un momento. Sí, soy una persona enferma, pero una que no va a renunciar a su autonomía personal frente a la autoridad biomédica.

Asimismo Rosaldo, nos advierte sobre los peligros de justificar emociones impulsivas, irrefrenables o descontroladas, porque a esto no nos referimos. Las emociones han de ser elaboradas a través de la reflexividad, el análisis y el contraste con otras fuentes de información, para ser susceptibles de crear conocimientos científicos.

Pero aún así, la autora evidencia, en la línea de las referencias anteriores, que un pensamiento no puede separarse de la experiencia emocional y corporal, sino que todo está conectado en la dimensión cultural.

Aunque no fusiona ambas categorías fenomenológicas, como sí ocurre con la idea de sentir-pensar que DiGiacomo articula en su texto. Es por este motivo que me he pensado y sentido, hasta ahora, más cerca de la idea de corporeizar mis pensamientos que con la idea de escribir desde el sentir-pensar.

Concretamente la dificultad que encuentro en aplicar epistemológicamente el sentir-pensar es una grave secuela producto de mi formación académica. Cuando llegué de mi pueblo a la Universidad de Granada en el año 2002, el conocimiento elitista y positivista campaba a sus anchas por las aulas. En mi entrenamiento analítico quedaron sus fuertes improntas, sus certezas reductoras y totalizadoras de la existencia humana y sus categorías dicotómicas parceladoras, inclusive enfrentadas.

Igualmente aprendí el gran truco del conocimiento oficial normativo en dónde convierte la mirada del «imparcial» experto en «palabra de Dios». Luego con los años he ido comprobando cómo han ido cayendo estos paradigmas *medio verdaderos*, uno tras otro. El texto de Emily Martin (1991), *El huevo y el espermatozoide*, me parece un ejemplo vigente muy esclarecedor.

Sintetizando, las importantes contribuciones científicas articuladas sobre la propia experiencia o las narrativas sobre hechos vividos, sin

olvidar los límites identitarios, preocupaciones y propias ideologías, me animan a confrontar la autoridad epistemológica explotada por el conocimiento biomédico dominante. Porque es abusivo y erróneo admitir, sin más, que los discursos autorizados sean infalibles y no estén impregnados de opiniones personales por mucha preparación que se tenga.

Por ejemplo. El sistema biomédico constantemente asume que todas las personas cancerosas de mama somos mujeres heteronormativas. Justifica así su obsesión por la simetría del pecho. Concretamente dictamina que todas las personas cancerosas compartimos un mismo concepto de belleza, y lo evidencia en sus directrices y publicaciones sobre reconstrucciones mamarias y cirugía oncológica de la mama.

¿Entonces todas las personas cancerosas queremos tener dos tetas más grandes? Sin lugar a duda esta no es una premisa verdadera. ¿Qué clase de axioma universalizante crea tantas desigualdades en el acceso a tratamientos para recuperar nuestra salud? (Irueta 2016).

Estos son sólo algunos sesgos excluyentes, sexistas, clasistas y androcéntricos, autorizados a diseminar su mensaje por canales oficiales-normativos institucionalizados. Lo peligroso de estos discursos y prácticas es que se obsesionan en reproducir la función social de la normalización corporal, casi ni ocultan una ideología marcada por el pensamiento del género binario y la matriz heteronormativa obligatoria. Para mí este es solo un ejemplo concreto de una doctrina machista dominante subyacente al cáncer de mama. Me parece denunciado y exploro esta cuestión en mi tesis.

El sistema biomédico hegemónico, que yo conozco, ni quiere ni está interesado en ver la cantidad de conocimiento disponible solo con mirar donde nunca antes lo hizo. Porque rechaza una *epistemología de la complejidad* (Morin 1995). ¿Por qué denostar un conocimiento que no niega ser permeado por la experiencia humana? Porque es subjetivo.

Sistemáticamente es boicoteado un conocimiento holístico, integral y reparador porque quien lo quiere narrar somos las personas afectadas, *las nativas, las de la otredad o las subalternas*, según quién lo diga. Pero insisto, ¿acaso para conocer el significado de conceptos como enfermedad o cuerpo enfermo no es imprescindible conocer el punto de vista de quién los habita? Me parece necesario reconocer e incorporar, no como un anexo, el punto de vista experiencial, porque sino seguiremos hablando una y otra vez sobre lo mismo, chocando con las mismas limitaciones.

Como poco mejoraría la comprensión de las enfermedades, la asistencia sanitaria y puede que las relaciones interhospitalarias. Quizá también apoyaría a transformar el problema de reificación de la enfermedad.

Hacia una autoetnografía de la enfermedad

Efectivamente la producción autoetnográfica incómoda, porque problematiza directamente al conocimiento oficial normativo. Así como si de una flecha afilada se tratara, tiene en la punta la siguiente pregunta: ¿quién puede hablar y quién no? (Fernández 2020).

La resignificación y la experiencia de reapropiarme de mi cuerpo enfermo es una estrategia pensada para enfrentar los procesos de normalización institucionalizados que os estoy exponiendo: usurpación de saberes, exclusión discursiva y participativa, bloquear incluso castigando la diversidad de género y sexualidad. Porque sostienen la siguiente premisa: sólo las élites autorizadas pueden hablar y decidir sobre mi propia experiencia. Para adquirir autoridad, en un mismo acto inseparable extrae y elabora cierto conocimiento de mí y deslegitima que haga yo lo mismo.

Empero, lo que más me preocupa es averiguar cómo subvertir lo que me provoca la autoridad biomédica al apropiarse y desautorizar mis experiencias y expresiones con la enfermedad. Nombro algunos de los problemas vinculados a mi camino biomédico prescrito con los que me enfrente a diario, aunque en este texto no pueda abordarlos: constante bloqueo a mí autonomía y poder de decisión, exclusión discursiva y asistencial, sexismo, reificación de la enfermedad, efectos de cronicidad como medicalización y dependencia y sin lugar a duda, sufrimientos.

Una vez más coincido con DiGiacomo cuando escribe «la vivencia del cáncer no se limita, para nadie, a la proliferación descontrolada de células anormales» (DiGiacomo 2013: 50). Confirman su idea Sumalla, Ochoa y Blanco al expresar que, «el cáncer ha dejado de remitir a lo biológico para inscribirse de lleno en el ámbito de lo identitario»(2013: 147).

Junto con estas nucleares aseveraciones contrastadas, brota mi necesidad de potenciar una antropología de la enfermedad. Respecto a las posibilidades que tenemos para afrontar este reto, DiGiacomo aborda

críticamente el análisis del paradigma *mindful body* desarrollado por Scheper-Hughes y Lock (1986 y 1987).

Aunque en sus textos resignifican metafóricamente qué hay detrás del síntoma biológico, según DiGiacomo, no consiguen dejar totalmente de reproducir un conocimiento que apoya la hegemonía discursiva biomédica basado en la economía política de la enfermedad.

Es decir, las autoras articulan una nueva epistemología para tratar de potenciar la creación de narrativas desde la experiencia de las personas enfermas. Confrontando así el conocimiento autorizado biomédico porque está reproduciendo una ideología hegemónica abusiva, al erigirse sobre a) la desconexión de la enfermedad y su contexto sociocultural, b) despedazar y deslegitimar nuestras experiencias, ideas o creencias con el enfermar y c) compartimentar y oponer las categorizaciones biológicas entre cuerpo y mente.

Siendo una propuesta innovadora, DiGiacomo reflexiona sobre si finalmente, a través de codificar metafóricamente la enfermedad se consigue: «el objetivo de desarrollar una antropología médica crítica capaz de sintetizar la interpretación culturalista y la economía política, o empoderar a los enfermos»(2013: 64). Concretamente se pregunta sobre la raíz del paradigma, es decir por la codificación metafórica, y piensa, según mi interpretación, que puede ser otra forma de expropiación de los saberes experienciales de las personas enfermas.

Porque efectivamente crean un lenguaje corporal por donde las voces otrora silenciadas puedan articular sus sufrimientos, o demandas complejas dentro del hospital y de la vida social. Empero, no son las personas enfermas quienes detentan el poder para crear y manejar tal lenguaje.

Asimismo crítica las generalizaciones abstractas sobre las que se asienta el paradigma *mindful-body*. Por un lado, duda que pueda ser utilizado para comparar la diversidad cultural existente en las diferentes sociedades. Y por el otro, reflexiona sobre si es posible conseguir el empoderamiento de las personas enfermas, creando categorizaciones de las que las autoras no parecen formar parte constitutiva.

De modo que se localizan en la fórmula de «dar voz» a la otredad sin ser parte de ella. Coincido con esta crítica de DiGiacomo, porque a la otredad de la enfermedad la describen como subculturas de personas enfermas oprimidas. Tampoco encajo aquí.

Consecuentemente se expresan desde un lugar que recuerda al discurso biomédico hegemónico. Porque su discurso también las autoriza a

dirigirse hacia/sobre un conjunto homogéneo de personas enfermas. Asimismo crean sus propios significados basados en las experiencias vitales con la enfermedad de la otredad.

Entiendo que DiGiacomo nos explica que no se llega a comprender la experiencia de la enfermedad cuando, de manera brutal o sutil, se sigue extrayendo el conocimiento de las personas enfermas. Y esta práctica traiciona la propuesta de articular una antropología médica crítica de la enfermedad. Porque sin ética que cuestione la autoridad epistemológica y las exclusiones a la otredad del enfermar, las mismas personas enfermas, no hay proyecto de crítica social.

Consecuentemente, yo necesito una antropología de la enfermedad que incorpore el estudio interpretativo de los hechos vividos analizados por sus protagonistas, de este modo espero transformar el problema de reificación de la enfermedad. Este es uno de los graves problemas profundos que compruebo a través de la autoetnografía de mi enfermedad. Por ello me autorizo a abandonar el silencio, y al hacerlo exijo dejar de ser tratada como un objeto o como un trozo de cuerpo. Sencillamente quiero ser tenida en cuenta.

Parece que la antropología médica crítica no termina de encontrar una vía alternativa a este defecto epistemológico pernicioso. Empero, según DiGiacomo, las personas antropólogas que han afrontado la otredad de la enfermedad por sí mismas, son sujetos singularmente bien situados para llevar a cabo semejante proyecto.

En mi caso, utilizo la autoetnografía como un recurso para autorizarme a mí misma, en ningún caso para erigirme portavoz. Para mí la reificación de la enfermedad es un proceso indisoluble de la autoridad biomédica. Ambos procesos se retroalimentan y reconfiguran constantemente para desplazar a las sombras la reflexión sobre la condición humana en los discursos y prácticas clínicas diarias.

¿Pero qué puedo hacer si el proceso de objetualización de mi cuerpo enfermo copa la hegemonía discursiva biomédica? O expresado desde otros parámetros, ¿qué puedo hacer cuando yo misma soy parte constitutiva de la otredad del enfermar? Lo que hago es investigar, para resistir y tratar de subvertir los procesos que me silencian y oprimen. Me resisto cuando me tratan de imponer unas limitaciones que no son mías.

Para ello organizo, estructuro, analizo y contrasto mis vivencias. Por ejemplo, preparo mis consultas con antelación e intento organizar las demandas que recogen mis necesidades concretas, escribo mis dudas en

mi libreta, la llevo conmigo. Insisto, es importante no renunciar a nuestra autonomía personal frente a la autoridad biomédica ni académica. Os confieso que este es el principio número uno de mis procesos de agenciaamiento desde la enfermedad. Aunque desarrollo esta parte en mi investigación, y he de ir concluyendo este capítulo, me ha parecido importante nombrar sucintamente algunas estrategias por si pueden ser de utilidad.

Personalmente gano poderío investigando sobre mi enfermedad. Ya sé que no tengo por qué conocer lo que me están prescribiendo las personas profesionales de la salud. Pero sí considero que es mi responsabilidad comprender qué significa y qué repercusiones tendrá en mi vida aquello que hacen conmigo.

Otra estrategia que he aprendido con el tiempo, trata sobre no tener que estar de acuerdo. Sí, se puede disentir, y también solicitar una segunda opinión cuando es necesario conocer más información, para contrastar aquello que no se comprende. Asimismo no me permito tomar ninguna decisión presionada por los ritmos y tiempos que dicta el sistema biomédico hegemónico.

Desde hace años ensayo la manera de dirigirme a las personas profesionales ocupadas del seguimiento de mi caso. En todas las consultas me empeño en hacerles comprender que no pueden desconectar la patología que están controlando, a través de datos y pruebas médicas, de la persona que tienen sentada delante. Es sencillo, una persona enferma no es el recipiente vacío, pasivo e inerte dónde van a probar que reacción causa-efecto tiene en los genes sus cirugías o prescripciones farmacológicas. Quizá no lo saben pero ni los genes ni los oncogenes lloran.

He desarrollado otra estrategia buscando a personas cancerosas en mi misma situación o parecida. Durante mi proceso de enfermedad, tras la operación me sometí a tratamiento con radioterapia. Y en ese contexto fui parte y pude experimentar el poderío que aporta la participación en una comunidad afectiva de oncopacientes (Fernández 2020).

Para mí esta es una clave nuclear, colaborar y conectarse, de algún modo, para crear significados propios y compartidos a la experiencia subjetiva de la enfermedad. Tanto como para buscar soluciones a los procesos adversos inherentes al proceso de enfermedad que vivimos con demasiada regularidad. A Bárbara Ehrenreich (2001) le recomendaron tomar la enfermedad como una oportunidad, a Bárbara Brenner (2016) le dijeron que no le hacía falta conocer el tipo de cáncer que tenía y a mí me dijeron que no leyera más (Fernández 2016).

Ninguna hicimos caso. No quiero perder la esperanza, si bien es cierto que en muchas consultas me siguen sin mirar a los ojos y algunas personas profesionales me responden solo si insisto a regañadientes, en otras ocasiones no ocurre lo mismo.

Pero sobre todo quiero animarnos a trabajar en nuestras propias narrativas sobre la experiencia vivida. Sé que es muy difícil, detecto que no sabemos cómo, dónde, con quién, incluso para qué hacerlo. En gran medida porque durante años se nos ha relegado al silencio, se nos ha robado la palabra.

También sé que podemos encontrar contrastando nuestros relatos, que son testimonios, fuentes de información fundamentales, el germen para sentirnos y pensarnos parte de una comunidad con capacidad de crítica y acción social. Me expresaré más claramente, hablo por mí y estoy buscando a gente como yo.

Para ello estoy utilizando este capítulo como dispositivo para comunicarme con personas interesadas en debatir sobre la reapropiación del significado de cuerpo enfermo o la experiencia vivida con la enfermedad. Quizá interesadas en reflexionar sobre cómo articular un conocimiento objetivable de base subjetivo. O que quieran trabajar en colectivo para construir categorías de análisis estructurantes de la vida social a partir de la propia experiencia.

Desde mi punto de vista, disputar el aforismo que viene pegado a mi etiqueta de persona cancerosa es la base de mi estructura de pensamiento reflexivo-experiencial corporeizado-sentido y canceroso. Ya no estoy turbada por «caer enferma», mi problema es enfrentar el proceso de deshumanización/reificación, la dependencia asistencial estructural, la falta de información sobre las múltiples y complejas realidades que habito dentro del universo del cáncer de mama, la falta de soluciones definitivas, menos tóxicas o incapacitantes para mi problema de salud. Así como problemas relacionados con mi disidencia de género y sexualidad y de clase social.

¿Acaso por estar viva he de permanecer callada? Jamás. Por eso no acepto sin contrastar las verdades absolutas -sus certezas-, diseminadas por discursos y canales oficiales normativos dominantes. Basándome en las incontables veces que he pensado, sentido y corporeizado su crueldad, su falsedad y futilidad. Sobre todo, porque no me ayudan en nada a saber qué sentido y significado tiene mi presencia en el mundo de la enfermedad. Definitivamente, porque me hacen sufrir.

Efectivamente la producción autoetnográfica es molesta, porque las narrativas sobre la experiencia vivida confrontan al conocimiento «autorizado» y a nosotras mismas. Mi propia elección ha sido trabajar mi vivencia cultural en clave autoetnográfica. Pero no creo que exista un único formato disponible para problematizar los discursos dominantes y opresivos. En otras palabras, mi tesis es un experimento dedicado a componer mi propio discurso contrahegemónico, creado desde un lugar epistemológico situado en mis saberes experienciales y elaborado a través de la autoetnografía de mi enfermedad.

Pienso en un acto de disidencia y de nuevo reitero el disenso como estrategia para no habitar los ficticios consensos biomédicos. Aunque lo apuntado en este texto no es una receta. Tampoco es el producto de algún tipo de conocimiento amontonado desordenadamente, es el acto de compartir algunas de mis reflexiones éticas y analíticas surgidas durante la experiencia de mi investigación.

A través de mi autoetnografía puedo comprobar en mi vivencia cancerosa el patrón descrito por Foucault (2011) en *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*. Porque la hegemonía discursiva biomédica, después de tantos años, se sigue reinventando, por ejemplo, para excluirme en la teoría y en la práctica de la toma de decisiones sobre mi tratamiento oncológico.

Igualmente el interés que encuentro en la red de autoridades académico elitistas empeñadas en insultar el conocimiento autoetnográfico, es constantemente fundamentar su renovación, para ello se esfuerzan en recrear y sostener un determinado orden social. Me parece un ejemplo importante de ello el tratamiento que hace el autor de la ideología dominante subyacente al artificio de imparcialidad atribuido a la mirada objetivadora del experto profesional. No es casual que este recurso quiera perpetuarse, puesto que busca autorizar el significado inherente a su existencia y devenir.

Pero también habito dentro de otro patrón, aquel que describe a las personas referentes de este texto, más aún que dibuja a los autores de este libro colectivo. Porque apostar por la creación de narrativas conectando la experiencia vivida con lo social y cultural evoca preocupaciones epistemológicas éticas y analíticas, sin duda necesarias para cuestionar los procesos de normalización institucionalizados radicalizados en autorizar un conocimiento unidireccional, universalizante, excluyente, extractivo y no redistributivo.

En otras palabras, hay resistencia y coexisten otras prácticas discursivas científicas muy necesarias para la composición de un conocimiento capaz de articular una crítica social, capaz de trascender. La antropología médica crítica y feminista lleva años aportando información en este sentido. Una referente indiscutible en el contexto del Estado español es Mari Luz Esteban, para quién:

el sistema médico-científico puede considerarse uno de los principales sistemas de generación y mantenimiento de las desigualdades y discriminación para las mujeres en nuestra sociedad, como rápidamente reconocieron las primeras feministas (1994:19)

Apenada por la vigencia de estas palabras terminé mis apuntes sobre la restitución de saberes usurpados. La condición de utilidad que me guía ha sido constante en estos diez años de experiencia vital con el enfermar canceroso. Mi único deseo al incorporar un conocimiento analítico sobre un campo empírico concreto es: que la vivencia con la enfermedad sea menos traumática, tóxica, lesiva y dolorosa. Esta es la experiencia concreta de mi investigación.

Bibliografía

- Alonso, María. 2017. «Miedos y vergüenzas en la investigación científica». *Zona Franca, Revista del Centro de estudios Interdisciplinario sobre las Mujeres, y de la Maestría poder y sociedad desde la problemática de Género* (25): 200–228.
- Allué, Marta. 1996. *Perder la piel*. Barcelona: Planeta–Seix Barral.
- Brenner, Barbara. 2016. *So Much to Be Done: The Writings of Breast Cancer Activist Barbara Brenner*. Barbara Sjöholm. (ed.) Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Clifford James. 1986. «Introduction: Partial Truths», in James Clifford y George Marcus (comps.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*: 1–26. Berkeley (California): University of California Press.
- Csordas, Thomas J. 1990. «Embodiment as a Paradigm for Anthropology». *Ethos* 18(1): 5–47.

- DiGiacomo, Susan. M. 2013. «La metáfora como enfermedad: dilemas posmodernos entorno a la representación del cuerpo, la mente y el padecimiento», en Ángel Martínez-Hernández, Lina Massana y Susan M. DiGiacomo, (eds.), *Evidencias y narrativas en la atención sanitaria Una perspectiva antropológica*: 35–82. Tarragona/Portoalegre: Publicacions de la Universitat Rovira i Virgili y Rede Unida.
- Ehrenreich, Barbara. 2001. «Welcome to Cancerland: A mammogram leads to a cult of pink kitsch». *Harper's Magazine*, November: 43–53.
- Esteban, Mari Luz. 2001. «Embodied anthropology: Anthropology from oneself». *AM-Revista della Società Italiana di Antropología Médica* (11–12): 173–189.
- Esteban, Mari Luz. 1994. «Relaciones entre feminismo y sistema médico-científico». *KOBIE (Serie Antropología Cultural) N7*. Bilbao.
- Esteban, Mari Luz. 2004. *Antropología del cuerpo: genero, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Bellatera.
- Fernández, Victoria. 2016 «Experiencias y expresiones de una contrafóbica», en Ana Porroche-Escudero, Gerard Coll-Planas y Catherina Riba (eds.), *Cicatrices Invisibles: perspectivas feministas sobre el cáncer de mama*: 187–199. Barcelona: Bellatera.
- Fernández, Victoria. 2020. «Autoetnografía de una paciente: saberes experienciales», en Sandra Fernández y Elisa Alegre (eds.) *Autoetnografías, cuerpos y emociones (II): Perspectivas feministas en la investigación en salud*: 59–80. Tarragona: Universitat Rovira i Virgili.
- Foucault, Michelle. 2001. *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*. México: Siglo XXI.
- Geertz, Clifford. 1994. *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Gregorio, Carmen. 2014. «Traspassando las fronteras dentro-fuera: Reflexiones desde una etnografía feminista». *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana* 9(3): 297–322.
- Irueta, Ainhoa. 2016. «Autobiografía de una marimacho cancerosa», en Ana Porroche-Escudero, Gerard Coll-Planas y Catherina Riba (eds.), *Cicatrices Invisibles: perspectivas feministas sobre el cáncer de mama*: 211–223. Barcelona: Bellatera.
- Malinowski, Bronislaw. 1922. *Los argonautas del pacífico occidental: Comercio y aventura entre los indígenas de la Nueva Guinea Melanésica*. Barcelona: Editorial Península.

- Malinowski, Bronislaw. 1989. *Diario de Campo en Melanesia*. Madrid: Ediciones Jucar.
- Martin, Emily. 1991. «The Egg and the Sperm: How Science Has Constructed a Romance Based on Stereotypical Male-Female Roles». *Sings: Journal of Women in Culture and Society* 16(3).
- Morin, Edgar. 1995. *Introducción al pensamiento complejo*. Madrid: Editorial Gedisa.
- Perdiguero, Enrique y Josep M. Comelles. 2000. *Medicina y cultura. Estudios entre la antropología y la medicina*. Barcelona: Bellaterra.
- Rosaldo, Michelle. 1984. «Hacia una antropología del yo (self) y del sentimiento», en Richard Shveder y Robert Le Vine (eds.), *Culture theory. Essays on mind, self and emotion*: 137–157. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosaldo Renato. 1989. *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press
- Scheper-Hughes Nancy y Lock Margaret. 1986. «Speaking “Truth” to Illness: Metaphors, Reification, and a Pedagogy for Patients». *Medical Anthropology Quarterly* 17(5): 137–139.
- Scheper-Hughes Nancy y Lock Margaret. 1987. «The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology». *Medical Anthropology Quarterly* 1(1) 6–41.
- Sontag, Susan. 2008. *La enfermedad como metáfora*. Buenos Aires: Taurus.
- Sumalla, Enric, Ochoa, Cristina y Blanco, Ignasi. 2013. «Pero...¿estoy curada? Narración de restitución y discurso biomédico en cáncer de mama», en Ángel Martínez-Hernández, Lina Massana y Susan M. DiGiacomo (eds.), *Evidencias y narrativas en la atención sanitaria Una perspectiva antropológica*: 137–151. Tarragona/Portoalegre: Publicacions de la Universitat Rovira i Virgili y Rede Unida.
- Wikan, Unni. 1991. «Toward an Experience-Near Anthropology». *Cultural Anthropology* 6(3): 285–305.

Laura Sánchez Mera

Escribir para que el cuerpo no duela: politizar el dolor, la vergüenza y el miedo desde el género, la clase y la ruralidad

Los anclajes

Producir conocimiento, utilizando palabras de Haraway, es un proceso de habitar mundos posibles, como tanteo, con esperanza, de manera polivocal y finita (1988: 219). Utilizando la misma metáfora, quiero habitar la etnografía, siguiendo a Jone Miren Hernández, citada por Carmen Gregorio, para comprenderla «como experiencia de la antropóloga relacionada con actitudes culturales presentes en la sociedad y no como expresión ‘del conocimiento’ abstracto, impersonal, descontextualizado» (Gregorio 2017: 30).

Optar por una metodología autoetnográfica constituye una apuesta por defender lo personal como teórico además de político (Okely 1992). Lo que implica, siguiendo a Hernández (1999), tomar una posición teórica, personal y política que revalorice la reflexividad, la subjetividad y la creatividad como vías de conocimiento, así como un compromiso desde un diálogo horizontal, tanto con nuestra comunidad científica, como con las personas que forman parte de nuestras investigaciones. Es, además, un ataque explícito al positivismo (Okely 1992, en Gregorio 2006) al subvertir la supuesta neutralidad y objetividad de la ciencia, así como la autoridad de quien investiga. Escribir una autoetnografía feminista significa, también, elegir una metodología, aún sospechosa en algunos sectores de los Estudios de Género y Feministas al ser considerada de escasa validez científica por su subjetividad irresoluta.

Uno de los debates y desafíos teóricos de la antropología feminista radica en la separación del sujeto y objeto de conocimiento; de construcción y objetivación del “otro/otra” (Esteban y Díaz 1999: 16). Es en la metodología feminista donde este cuestionamiento cobra especial sentido

ya que esta ha venido criticando al androcentrismo en los discursos científicos hegemónicos y justificadores del patriarcado. Para Haraway (1988), todo conocimiento es situado, parcial y sujeto a relaciones de poder, lo que contradice a la concepción positivista científico-técnica de la producción del conocimiento en la cual se entiende a quien investiga como sujeto objetivo:

Los conocimientos situados son siempre conocimientos marcados. Son nuevas marcas, nuevas orientaciones de los grandes mapas que globalizaban el cuerpo heterogéneo del mundo en la historia del capitalismo y del colonialismo masculinos (Haraway 1988: 188).

En otras palabras, insistir en la situacionalidad del conocimiento producido es también persistir en la responsabilidad y no inocencia del mismo y de las experiencias de quién lo produce. Para Gregorio (2006), la visibilidad de la posición de quien investiga en la investigación feminista es, en parte, el reconocimiento de que el conocimiento de diferentes experiencias da lugar a diferentes conocimientos. Sin embargo, por su imposibilidad de comprobar ninguna hipótesis, para ciertas posiciones intelectuales el *yo reflexivo* que caracteriza a los trabajos autoetnográficos los vuelve inciertos e inválidos en los sistemas de producción de conocimiento. Pocos meses antes de la defensa de mi trabajo de fin de máster presencié, en la defensa del trabajo de una compañera del máster, a quien representaba a la “Academia” y desde su lugar de evaluadora, recurría a la ausencia de objetividad para invalidar un texto autoetnográfico. De un trabajo de investigación se espera una producción “realmente” científica, fue el aviso.

Son actualmente numerosas las aportaciones que transgreden los límites de estas dicotomías que conciben a la/el otra/o como objeto y nunca sujeto de conocimiento. Entre ellas encuentro la contribución de Jone Miren Hernández y su propuesta metodológica de lo “auto” en relación con la etnografía. Hernández, en su trabajo de investigación sobre lengua e identidad, propone “revisar la perspectiva desde la que se presenta y representa, produce y reproduce la identidad e indagar en el origen y fundamentos de los límites trazados para la división y categorización de grupos, colectivos, etc.” (1999: 58), cuestionando radicalmente “la separación de la observadora como figura impersonal y ajena” (1999: 53) y, podríamos añadir, desposeída de emociones. El hincapié sobre la importancia de las emociones en el proceso investigador es lo que Spencer, citada en Alcázar-Campos (2014: 65) denominó la «emotional reflexivity».

A las emociones, en el lenguaje cotidiano, se les concede presunción de interioridad (Ahmed 2014), algo que el *yo* posee y expresa al exterior. Desde el paradigma científico positivista las emociones han sido despojadas del sistema de producción de conocimiento, relegadas a lo individual y meramente biológico (Rosaldo 1980; Lutz y Geoffrey White 1986; Alonso 2017). Ahmed defiende que “las emociones no están ni “en” lo individual ni “en” lo social, sino que “producen las mismas superficies y límites que permiten que lo individual y lo social sean delineados como si fueran objetos” (2014: 34). La autora se centra en cómo estos límites se vuelven pegajosos¹, cómo circulan y adoptan formas como efectos de la circulación misma (2014). La autora reivindica la importancia de las emociones en la política y enfatiza cómo las emociones pueden mostrarnos “la manera en la que el poder moldea la superficie misma de los cuerpos y los mundos” (2014: 38). Por ello para Ahmed, siguiendo a Butler, las emociones se performan, es decir, “las emociones no son nunca un ser ni un atributo esencial, sino un hacer: el efecto sustantivo se produce performativamente e impuesto por las prácticas reguladoras de coherencia” (Butler 1990: 71); la dimensión “performativa” de la construcción es precisamente la reiteración forzada de normas (Butler 2002: 145). Las emociones así entendidas definen los contornos del espacio tanto social como corporal (Ahmed 2014: 315) y el cuerpo, además de ser un campo simbólico y de representación, es una materia sintiente que posee agencia.

Para Esteban (2004), el cuerpo es el lugar desde donde sentimos y encarnamos lo sentido, por lo que las prácticas sociales e individuales en general, también las feministas, son sustancialmente corporales. Por lo que siguiendo a esta autora reivindico lo que ella denomina antropología somática y vulnerable. Una antropología, donde cobren importancia las experiencias, gestos y prácticas emocionales que habitualmente pasan desapercibidas (Esteban 2015), ya que “las experiencias generan conocimiento y rescatan conocimiento” (Esteban y Díaz 1999: 16). Es somática porque somos un cuerpo en sus múltiples dimensiones relacionadas, lo que a su vez cuestiona la separación entre el *yo* y el cuerpo, razón y emoción

1 “Pegajosos” y no contagiosos. Para Ahmed, decir que las emociones circulan no es lo mismo que decir que se *contagian*. Si cambiamos el foco de atención y no entendemos las emociones como algo que se posee, dos personas podrían tener el mismo sentimiento pero no necesariamente tienen por qué tener “en común” la misma relación con el sentimiento (2014).

(Esteban 2015). Es vulnerable y situada porque, siguiendo también a Okely citada en Gregorio, “en la etnografía feminista lo emocional y lo personal no pueden ser separados de lo conceptual” (2006: 32). Es por ello que en mi trabajo de fin de máster quise elevar al terreno de lo político y lo teórico la experiencia del dolor y las emociones encarnadas.

Con estos anclajes teóricos y epistemológicos, escribo desde un lugar situado, emocional, vulnerable, somático y que parte del recuerdo, siguiendo principalmente las aportaciones de del Valle (1997), Hernández (1999), Esteban (2004), Gregorio (2006), Haraway (1988) y Ahmed (2014). Además, lo hago desde un lugar políticamente localizado, lo que Adrienne Rich (2003) denominó «*politics of location*» y que significó dar cuenta de que en la producción investigadora influye el lugar desde el que recuerdo y escribo. En definitiva, nuestra inevitable subjetividad como investigadoras depende del lugar donde nos situamos, posicionamos y generamos conocimiento (Rich 2003; Espinosa-Spínola 2010).

Desde mis conocimientos situados (Haraway 1988) y encarnados (Esteban 2004) el lugar desde el que hablo no me permite generalizar y presento, por tanto, como única la experiencia de Asia, Sara y Lucía² y la mía propia. Además en tanto sujetos de conocimiento parto de que somos activos y agentes, múltiples, heterogéneos, contradictorios, incluso incoherentes y por tanto no unitarios (Harding 1992). Así mi autoetnografía, habla de mí y de nosotras como trabajadoras en fábricas de envasado y de las relaciones de género, clase e inmigración en el contexto rural y en el sector agrícola extremeño, huyendo de cualquier universalización o esencialización (Scott 1991). Mi autoetnografía es una memoria emocional, encarnada, propia y colectiva, a caballo entre la opresión y la resistencia, como expresa Casado³; y no tiene otro objetivo que el de encontrar motivos que nos impulsen a transformar una realidad injusta que encarnamos y que nos atraviesa como mujeres trabajadoras. Como señalan Esteban y Díaz (1999), la construcción de una historia propia no tiene como objeto la reconstrucción de una “identidad individual”, sino “la utilización

2 Asia, Sara y Lucía fueron las mujeres que entrevisté para mi trabajo de fin de máster anteriormente citado. Las entrevistadas prefirieron utilizar nombres ficticios para mantener el anonimato.

3 He rescatado esta idea de los apuntes de la clase que impartió la profesora Elena Casado como parte de la asignatura Metodologías Feministas del máster GEMMA del que fui alumna en Granada en mayo de 2018.

de la propia experiencia para construir identidades sociales y colectivas” (1999: 17).

Mi autoetnografía es denuncia. Denuncia a la explotación laboral de las mujeres en las fábricas de envasado en Extremadura y también, denuncia a un feminismo intencionalmente ciego a la clase, así como a otras muchas claves de opresión distintas al género. Un feminismo que hace que tras él permanezcan escondidas las experiencias de opresión que no son las de las mujeres blancas de clase media, quiénes siguen desde su hegemonía siendo el centro de los análisis de la producción teórica feminista. Por todo lo anterior, mi autoetnografía me compromete, tanto conmigo misma como con mi propio contexto de origen y con la Academia, en un máster feminista.

Escribir desde el recuerdo

Tuve muchas dudas sobre la influencia de la temporalidad de la experiencia como envasadora en la fábrica a la hora de comenzar este relato autobiográfico. Ya que cuando trabajé en la fábrica tenía 18 años, hace ya 9 años de aquello. Desde esos años sentía que había cambiado y madurado mucho y me daba miedo que el almacén donde había guardado dicho recuerdo estuviera demasiado influido por la inmadurez, la falta de experiencia o la falta de perspectiva feminista de mi yo en ese tiempo ¿Pero, es la memoria mero almacén del que rescatar recuerdos inalterados, fijos e inmutables en el tiempo? Más bien creo que, siguiendo a del Valle (1997), está totalmente permeada por mi yo actual; la mirada al pasado contiene presente, pretérito y futuro.

Recuerdo llevarme un libro a los descansos de la fábrica y recuerdo refugiarme al socuello de sus letras sin avanzar ni una mera línea. Era el objeto que me hacía sentir satisfactoriamente extraña a ese lugar. No quería pertenecer a él. Ni a nada de lo relacionado con él. Me avergüenza reconocer que repudiaba a mis compañeras de la fábrica. No quería ser como ellas. Estudiar, pensaba yo, me haría no serlo más, no ser obrera ni jornalera. “Hija, tienes que estudiar para que en el futuro no te duela tanto el cuerpo, mírame a mí” es una frase que me ha dicho numerosas veces mi abuela. Nacida a principios de los noventa en un pueblo de Extremadura,

soy la primera mujer con un título universitario de todas las generaciones de mi familia. El primer titulado es mi hermano.

Hay cosas que mi hermano y yo siempre hemos tenido claras tras escucharlas tantas veces: si no estudiábamos, a trabajar al matadero o al campo o a la fábrica. Cuando elegimos estudiar, también sabíamos que necesitábamos “la beca” y aprobar las suficientes asignaturas para poder trabajar en verano en el matadero, en el campo o en la fábrica o donde fuera. El objetivo final de estudiar no era otro que el de obtener una profesión futura que no doliera tanto, que no te machacara el cuerpo, que te permitiera tener tiempo libre y dinero para disfrutar. Así, ambxs nos quedamos todos los veranos trabajando para otrxs; en lugares donde aprendí a ser explotada y a callar, a sentir la explotación “de paso” porque había elegido estudiar. En cierto modo, soy hija de mi generación, a algunas hijas de obreras y jornaleras como yo la crisis económica nos encontró soñando que estudiar era todo lo que había que hacer para triunfar como tanto nos habían repetido. Las ecuaciones simplistas y los marcos de pensamiento desde donde miraba al mundo estaban fuertemente influenciados por una idea ficticia de progreso; ciega a los sistemas de opresión estructurales. Ninguna generación anterior a la mía de toda mi familia había traspasado las fronteras nacionales, vivido en la ciudad, visto el mundo o salido del pueblo como yo lo hacía. Era como si mi familia hubiera prosperado tras tanto esfuerzo.

La fábrica fue mi primera experiencia laboral. Era el verano antes de irme a Granada a comenzar mis estudios universitarios y tras un duro palo económico que dejó a cero las cuentas de mi familia, nadie podía asegurar mi “aventura” hasta que llegara “la beca”. Mi padre tuvo que cerrar el negocio de carnicería de la Plaza de Abastos, así que las deudas se hacían frente con el modesto sueldo de limpiadora de matadero de mi madre. Había elegido estudiar y tenía una rabia tremenda, si todo lo que me decían que tenía que hacer era estudiar y ya lo había hecho: ¿por qué no se cumplía mi deseo? Menos mal que estaba la fábrica ahí para las más humildes; para trabajar de forma precaria y temporal y permitirnos pagar la universidad. La ilusión del progreso se desvanecía atrayendo al miedo, a la ansiedad y al asedio.

Este recuerdo me hizo reflexionar sobre cómo conectan las emociones con la desigualdad y la injusticia. Sobre cómo dialoga el recuerdo de mi propia vergüenza con aquella joven que hacía como que leía en los descansos de la fábrica para sentirse extraña a sus compañeras. ¿Por qué no me

identificaba con ellas y deseaba verme diferente a ellas? La reflexión me llevó también a preguntarme sobre cómo este recuerdo conversaba también con mi yo de entonces, la alumna de máster de estudios de género escribiendo su trabajo final avergonzada de haber sentido vergüenza de quienes eran sus compañeras de trabajo, con un sentimiento de superioridad e inferioridad continuo.

Así, mi proceso autoetnográfico partió del recuerdo de la experiencia propia, de la memoria del cuerpo (del Valle 1997). Mi recuerdo en la fábrica lo entiendo como hito vital, siguiendo la propuesta metodológica de del Valle (1995), que conforma mi subjetividad feminista y de clase. Además, me otorga un lugar privilegiado desde el que hablar de la situación de las trabajadoras en dicha fábricas. De acuerdo con del Valle, partir del propio recuerdo es “recuperar la profundidad del cuerpo sentido; evocar las experiencias sensoriales del cuerpo y a través del cuerpo para comprender de manera más amplia los fenómenos socioculturales” (1997: 244). El recuerdo así entendido, también habla de las resistencias de la vida que han sido vividas. Para la autora, el cuerpo contiene su sabiduría propia que se refleja a través de las experiencias más íntimas (del Valle 1997: 73).

Mi biografía y el recuerdo de las historias de mi familia fueron fundamentales en el proceso, porque gracias al recuerdo que rescaté de ellas comenzó en mí la necesidad de abordar las intersecciones de género y clase. Historias que me habían sido transmitidas de generación en generación. Selectivos retazos de aquellos relatos que perduraban en mi recuerdo después de horas y horas de charlas con mi abuela y que empezaban a cobrar importancia, porque los dolores de las mujeres de mi familia han marcado mis dolores. Y no con menos trascendencia, sus resistencias me permitieron comprenderme y comprenderlas. También la historia de mi padre, porque mis miedos, mis rabias, mis vergüenzas y orgullos tienen también mucho que ver con él, con su biografía y sus condiciones laborales. Rescatar la genealogía propia desde la autobiografía feminista, me ayudó a salir de la orfandad de la clase y dar valor etnográfico y feminista a mis miedos, vergüenzas y rabias; emociones que dejan marca en el cuerpo y que dicen mucho de mi género, procedencia y clase social.

La orfandad (también metodológica) de la clase

Traigo a dos autoras que, desde posiciones diferentes, plantearon la idea de las mujeres como parte de una misma clase. Por un lado, la feminista materialista francesa Christine Delphy (1977), que planteó desde una perspectiva marxista que las mujeres constituyen una clase, una casta: las mujeres son una categoría de seres humanos quienes están destinadas desde el nacimiento a convertirse en miembros de esta clase. Por otro lado, Monique Wittig (1993) para quién las mujeres pertenecen, a partir de su relación social jerárquica con los hombres producto de la diferencia sexual, a una clase que tiene menor poder económico, político e ideológico respecto a éstos.

Entre los análisis que combinan la mirada al género y a la clase social la feminista socialista estadounidense Heidi Hartmann (1979) teoriza el patriarcado, además de como ideología, como conjunto de relaciones jerárquicas que crean interdependencia y solidaridad interclasista entre hombres y posibilita la dominación a las mujeres (1979). Hartmann (1979) se posiciona crítica con los teóricos marxistas que han rehusado del feminismo al considerarlo un movimiento secundario y periférico al marxismo y la lucha de clases y cree necesaria la existencia de un teoría dual capaz de ligar e interpretar las leyes de funcionamiento interno de ambos sistemas -capitalista y patriarcal-. Para contextualizar estos divorcios entre feminismo y marxismo es necesario entender que, para estas autoras, en la absorción del feminismo en la lucha de clases estaban quedando inadvertidas las limitaciones del marxismo con respecto al análisis del sexismo.

Si bien, citando a la teórica feminista marxista Cinzia Arruzza, las consecuencias políticas de la falta de crítica de las relaciones de clase en ciertos feminismos, hacen difícil poder analizar cómo “distintas claves de opresión como la clase o la raza, influyen tanto en las formas de opresión como en los procesos de subjetivación de las mujeres” (Arruzza 2015: 136). Fefa Vila condensa las aportaciones de Nancy Fraser sobre las luchas por el reconocimiento, que profundizan en el concepto de diferencia entre mujeres. La autora cree que estas luchas tienen en nuestro país un fuerte sesgo social y defiende “un reconocimiento económico y político, además de cultural o puramente identitario” (Vila 2018: 25). En palabras de Fefa Vila, si pensamos en los procesos de institucionalización de las llamadas políticas de igualdad o de género en marcos burocráticos podemos criticar que

“han resultado inefectivas o muy limitadoras cuando es necesario actuar sobre la estructura social y remover los principales problemas que afectan a ciertas mujeres” (2018: 19).

La invisibilización de las condiciones de explotación de las mujeres en las fábricas por parte de las instituciones feministas de Extremadura, como el Instituto de la Mujer o las Concejalías de Igualdad, son un claro ejemplo de la ineficacia de esta institucionalización feminista “ciega a la clase”. No neutralmente ciega, sino intencionadamente elitizada. Desde lo que Paula Varela ha denominado las demandas de un “feminismo corporativo” centrado en la idea de “empoderamiento de las mujeres” con predominancia de una mirada liberal (2019: 18).

Para entender la mirada interseccional, Arruzza enfatiza en la interacción entre género, clase y raza, no como suma de opresiones, poniendo el acento en las subjetividades, al no poder considerar a las mujeres como “un sujeto homogéneo que experimenta como primaria la opresión de género” (2015: 156). Abrazar una mirada feminista interseccional⁴ significa afrontar la intersección que el género tiene con la clase y/o la raza, la intersección de condiciones económicas y opresiones culturales e ideológicas (Arruzza 2015). Patricia Hill Collins interrelaciona la naturaleza de la raza, la clase y el género como estructuradoras de la dimensión simbólica de la opresión; y se pregunta sobre cómo conceptualizar la clase, la raza y el género como nuevas categorías de análisis en sus conexiones, teniendo en cuenta que “estas diferencias de poder, ya sean estructuradas a lo largo de ejes de raza, clase, género, edad u orientación sexual, enmarcan nuestras relaciones” (Hill Collins 1993: 30).

En mi trabajo de investigación denominé “la orfandad de la clase” al sentimiento de que mi yo feminista e investigador se construía ajeno a la clase social, incluso cuando yo misma vengo de una familia obrera. Yo, analfabeta de tercera generación, condenada, de alguna manera, a olvidar de dónde vengo y de dónde se extrae el conocimiento que, durante generaciones, las mujeres de mi familia y yo no obtuvimos de los libros. También ciega al camino de resistencias construido de entre los surcos de la tierra por el que desafiamos al peso que ejercen los orígenes en el destino.

4 La interseccionalidad es un término teorizado por primera vez por la teórica feminista negra Kimberlé Crenshaw (1989), en su artículo “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics”, University of Chicago.

Tomar conciencia y cambiar la mirada

Al fin mi conciencia de clase y feminista se iba construyendo, a falta de referentes y genealogía, en una institución, la Universidad, que percibo aburguesada y elitista. Dos episodios o hitos (del Valle 1995) fueron motores emocionales y marcaron mi mirada. Del Valle define hitos como “aquellas decisiones, vivencias, que al recordarlas se constituyen en una referencia significativa; bien cuando se produjo o a posteriori con la reflexión y el recuerdo” (1997: 62). Uno, fue mi experiencia como alumna en la Universidad de Utrecht, en un contexto aún más elitista donde me tenía que expresar, leer y escribir en inglés y donde la clase social permeó mi experiencia. Recuerdo mis sentimientos encontrados entre la vergüenza de ser parte y la presión de sentirme afortunada. Cómo, si no gracias a una beca de movilidad, iba a estar yo en un lugar como ese. De ninguna manera. Reflexioné mucho sobre cuánto influía la clase social y el género en el complejo de inferioridad que sentía; sobre las dinámicas de poder que se producían en el aula. A veces, fantaseaba desde mis adentros con tomar la palabra. Pero, al final, solía callar. Me abstenia de mostrar avergonzada que mi inglés no era tan bueno, que yo no era tan buena, que no sabía tanto, que no estaba tan bien formada. Me planteaba si lo que pasaba era que simplemente no pertenecía a ese lugar ni a la Academia.

El otro hito fue la experiencia marcada por el agobio y la frustración de no saber si podría pagar la matrícula porque ésta había subido considerablemente respecto al año anterior aún siendo becaria del Ministerio. Durante el tiempo de incertidumbre sobre si iba a recibir o no la ayuda por parte del Máster, aunque finalmente la obtuve, sentí un agobio y una rabia tremendos. Pero sobre todo dejé de verme igual a mis compañeras para verme y verlas heterogéneas y diversas, con nuestros privilegios y opresiones fluidamente diferentes. Sin duda, para mí cobraba mucha importancia que el dinero para afrontar el pago fuera el ahorrado explotando mi cuerpo, mis manos, piernas y espalda, ahora que se sabe joven y útil para explotarlo.

Reflexionar sobre esta interseccionalidad me llevó a verme a mí misma en otros contextos donde era yo la que me había sentido privilegiada. “No me llaméis gringa que soy de Extremadura”, le repetía a mis compañeras peruanas cuando hice en Perú las prácticas de la carrera. Era la primera vez que me sentía en tal evidente situación de privilegio por mi blanquitud

y procedencia europea. Este proceso de reflexión me sirvió para entender mejor mi propio entorno, la Extremadura rural en el seno de una familia obrera; citando a Anzaldúa, me empecé a enorgullecer de reconocermme como “una tortuga que allá donde va lleva su hogar en su espalda” (Anzaldúa 1987: 71).

Al unir todas las piezas, comencé a hacerme preguntas: ¿es la Academia intrínsecamente de clase media? ¿Existe en ella un sesgo de clase media? ¿Existe pero se representa como neutral? ¿Me equipara mi género en derechos y oportunidades -o en la falta de ellos- a mis compañeras de clase media? Si es así, ¿el lugar desde el que las feministas producen teoría desde la Academia, en posiciones de privilegio de clase, determina la escasa atención a la discriminación que sufren las mujeres pobres o de clase obrera? Todos estos interrogantes me llevaron a fijarme en las experiencias de clase y género, reflexionar sobre el papel de las emociones en la construcción de subjetividades y, siguiendo a Ahmed (2013), politizar emociones, en concreto la vergüenza, el dolor, el miedo y la rabia.

Politizar la vergüenza

La casa de mi mejor amiga de la infancia era de revista de diseño de interiores y siempre estaba perfectamente acondicionada. Los aparatos tecnológicos se actualizaban al ritmo del mercado y mi amiga era socia de un club social privado. La mía era un piso de 70 metros cuadrados, viejo, con humedades, un lugar donde en invierno te sale vaho de la boca y no puedes salir del espacio de socialización en torno al brasero. Debías estar en ropa interior y frente al ventilador en verano, o en su defecto, tirada en el suelo jugando con el ruido que hace tu cuerpo cuando se queda adherido por el sudor. Los aparatos electrónicos de actualidad nunca llegaban a tiempo y mi madre repudiaba este club social “vaya panda de pijos elitistas”. Siempre estábamos juntas, una en casa de la otra. Pero era más bien siempre en la casa de una, en casa de ella, la de revista. A mí me daba una vergüenza terrible mi casa y que ella viniera a ella. Me daba mucha vergüenza que mi padre pudiera abrir la boca y decir, a voces, alguna incorrección gramatical del tipo “sos creéis que...”. Tengo encapsuladas imágenes como la vergüenza que me daba que se viera la bombona del brasero en una

esquina del salón. Otras de cómo intentaba redecorar mi casa, que conservaba desde hace décadas los mismos objetos que reflejaban lo poco que a mi madre le importaban estas cosas. Pero daba igual, a pesar de mis intentos como diseñadora de interiores, mi casa nunca se parecía a la suya, ni a la de aquellas revistas, hiciera lo que hiciera. Mi amiga me corregía de niña mis malos modales. Yo luego se los corregía a mi madre, mi padre y mi hermano. Nada de esa manía de poner artículo delante de nombre propio; nada de la María, la Pepa o la Juana. Tampoco aquello de acabar las palabras con -ío, -ao cuando en realidad se escribían -ido, -ado; como extremeñas era un esfuerzo enorme. Cuando llegaba a mi casa corregía a mi madre y a mi padre, pero sobre todo a él. No se dice -sos, es -os. No se come con la boca abierta. Cuando iba con mi amiga al mencionado club social, ignorábamos a las niñas/os más repelentes que me señalaban por no ser socia de aquel lugar. Las odiaba a todas profundamente, pero también a mí por no pertenecer a ese exclusivo lugar. Recuerdo mi infancia cargada de episodios de mis intentos por esconder la clase social de la que provenía por vergüenza a ser descubierta.

Me pregunto qué tienen estas vergüenzas para no haber compartido estos recuerdos con mi hermano hasta la realización de mi trabajo de fin de máster. Qué hace que, tras desenterrarlas y comunicarlas a alguien tan cercano tantos años después, la respuesta que reciba sea “ya lo sabía, yo también lo he sentido” y que a mí no me sorprendiera tal respuesta. Yo también lo sabía. Ambxs hemos estado durante años viviendo bajo el mismo techo, en la misma familia, sintiendo por ello vergüenzas, sin compartirlas. En las entrevistas que llevé a cabo para el trabajo de fin de máster que cito anteriormente, quise compartir con las mujeres entrevistadas mis vergüenzas por ser de clase obrera. Asia, Sara y Lucía se identificaron conmigo, tampoco nunca lo habían compartido con nadie. De esta forma el recuerdo de nuestras vergüenzas construía memoria colectiva.

Durante mi entrevista con Asia, ella habla de los recuerdos de su infancia cuando su barrio le gustaba mucho, pero de cómo en su adolescencia, cuando su grupo de amigas se amplía fuera del barrio, comenzó a sentir vergüenza. Vergüenza de vivir en una vivienda social de protección oficial, de que su padre estuviera en situación de desempleo, de que su madre y padre no pudieran pagarle tantos regalos como a sus amigas, ni comprar tantas cosas. No sentía lo mismo con amigas que ella sabía que eran de orígenes humildes. Que yo también le cuente las mías hace rescatar de su recuerdo otros episodios marcados por la vergüenza. Se ríe con cariño

de mis intentos de ser “decoradora de interiores”, porque ella también lo intentaba cuando su novio venía a su casa.

En otra entrevista, en este caso con Lucía, ella también rememora la vergüenza que le daba que una de sus mejores amigas de la infancia encontrara desperfectos en su casa, porque la suya siempre estaba perfecta. Lucía proviene de una familia de jornaleros, trabajadora en campo por cuenta ajena y me relata cómo antes de que su amiga llegara se ponía a limpiar con esmero, las cenizas del brasero. Estas cenizas simbolizaban la frontera entre clases sociales, aun siendo muy común su uso en la Extremadura rural. De niña, al compararse con su amiga, repetidas veces se enfadaba con su madre y le preguntaba si eran pobres. No dejo de pensar cómo performamos la vergüenza para desdibujar y ocultar nuestros orígenes. Hacíamos todo lo que estuviera en nuestra mano para que nuestra casa se pareciera a la de nuestras amigas de clase media, para que se pareciera a las que tanto salen en las revistas y las series de televisión.

A pesar de ello, tanto yo como las mujeres con las que he conversado para la realización de esta investigación, nos enorgullecemos de nuestros orígenes. Es como si las vergüenzas hubieran transmutado en orgullos. Compartimos algunos valores, especialmente la humildad, a la que hemos apelado en diferentes momentos de nuestras vidas. Parece un relato aprendido porque tiene demasiadas similitudes. Yo lo escribía como punto de partida fundamental en mi autobiografía: “soy una persona humilde que conozco desde muy joven mis orígenes”. “A mis hijos, si los tengo, les voy a enseñar a ser humildes, a saber lo que cuestan las cosas” me he dicho a mí misma en repetidas ocasiones. Lucía me dice que su madre y su padre han estado toda la vida explotados y que no quiere esa vida para sus hijos, pero sí quiere enseñarles que el trabajo cuesta y que sepan lo que ha sufrido para obtener dinero. Ella está orgullosa de haber salido adelante por sus propios medios, de ser una persona muy trabajadora. Destaca, como enseñanza vital tras su experiencia en la fábrica, el deber de ser humilde y valorar a las personas y respetarlas por el simple hecho de serlo. Es también lo que siempre le había enseñado su abuela.

Asia y Sara, me han dicho lo mismo repetidas ocasiones. Asia ve actualmente la vergüenza de ser pobre transformada en enorgullecimiento por sus orígenes y los valores que le han inculcado: saber lo que cuesta el dinero, ser una persona trabajadora... “eso se nota” dice. El orgullo de haber conseguido llegar a donde se ha propuesto fruto de su enorme esfuerzo es un hecho muy notorio de su historia de vida. Lucía, está orgullosa de saber

que nadie vale menos que nadie y le da mucha importancia al hecho de tenerlo siempre presente. Sara se siente orgullosa de haber cumplido parte de sus sueños a pesar de haberlo tenido difícil, porque nada le ha venido dado. Por ejemplo, se siente orgullosa de no obligarse a sí misma a ir a la fábrica este verano porque, dice, haber luchado mucho para tener otras opciones.

Yo me pregunto cómo performamos nuestro orgullo para construir nuestro relato mitificado de mujer trabajadora y rural que fruto de su gran esfuerzo, trabajo y sacrificio consigue cumplir sus sueños. Tantas horas explotadas, pero nos sentimos orgullosas de ser capaces de todo: nadar contra la adversidad, trabajar 15 horas seguidas todos los días si es necesario, ascender socialmente, conseguir no tener dolor, hablar como hablan las académicas, tener una carrera, tener estudios, aprender idiomas, conseguir tener derechos, ver mundo, no tener que volver al pueblo. Tantas horas explotadas y en las fábricas siguen las explotadas, las otras, igual de explotadas, las mujeres trabajadoras en fábricas; ¿existe tal sujeto colectivo, cuando nosotras mismas no queremos ser, nos negamos a serlo?

Politizar el dolor

Trabajar en la fábrica duele. Duele saberse sin derechos. Duele el cuerpo. Duelen las piernas de tantas horas en la misma posición, duelen los brazos de movimientos tan repetitivos, duele la espalda, duelen los pies, duelen las manos si no las llevas protegidas tras limpiar con productos químicos la cinta, porque hay sitios donde tienes que llevar tú misma los guantes. Te duele el cuerpo desde que te levantas. Lucía en tantos años ha presenciado muchos dolores y quejíos. “A mí me dolía desde la cabeza hasta la punta de los pies”, me dice, pero lo que peor llevaba era el dolor de las piernas. Ella misma tenía que comprarse medias de compresión para poder reducir el dolor. En la fábrica el único equipo que te dan es una bata y un gorro, que si pierdes debes pagar.

Me cuenta Lucía que las pastillas van y vienen de compañera a compañera. Para resistir en la fábrica no faltan los antiinflamatorios, analgésicos y relajantes musculares; automedicarse es algo completamente normalizado. Lucía tiene marcada la frase que una mujer le dijo en una campaña. Esta

tenía dolores de espalda regulares y siempre le pedía no cambiar de posición; recientemente la habían operado de la espalda pero tenía que seguir trabajando. Un día, en uno de los descansos del turno de noche, Lucía vio como esta compañera se bebía un gran vaso de café con dos orfidales. Impactada, le preguntó por qué hacía eso y la respuesta de la trabajadora fue la siguiente: “no te preocupes, si ya no me hace nada, esto es sólo para no llorar”. Hay turnos en los que yo prefería que solo la máquina de fichar fuera la única capaz de llevar la cuenta, porque pensar en las horas que llevaba envasando en el mismo metro cuadrado me hacía llorar. En palabras de Asia, aunque las condiciones laborales eran lamentables, había mujeres de más de cincuenta que echaban horas “como jabatas sin rechistar”. Para ella, en cambio, esta experiencia fue agónica y cuenta que el dolor se unía con un sentimiento constante de tristeza, irritabilidad, ansiedad, dolores de cabeza y de estómago.

Asia presenció en la fábrica mareos de compañeras cuya solución era sacarlas un rato a tomar el aire a que se les pasara y volver a trabajar lo antes posible. Lucía relata que en la fábrica si te das de baja, seguramente te echan. Ella misma, durante su jornada laboral, se accidentó clavándose un hierro en una nalga por lo que necesitó puntos. Al día siguiente y en contra de la opinión del médico, fue dolorida a trabajar. No podía permitirse que la echaran. Ella nunca se había quejado en la fábrica, pero cuando no podía contener su dolor, iba al baño a llorar. Así fue hasta que, diez años después, explotó y comunicó su renuncia.

Politizar el miedo

El miedo a las represalias de las trabajadoras es tan beneficioso para los dueños de las fábricas que permite que en estas se incumplan sistemáticamente las legislaciones laborales vigentes. La manifestación de estos incumplimientos es fundamental para entender esta emoción encarnada. Lucía, llevaba mucho tiempo queriendo dejar su trabajo en la fábrica pero el miedo condicionaba sus decisiones. Miedo a dejarlo y no poder encontrar otra cosa y, durante mucho tiempo, permaneció también por el miedo a decepcionar a su padre y madre. A pesar de su malestar se autoconvencía de que era lo que tenía que hacer. A Lucía la habían marcado las historias

de su madre, que de joven también trabajó en las fábricas y cuenta que en ese entonces era mucho peor. ¿Cómo sería?, se pregunta ahora. Rescata una anécdota que le contó su madre cuando se enteró de la muerte de Franco en el autobús que le llevaba de su pueblo a la fábrica. Nadie dijo nada, tenían tanto miedo, que nadie abrió ni la boca. “Ahí sí que era duro trabajar en las fábricas, no ahora” le ha dicho numerosas veces su madre. Y yo me pregunto, ¿qué queda en nosotras de ese miedo heredado y transmitido? El miedo contenido en el silencio forzoso y lleno de rabia. Una noche, Asia había salido a las 1 a. m. de la madrugada tras, exactamente 15 horas trabajando, y le preguntó a su encargada cómo iba a hacer para volver el día siguiente; no se olvida de la respuesta recibida: “esto es lo que hay”. Recuerda la constante amenaza de “quién se vaya/no venga que se atenga a las consecuencias”.

Las amenazas y el control son constantes para instaurar el miedo. Las encargadas, aún igual de explotadas, tienen un rol sustancial en esta política de miedo. Asia recuerda que un domingo algunas trabajadoras le llevaron churros al jefe como pleitesía, porque el día anterior la encargada había entonado el ya citado “quién se vaya/no venga que se atenga a las consecuencias”. Desde esta política del miedo el maltrato a las trabajadoras en las fábricas está normalizado. Las faltas de respeto por parte de las encargadas y jefes a las envasadoras, así como hablarles a gritos, están a la orden del día. Para Asia esto era de lo más humillante: “tener que trabajar durante jornadas de más de doce horas bajo los gritos y las amenazas del señor”. Para ella, esta fábrica “se rige por un estado de servilismo al más puro estilo medieval; sólo faltaba que el señor además ejerciera sobre nosotras el derecho de pernada”.

Como evidencia de este maltrato, para ir al baño en la fábrica tienes que pedir turno a la encargada, que va apuntando por orden a las mujeres que han pedido ir. Da igual que tengas la menstruación en ese momento o que no te aguantes. Tienes que esperar y saber que puedes pedir ir al baño lo mínimo posible para no enfadar a las encargadas. Para beber lo mismo, no tienes agua a tu disposición y depende de tu encargada que puedas beber. A Lucía como encargada la han amonestado por llenar las botellas de agua de las trabajadoras. Ella también cuenta que en la fábrica, los hombres eran mejor tratados que las mujeres en este sentido: “la mujer es un número, el hombre es el hombre”, pues podían ir al baño sin pedir

permiso. Además, como eran hombres la mayoría de los que ocupaban los puestos de paletizado⁵, cobraban más por ello.

Una envasadora de cinta tiene un margen de movimiento muy reducido: parada y de pie. Tu capacidad visual como envasadora no es más que, de reojo a las compañeras de enfrente o al lado o con disimulo a la encargada de tu cinta. Nunca hacia arriba. Arriba estaba la garita. En la garita, arriba de la nave donde yo trabajé, se encontraba la encargada principal que observante velaba por el buen desempeño de las encargadas de menor rango, de las envasadoras, de los hombres que apilaban o vaciaban las cubetas o los carretilleros que transportaban las filas de cajas ya apiladas.

A todo ello se unen las condiciones de precariedad del régimen agrario mediante el que la empresa tiene derecho a dar de baja o de alta a las empleadas según necesidades de producción. Sin duda esto se materializa en los abusos de los empresarios, que utilizan esta flexibilidad para acallar y reprimir posibles quejas y amenazar con el despido si tienes una baja por enfermedad o accidente. Además, el trabajo en la fábrica tiene la particularidad de ser temporal y por campañas. La gran mayoría de los puestos son exclusivos de la campaña de verano. A medida que se van recolectando las frutas, la necesidad de mano de obra escasea y entonces comienza en la fábrica una etapa en la que las trabajadoras saben que en cualquier momento pueden llamarlas para advertirles del fin de la necesidad de su mano de obra. Los dueños juegan con el miedo y la incertidumbre para generar entre las trabajadoras un estado de competitividad continua y un espacio donde la queja es igual a perder del empleo. “Como tú hay cien en la puerta” es una frase que Lucía ha escuchado en la fábrica numerosas veces.

Lo que relato no puede entenderse separado de la discriminación de género. Se dice que a las mujeres se les asignan los trabajos más fáciles, por lo que no deben quejarse. El puesto feminizado por excelencia de toda la cadena de producción hortofrutícola es el de envasadora, ni yo ni ninguna de las mujeres entrevistadas recordamos a ningún compañero varón en tal puesto de trabajo. En la fábrica solo se prohíbe hablar a las mujeres envasadoras; los hombres que paletizan, sin embargo, tienen permitido hablar. Hay mujeres en la fábrica que trabajan, en el sentido más feminista del concepto trabajo, en condiciones de esclavitud porque no olvido que

5 Los puestos de paletizado son aquellos donde se almacenan y embalan los palés cargados con cajas de fruta para su posterior distribución y venta.

además son las que se ocupan del trabajo doméstico y de cuidado en sus hogares. Tras 12 horas en promedio en la fábrica, se encargan de que sus maridos tengan la comida hecha, de que sus hijos e hijas y/o madres y padres estén cuidadxs y sus hogares limpios y provistos de todo lo necesario para su reproducción. El tiempo de ocio es impensable en este régimen. Lucía me cuenta que una vez al año hacen una fiesta en la fábrica y que a cierta hora solo se quedan las mujeres jóvenes sin cargas familiares, a las demás las esperan los maridos, tampoco está permitido retrasarse en la llegada puntual a sus hogares. Ella se acuerda mucho de las conversaciones de sus compañeras casadas y/o con hijxs, cuando contaban cómo se organizaban para tenerlo todo preparado en sus casas tras las largas jornadas en la fábrica.

La vigilancia de tu cuerpo, de tus movimientos, es tan brutal que se reprime todo tipo de relación entre las mujeres. Lucía me cuenta que en una ocasión trabajó con dos mujeres que eran pareja. En cuanto los superiores lo supieron las pusieron en turnos diferentes y les hicieron la vida imposible. Dado que no podían reclamar sus derechos me cuenta que una de ellas acabó dejando la fábrica por las represiones y humillaciones que sufrió.

El miedo a represalias es un miedo siempre presente, es incesante y se plasma en numerosas conversaciones en los corrillos durante los descansos. El miedo, a través de la narración de nuestras experiencias, ha viajado desde el silencio forzado hasta la materialización de estas líneas. El detonante de este viaje es la rabia.

Escribir desde la rabia para potenciar estrategias políticas

Cuando pienso en el campo extremeño, aún testigo de muertes por inso-lación de sus propios trabajadores y en los empleos de regadío, me lleno de rabia y me hago millones de preguntas. Me pregunto cuántos veranos a 40 grados nos quedan para que se derrame todo el sudor de nuestrxs trabajadorxs extremeñxs; cuántas personas hay en Extremadura trabajando sin derechos; cuánto tiempo más vamos a seguir permitiendo que lxs escasxs dueñxs de las tierras extremeñas, muchxs desde tiempos remotos, sigan explotando con total impunidad a nuestras familias ilegalmente;

cuánto tiempo más de servilismo, de fe ciega con gesto de quitarse la gorra incluida; cuánto tiempo más seguiremos sin pensarnos y sabernos hijxs de esta clase aún esclava; cuánto tiempo seguiremos teniendo miedo a que al año siguiente llegue la temporada del campo y ninguna empresa nos ponga en su cuadrilla de explotadxs; cuántos, buscando a enemigos, olvidaron que para alcanzar respuestas hay que apuntar hacia arriba; a cuántxs explotadxs se les han llamado “los migrantes que vienen a robarnos”; cuántas preguntas me haría si fuera mi padre quién trabajando muriera.

La rabia por la total impunidad de la que disfrutaban los dueños de estas empresas me ha acompañado desde que tengo consciencia como trabajadora. Es una rabia contenida, que sólo llega a la maledicencia en los corros de amigas. Asia reconoce que “a pesar de que como mujer nacida y criada en el sistema patriarcal estoy acostumbrada a agachar la cabeza, no pude con esto”; y continúa: “el nivel de trato tan inhumano sobrepasó mis límites”. Movida por la rabia se llegó a informar de cómo denunciar las condiciones de explotación de la segunda fábrica hortofrutícola donde había trabajado pero al final, la detuvo el miedo a las represalias que pudieran recaer sobre su familia. Mientras hablábamos, Asia fantasea con quemar la fábrica, pero ambas sabemos que nunca lo hará.

La rabia por observar cómo se ignoran y dan la espalda a los problemas de las trabajadoras más humildes, precarias y vulnerables desde instituciones que se presuponen feministas me ha acompañado durante mis dos años en el Máster de Estudios de Género. Es una rabia contenida, llena de impotencia, que me ha impulsado a escribir lo que escribo. ¿Es que nadie fija su atención en el trabajo altamente feminizado en las fábricas hortofrutícolas? ¿Es que nadie sabe de la explotación, de la falta de derechos, de las durísimas jornadas laborales de estas mujeres? Movida por la rabia he decidido escribir sobre lo aquí expuesto, y con ello, aunque dolorosos, desempolvar mis recuerdos acallados por la vergüenza y el miedo. Movidas también por la rabia, las mujeres con las que he conversado para la realización de mi trabajo de investigación me han compartido sus experiencias y han desafiado sus miedos al salir de sus silencios. La rabia atraviesa todos los relatos, porque de la rabia nace el deseo de denuncia que este espacio nos concede; esta es desencadenante y motor, por lo tanto, de estrategias políticas.

Habitando mi autoetnografía comprendí que mi propia vida y mis recuerdos tienen valor etnográfico y feminista, que mi voz es un espacio privilegiado desde el que visibilizar las condiciones de explotación en las

que, como he narrado, se encuentran las mujeres envasadoras hortofrutícolas en Extremadura. A través de la escritura y desde lo emocional, somático, políticamente situado y vulnerable, satisfice la obligación moral, personal y política de rescatar mis recuerdos y hablar desde la Academia, un espacio privilegiado, de la clase y la ruralidad además del género. La escritura misma me llevó a ser consciente del poder de politizar las experiencias. En esta línea, el proceso autoetnográfico en sí me aportó los primeros pasos intelectuales y políticos de reivindicación de un feminismo interseccional y crítico. Aun con ello soy consciente de que en este trabajo hay voces ausentes, las de las mujeres inmigrantes que trabajan en estas fábricas. Las pensé desde el inicio de mi trabajo pero no conseguí contar con sus voces y no hubiera tenido sentido hablar *por* ellas. Sé por mi experiencia que en las fábricas trabajan mujeres de distintas nacionalidades, especialmente, de países de Latinoamérica y del este de Europa. Contacté utilizando todos los medios a mi alcance con mujeres migrantes trabajadoras en estas fábricas, pero nadie quiso hablar conmigo. No sé si por miedo o por desconfianza hacia mí. Tanto Asia, Sara, Lucía como yo somos mujeres nacidas en Extremadura, jóvenes, blancas, sin discapacidad, sin cargas familiares. Escribir para que el cuerpo no duela es también un privilegio negado a otras muchas voces.

Siguiendo a Haraway (1988), la experiencia compartida con mujeres en una fábrica de envasado puede ser reconstruida, recordada y rearticulada por nosotras mismas pero el resultante nunca será neutral sino una construcción intencional, situada y poderosa. Entender mi experiencia, mi contexto y analizar mi propia subjetividad de género y de clase con la de mis compañeras, nos ha permitido despojar nuestras voces de los silencios sobre una realidad que tiene, por injusta, que cambiar. Tenemos una memoria emocional, encarnada y colectiva que necesita ser restituida colectivamente para posibilitar luchas conjuntas por nuestros derechos - derechos vulnerados sistemáticamente-. Escribo precisamente del contexto de mi imposibilidad y la de Asia, Sara y Lucía para identificarnos colectivamente desde nuestras subjetividades de género y clase, lo que sin duda tiene efecto sobre las posibilidades colectivas para defender nuestros derechos como mujeres trabajadoras.

Reflexionar sobre la política cultural de las emociones, sobre el papel y potencialidad de estas en nuestras subjetividades significó comprender las emociones en clave de género y clase. Gracias a desentrañar estas emociones en cuanto a su conexión con la desigualdad, la injusticia y la

transformación social feminista, siguiendo a Ahmed, entendí estas como «*motores emocionales de cambio*». Me planteo ahora si nuestras emociones sanan al compartirlas; si nuestras experiencias se vuelven poderosas al ser parte de una experiencia colectiva y, especialmente, al abandonar el recuerdo individual. Creo que el hecho en sí de reflexionar y darle voz e importancia a esta memoria emocional, encarnada y colectiva es político en sí mismo.

Expropiar estas emociones del silencio individual, para que se hicieran parte de una voz y una memoria colectiva fue también sanador para nosotras y sobre todo, significó un espacio de denuncia de desigualdades de clase y género en el contexto rural y agrícola. La rabia ha impulsado nuestro deseo de denuncia y de cambio, por eso me gustaría que nuestros dolores, nuestros miedos, nuestras vergüenzas y nuestros orgullos sirvan, no sólo para producir conocimiento feminista, sino para transformar esta realidad. Quiero pensar que desentrañar las emociones desde una perspectiva feminista e interseccional y en espacios de vínculos compartidos puede funcionar para propiciar acciones colectivas de cambio.

Bibliografía

- Ahmed, Sara. 2014. *La política cultural de las emociones*. México DF: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Alcázar-Campos, Ana. 2014. «Siendo una más. Trabajo de campo e intimidad». *Revista de Estudios Sociales* 49: 59–71.
- Alonso, María. 2017. «Miedos y vergüenzas en la investigación científica». *Zona Franca. Revista del Centro de estudios Interdisciplinario sobre las Mujeres, y de la Maestría poder y sociedad desde la problemática de Género* 25: 200–228.
- Anzaldúa, Gloria. 1987. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Arruzza, Cinzia. 2015. *Las sin parte: matrimonios y divorcios entre feminismo y marxismo*. Barcelona: Editorial Sylone.
- Butler, Judith. 1990. *El género en disputa: feminismo y la subversión de la identidad*. Londres: Routledge.

- Butler, Judith. 2002. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Barcelona: Paidós.
- Crenshaw, Kimberlé. 1989. *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*. Chicago: University of Chicago.
- Delphy, Christine. 1977. *The Main Enemy: A Materialist Analysis of Women's Oppression*. London: Women's Research and Resources Centre Publications.
- Del Valle, Teresa. 1995. «Metodología para la elaboración de la autobiografía», en Álvarez Munárriz L. y Fina Antón Hurtado (eds.), *Identidad y pluriculturalidad en un mundo globalizado*: 241–256. Murcia: Editorial Godoy.
- Del Valle, Teresa. 1997. La memoria del cuerpo. *Arenal: Revista de historia de mujeres* 4(1): 59–74.
- Esteban, Mari Luz. 2004. «Antropología encarnada. Antropología desde una misma». *Papeles del CEIC, International Journal on Collective Identity Research* 12: 1–21.
- Esteban, Mari Luz. 2015. «La reformulación de la política, el activismo y la etnografía. Esbozo de una antropología somática y vulnerable». *Ankulegi. Revista de Antropología Social* 19: 75–93.
- Esteban, Mari Luz y Díaz Mintegui, Carmen. 1999. *Antropología feminista: Desafíos teóricos y metodológicos*. Donostia: Ankulegi Antropología Elkartea.
- Espinosa-Spínola, María. 2010. «Mi banda, mi hogar»: Resignificando la infancia a partir de los niños y niñas de la calle de la Ciudad de México. Tesis Doctoral. Universidad de Granada.
- Gregorio Gil, Carmen. 2006. «Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: Representación y relaciones de poder». *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana* 1.(1): 22–39.
- Gregorio Gil, Carmen. 2017. «Etnografiar las migraciones 'Sur'-'Norte': la inscripción en nuestros cuerpos de representaciones de género, raza y nación». *EMPIRIA. Revista de Metodología de las Ciencias Sociales* 37:19–39.
- Haraway, Donna. 1988. *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Madrid: Cátedra Feminismos.
- Hartmann, Heidi. 1979. «The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a more Progressive Union». *Capital & Class* 3(2): 1–33.

- Harding, Sandra. 1992. «Rethinking standpoint epistemology: What is “strong objectivity”?». *The Centennial Review* 36(3): 437–470.
- Hernández García, Jone Miren. 1999. «Auto/biografía. Auto/etnografía. Auto/retrato». *Ankulegi: gizarte antropologia aldizkaria=Revista de Antropología Social*: 53–62.
- Hill Collins, Patricia. 1993. «Toward a New Vision: Race, Class, and Gender as Categories of Analysis and Connection». *Race, Sex, and Class* 1: 25–45.
- Okely, Judit. 1992. «Anthropology and Autobiography: Participatory Experience and Embodied Knowledge», in Judith Okely and Helen Callaway (eds.), *Anthropology and Autobiography*: 1–28. London: Routledge.
- Rich, Adrienne. 2003. «Notes Towards a Politics of Location», in Reina Lewis y Sara Mills (eds.), *Feminist Postcolonial Theory: A Reader*: 29–42. Londres: Routledge.
- Scott, Joan. 1991. «The evidence of experience». *Critical inquiry* 17(4): 773–797.
- Varela, Paula. 2019. «¿Existe un feminismo socialista en la actualidad? Apuntes sobre el movimiento de mujeres, la clase trabajadora y el marxismo hoy». *Revista THEOMAI, Estudios críticos sobre Sociedad y Desarrollo* 39: 4–10.
- Vila, Fefa. 2018. «Feminismo “tour de force”», en Nuria Alabao (coord.), *Un feminismo del 99%*: 15–32. España: Lengua de Trapo.
- Wittig, Monique. 1993. «One is not born a woman», in Henry Ablove et al. (eds.), *The Lesbian and Gay Studies Reader*: 103–109. London: Routledge.

III Coescritura. Etnografías colaborativas y activistas

Cristina García López

Investigar en espacios propios: afectos y vulnerabilidades en la investigación feminista

En este texto, pretendo traer algunas de las tensiones y contradicciones con las que me he ido enfrentando en mi trabajo de campo etnográfico que toman relación con la sutil frontera entre mi papel como activista y como investigadora.

El trabajo de campo al que me referiré, se inscribe en mi proceso de desarrollo de una tesis doctoral en el programa en Estudios de las Mujeres, Discursos y Prácticas de Género, en la Universidad de Granada¹ que titulé *Transfeminismo y Antiespecismo: nuevos retos, alianzas y epistemologías desde la antropología feminista*. Con mi investigación me había propuesto etnografiar el emergente diálogo entre los movimientos y teorías transfeministas y antiespecistas, y recoger los nuevos debates y aportaciones que están calando a nivel teórico, político y cotidiano en el feminismo.

Hace ocho años tomé la decisión de incorporar a mis políticas de vida el veganismo². A lo largo de este proceso, he ido comprendiendo que no sólo ha supuesto un cambio en mi estilo de vida, en mis ritmos, tiempos y espacios que habito, sino que ha venido a significar el comienzo de toda una revulsión de ideas sobre lo humano y lo no humano, las especies, el bienestar y, sobre todo, la lucha feminista.

Esta decisión, que en principio tomé por pura sensibilidad y responsabilidad tras conocer cómo los animales son explotados en diferentes industrias para consumo humano, fue progresivamente conectándose con

-
- 1 Me gustaría agradecer aquí a Carmen Gregorio Gil, mi directora de tesis, pues mi trabajo se nutre en gran medida de sus importantes contribuciones en el marco de la metodología feminista. Este texto, y en realidad todo mi proceso investigador, han sido posible gracias al constante apoyo y su trabajo como guía y referente.
 - 2 El veganismo es una posición ética que consiste en el rechazo al uso de los animales. Implica el abandono del consumo de cualquier producto que pueda contener sustancias de origen animal, o cuyo desarrollo pueda estar vinculado al uso, explotación o experimentación animal.

mis políticas de vida hasta darme cuenta de que en mi concepción del feminismo, el antiespecismo³ estaba totalmente incrustado. “La carne es la tanato-política hecha comida”⁴ me dijo mi compañera Marga citando a Wanda Rzoncinsky, activista lesbiana y vegana argentina, y me hizo pensar en las posibles articulaciones entre la lucha antiespecista y feminista: ¿Sería la *especie* otra categoría a tener en cuenta en la perspectiva interseccional desde la que miramos las feministas?, ¿son los animales no humanos alteridades significativas que importan⁵?, ¿por qué el antiespecismo está permeando en el discurso transfeminista⁶?, ¿qué le pasa al feminismo cuando se problematiza la dicotomía humano-no humano?, ¿tiene siquiera sentido repensar sobre subjetividades que no son humanas desde la antropología social?

Estas son las preguntas desde las que empecé a acercarme a los movimientos feministas antiespecistas. Primero desde revisiones bibliográficas: accediendo a fanzines, libros, webs, y más tarde, aproximándome, participando e incluso organizando iniciativas. Poco a poco, empecé a ser parte activa de estos movimientos.

Mis anclajes metodológicos se han nutrido de manera central de la **antropología feminista y activista**, pues en su marco encuentro

3 Ya que el concepto antiespecismo está formulado en negativo (anti), es necesario que nos fijemos aquí en el término especismo. El especismo es la discriminación de aquellos que no son miembros de una cierta especie o especies. Es decir, el favorecimiento injustificado de aquellos que pertenecen a una cierta especie o especies (Horta 2008). Tal y como el propio concepto indica, entonces, el antiespecismo es el movimiento en contra del especismo.

4 Intervención de Wanda Rzoncinsky en la conferencia de Paul B. Preciado “La revolución de viene” en el MALBA, Buenos Aires (Argentina)

5 Véase Haraway, Donna. “The Species Companion Manifesto: Dogs, people, and significant otherness” (2003). Chicago: Prickly Paradigm Press.

6 El transfeminismo, un concepto reivindicado por diversos colectivos trans-marica-bollos del estado español, se empieza a hacer visible en las jornadas feministas estatales en Granada en 2009. Este nuevo concepto que pretende abarcar un nuevo movimiento y discurso político feminista, materializa la necesidad política de hacerse cargo de la multiplicidad del sujeto feminista. Es un término que quiere situar al feminismo como un conjunto de prácticas y teorías en movimiento que dan cuenta de una pluralidad de opresiones y situaciones, mostrando así la complejidad de los nuevos retos a los que debe enfrentarse y la necesidad de una resistencia conjunta en torno al género y a la sexualidad. Lo traigo aquí, en concreto, debido a que éste ha sido el caldo de cultivo perfecto para la alianza entre feminismo y antiespecismo.

herramientas que se han construido a lo largo de la historia de la disciplina y que, bajo mi punto de vista, son centrales para producir conocimiento.

Desde la **antropología feminista**, se han ido generando ejercicios críticos que han permitido visibilizar las posiciones subjetivas, las relaciones de poder, diluir la distinción entre objeto y sujeto de estudio en el proceso de investigación y visibilizar los efectos en la producción de conocimiento (Gregorio Gil 2006)⁷. Las aportaciones más significativas en este terreno van a ser la inclusión de la reflexividad⁸ como categoría central en la investigación, los conocimientos situados y la aparición de “nuevas” etnografías más horizontales y colectivas.

Gracias a mi participación en el proyecto de I+D: **“Procesos emergentes y agencias del común: praxis de la investigación social colaborativa y nuevas formas de subjetivación política”**⁹ comienzo a conocer más profundamente algunas de esas “nuevas” metodologías. En concreto, empiezo a escuchar el concepto de etnografía colaborativa, y se despierta mi interés por esta propuesta, así como por las herramientas que lanza.

Siguiendo a Lassiter (2005) y Rappaport (2007), podemos definir la etnografía colaborativa como una metodología que es explícita en la colaboración a todos los niveles del proceso de investigación. La etnografía colaborativa abre espacio para la participación de los participantes y considera estas aportaciones como parte central del texto etnográfico y de su desarrollo.

En las propuestas de la etnografía colaborativa resuenan las nociones de coinvestigación, coteorización y coautoría, que a mi modo de ver no se

7 Algunas de las aportaciones principales de la crítica de la antropología feminista son: la identificación del sesgo androcéntrico en la literatura etnográfica que puso de manifiesto la dominación de género en los propios investigadores; el cuestionamiento de la “objetividad científica” como productora de conocimiento “neutro”, el impulso de las políticas de conocimientos situados y la superación de “la mancha subjetiva del trabajo de campo con el planteamiento de la importancia de la reflexividad. (Gregorio Gil 2006)

8 La reflexividad implica procesos donde los investigadores piensan sobre las personas investigadas, pero igualmente se piensan a sí mismas, y las personas investigadas participan del ejercicio de pensarse a sí mismas y en la propia investigación, separándose el abismo entre la investigadora y las personas investigadas.

9 Convocatoria 2014 del programa estatal de fomento de la investigación científica y técnica de excelencia (Referencia: CSO2014-56960-P). Dirigido por Aurora Álvarez Veinguer.

alejan de las propuestas de las epistemologías feministas, que tomo como referencia en el diseño metodológico inicial de mi investigación.

La antropología feminista considera que los conocimientos que construimos desde la academia pueden -y deben- ser descolonizados desde los procesos de investigación y producción que generamos. En esta tarea, siempre he considerado relevante hacer un ejercicio de responsabilidad para con mis posiciones de partida (Harding 2004), tanto teóricas como vivenciales, para re-conocerlas, situarme y poder dar lugar a una epistemología crítica y horizontal desde la cual producir conocimientos subversivos (Haraway 1991).

En esta línea, y dado mi posicionamiento como activista feminista y antiespecista, será importante para mí, situar mi investigación dentro del marco de la **antropología activista**. Desde esta perspectiva se abre un camino para entender la experiencia militante como instancia de conocimiento (Hurtado 2016: 84), se desafían los límites entre activismo y academia, y da lugar a la comprensión de la experiencia misma de la investigación como un fenómeno activista. No se trata ya de acceder a movimientos sociales y visibilizar el conocimiento producido por los mismos, sino de entender que la experiencia misma de la investigación puede tener objetivos transformadores. Repensar de qué manera nuestras investigaciones sirven para visibilizar luchas, denunciar injusticias e impactar de manera positiva en la sociedad o comunidades que estudiamos, tiene una dimensión central para la antropología activista.

En este sentido, es importante destacar que, como activista feminista y antiespecista, el compromiso político a la hora de investigar ha sido para mí un eje central. Desde el inicio de la investigación, me he pensado dentro de la comunidad con la que pretendo desarrollar mi tesis doctoral y, por tanto, existe una intencionalidad política en mis decisiones con respecto al tema a investigar. Y es que considero de gran relevancia visibilizar cómo los diálogos entre el movimiento transfeminista y antiespecista, están revolucionando el panorama teórico y activista feminista.

La decisión de mi objeto de estudio no ha sido casual. En mi caso, el proceso de investigación y mi recorrido personal y político han estado íntimamente ligados. Ha sido casi un proceso paralelo: mi creciente interés por el activismo antiespecista me hizo descubrir toda una serie de intersecciones entre el feminismo y el antiespecismo en los que deseaba profundizar. Tanto, que lo convertí en mi objeto de estudio.

Localizar mi proceso de investigación desde un lugar tan personal, ha tenido una gran influencia sobre las decisiones de carácter metodológico que he ido tomando. Señalaré en este texto algunas de las experiencias vividas a lo largo del trabajo de campo que han sido claves a la hora de configurar mi trabajo de investigación, centrándome en las tensiones y retos que he ido enfrentado, y cómo todo ello ha ido no solo transformando la investigación, sino también a mí misma como investigadora y activista feminista.

En concreto, me centraré en dos de los aspectos que más han revolucionado la metodología de mi investigación. Por una parte, investigar en espacios propios, cotidianos. Y por otra, la dimensión que el afecto ha tenido a lo largo del trabajo de campo.

“Lo personal es político”: El proceso de investigación como proceso personal

Mi primer contacto con los movimientos feministas antiespecistas tuvo lugar en 2015. Yo formaba parte del colectivo “Eskándalo Público”¹⁰ y aprovechando la gira en el estado español de Kono -activista feminista, lesbiana, gorda y antiespecista- decidimos invitarla a Granada para que presentara su libro *La Cerda Punk*.¹¹

Antes de la presentación del libro, Kono propuso el taller “Heteronorma y especismo: ¿Comer carne es heterosexual?”. Su título me parecía un poco provocativo y hasta desconcertante, y tenía mucho interés en profundizar en un discurso que pretendía articular la heteronormatividad con el consumo de animales. Fue sorprendente ver a tanta gente nueva en la

10 Eskándalo Público es un colectivo transfeminista, que formamos un grupo de personas de diversas localizaciones pero asentadas en la ciudad de Granada, y que tenía como ejes principales el transfeminismo y la disidencia sexual. Este colectivo formado en 2013, y que fue en principio pensado como plataforma para generar una revista transfeminista digital, acabó siendo un grupo que funcionó como motor para activar diversos encuentros e iniciativas transfeministas. (<https://eskandalopublico.wordpress.com>)

11 Este taller tuvo lugar el 25 de Octubre de 2015 en la biblioteca social okupada “La Libre Albedrío” situada en la ciudad de Granada, espacio autodenominado como antiespecista.

charla. La sala donde tenía lugar estaba llena de asistentes, la mayoría desconocida para mí lo que no deja de ser extraño en el espacio en el que nos movemos determinadas activistas en una ciudad pequeña como Granada.

Aunque en aquel momento ya era vegana y me identificaba como antiespecista, todavía no había tenido acceso al tejido social activista. Sin saberlo, este evento iba a suponer el inicio de mi recorrido, tanto político como académico, dentro del feminismo antiespecista.

En el taller, percibí que mis intervenciones llamaron la atención de una chica que me miraba con curiosidad, sonriente. Cuando, después, tuvimos oportunidad de hablar, me dijo: “¡no sabía que había más feministas antiespecistas en Granada!”. Resultó ser una de las activistas antiespecistas y feministas más comprometidas del movimiento. Pronto nos hicimos amigas, era la primera persona que conocí con la que podía dialogar de estos intereses y preocupaciones. Gracias a su experiencia, conocimientos y redes, empecé a generar un mapa general del movimiento antiespecista.

Poco después me invitó a formar parte de una acción reivindicativa. Esta iba a tener lugar en la céntrica Plaza del Carmen en la ciudad de Granada, donde íbamos a leer un manifiesto mientras sosteníamos fotos de animales explotados. Para llevar a cabo dicha acción, asistí a varias asambleas para su preparación. Yo, que ya llevaba años participando en movimientos feministas -generalmente no mixtos y desde un lugar de disidencia sexual- me sentía paralizada ante unas dinámicas y estructuras tan diferentes. Me sentía fuera de lugar. Miraba a mi alrededor y sólo veía una manera de organizarse vertical en la cual, los hombres del movimiento, daban órdenes al resto de las personas allí presentes. Cualquier intento de cuestionar las relaciones de poder y desafiar la manera de organizarnos se traducía en un: “aquí lo importante son los animales, ellos son los que viven las situaciones más urgentes. Lo demás no es tan prioritario.”

Esa fue la primera y última vez que participé en una asamblea antiespecista, como tal. Por mucho que estuviera de acuerdo con los objetivos del movimiento, sabía que no podía renunciar a mi bagaje como feminista. No podía participar en un movimiento que, parecía, ignoraba y posponía unas políticas que llevo incorporadas, que son parte de mí.

Cuando tuve oportunidad de contarle a mi amiga como me sentía, supe que era una sensación compartida. Ella me expresaba los costes que este tipo de activismo tenía en ella. Me confesó que el feminismo, de hecho, era algo que había incorporado a base de enfrentarse a dinámicas machistas dentro de los movimientos antiespecistas. Me decía que no era la

única que se planteaba esto, que muchas personas del movimiento estaban huyendo del mismo y construyendo políticas antiespecistas desde el feminismo. A partir de esta conversación, me pasó información y me acercó a colectivos y activistas que estaban estableciendo alianzas con otros movimientos feministas, construyendo un discurso desde la intersección entre ambos discursos. En ese momento, conocí lo que ella denominaba como feminismo antiespecista o antiespecismo feminista.

Yo pensaba que esta tensión me iba a llevar a un punto muerto pero supuso, sin embargo, el cambio más significativo en mi investigación: ***el cambio radical de mi pregunta de investigación***. Decidí enfocarme hacia cómo los movimientos feministas y antiespecistas estaban dialogando. Mi interés giró desde el antiespecismo como movimiento, hacia las alianzas entre este y el feminismo, y cómo ambos discursos se estaban desafiando mutuamente hasta construir no sólo espacios en común, sino un movimiento feminista antiespecista articulado como tal.

Cuando me quise dar cuenta no solo formaba parte del activismo feminista-antiespecista, sino que también, estas personas se convirtieron en mis redes íntimas y afectivas. Poco a poco fui conociendo a nuevas personas con las que compartíamos objetivos e intuiciones políticas comunes, e íbamos descubriendo y habitando nuevos espacios de socialización, con las que iba construyendo nuevos proyectos políticos e incluso llegamos a compartir espacios de convivencia.

Investigar en contextos en los que transcurre la propia vida, hizo que ***la línea entre mi papel como activista e investigadora se desdibujase completamente, algo que me situó en diferentes contradicciones y dilemas***.

Recuerdo la tensión que experimenté cuando consideré que necesitaba realizar algunas entrevistas. Situándome desde dentro de la “comunidad” que quería etnografiar, y teniendo como principio la construcción de un conocimiento colectivo y horizontal, planifiqué diversas entrevistas a colectivos y activistas. El formato de las mismas atendía, a mi parecer, a los anclajes metodológicos de los que partía. Las definí como entrevistas abiertas, cuyos puntos clave debían ser consensuados con las personas entrevistadas antes, durante y después de dichos encuentros.

Pensé que sería interesante comenzar realizando una entrevista a la asamblea que generó uno de los primeros eventos explícitamente feministas y antiespecistas en Granada, el Transfemifest Granada 2016¹². No

12 Primer festival transfeminista realizado en el contexto andaluz que tuvo lugar los días 5, 6, 7 y 8 de mayo de 2016 (<https://transfemifestgranada2016.wordpress.com>)

obstante, yo formaba parte de aquella asamblea de organización desde sus inicios¹³. Me pregunté, entonces, cuál debía ser mi papel en la entrevista. ¿Debía colocarme como entrevistadora, investigadora?, ¿o la entrevista debía plantearla como un diálogo entre activistas? En ese caso ¿podía seguir definiendo ese encuentro como una entrevista?

Colocarme en el lugar de “investigadora que hace preguntas”, me hacía sentir un tanto hipócrita, casi como escenificando una performance. Yo había vivido en primera persona todo lo relativo a aquella experiencia. Ya conocía la respuesta a las preguntas que quería hacer. Es más, ya había realizado antes una entrevista muy similar -dentro del contexto activista- cuando invité a esa misma asamblea a participar en el programa de radio libre y comunitaria “De Raíz”¹⁴.

Esta sensación de hipocresía, me hizo cuestionar si le estaba dando la centralidad necesaria a mi propia experiencia y posición como investigadora. A mi papel como investigadora dentro de la comunidad a la que pretendo investigar y, a la vez, de la que soy parte. En ese momento, me di cuenta que yo había estado preocupada por marcar el inicio casi ritualmente con una entrevista, de un trabajo de campo que ya estaba realizando sin darme cuenta, sin ponerle nombre. Mis vivencias y cotidianidad, ya eran parte de ese trabajo de campo etnográfico que quería volver a iniciar.

Empecé a considerar que las actas de las reuniones, las conversaciones y diálogos en las asambleas, incluso los debates que surgían en espacios de intimidad eran esa información que yo andaba buscando para mi investigación, lo que tuvo un impacto directo en la metodología.

La centralidad la tomó la cuestión del *consentimiento* a la hora de utilizar información para mi tesis, algo que no me había cuestionado antes como parte del colectivo. Ya no se trataba de escenificar un “entrevista” en el sentido formal del concepto, sino también de recoger información de todas aquellas experiencias y conversaciones vividas en espacios que yo

13 En enero de 2016, iniciamos la asamblea de organización del Transfemifest. La formábamos un grupo de entre 8 a 10 personas interesadas en generar un espacio de encuentro entre activistas transfeministas donde pudiéramos compartir distintas iniciativas y eventos transfeministas que se estaban dando en el marco del estado español.

14 Eskándalo Público, tiene una sección en De Raíz Radio (<http://www.deraizradio.org>), una radio libre comunitaria destinada a ser un altavoz para los movimientos sociales locales en Granada. En uno de los programas de la temporada de 2016, propuse a la asamblea de organización del Transfemifest, una entrevista en directo para visibilizar qué papel había tenido el antiespécismo en la configuración del festival.

había codificado como íntimos, propios. Es cierto que estas experiencias habían sido experiencias vividas en primera persona, algunas en espacios públicos pero otras formaban parte de la vida íntima de otras compañeras. En cualquier caso, escenarios donde no se había explicitado antes que aquello que estaba siendo contado podía ser escrito con fines académicos.

En este momento la *tensión entre el activismo y la academia* pasó a tener una dimensión central en mi investigación. Como he descrito en el apartado de anclajes metodológicos, yo partía de una posición en la que activismo y academia no solo no eran excluyentes, sino que sigo convencida de que construir y visibilizar conocimientos feministas desde lugares académicos, es también activismo. No obstante, me enfrenté a diversas situaciones en las que introducir la dimensión académica generaba recelo y desconfianza por parte de mis interlocutores.

Traeré aquí parte de mis notas de campo, pues creo pueden arrojar un poco de luz sobre lo que argumento. Estas palabras las escribí tras proponer a las personas de la asamblea del Transfemifest que participaran en una entrevista colectiva para mi investigación:

“[...]les he propuesto que participen activamente en la tesis y me he sentido muy insegura al hacerlo. El ambiente ya estaba muy cargado de tensión y cansancio y quizás eso ha tenido algo que ver. Les he explicado lo que quiero investigar –aunque ya lo sabían de sobra– y que me parece súper interesante plasmar la experiencia del Transfemifest, y no esperaba encontrarme dando explicaciones sobre dónde y cómo iba a ser utilizada esa información. De hecho me he sentido un poco forzada y casi me dan ganas de no hacerlo. Me preocupa que duden de mi interpretación y análisis de la información.

Siento que me ven como una persona “académica” a pesar de que me he partido la espalda para hacer posible el festival.”

Durante esta asamblea se expresó desconfianza, no tanto sobre mi persona y mis objetivos como investigadora, sino más bien sobre la utilización de datos por parte de la Universidad. Como una especie de recelo a que esos conocimientos salieran de la esfera activista. Finalmente algunas personas interesadas accedieron a la entrevista, aunque yo sentía que, en parte, lo estaban haciendo influidas por las relaciones afectivas que habíamos construido¹⁵.

15 Volveré después sobre este mismo punto para profundizar en el impacto de mis relaciones afectivas sobre la investigación.

Hubo otros momentos bastante impactantes para mí, que también se dieron en el contexto del festival, donde pude observar, no sin sorpresa, que se me había situado en todo momento del proceso como “persona académica”. Momentos donde desde la broma y risas me llamaban “profe”, personas que me preguntaban directamente a mí cuando algo estaba relacionado con un trabajo más teórico, o cuando se me asignaban automáticamente tareas que tenían que ver con un trabajo más “académico”.

Todo este papel como “académica” que se me asignaba, tenía que ver con mi conexión con la universidad pero, sobre todo, con las formaciones y charlas que habíamos dado como Fábrika Crítica¹⁶ en el contexto universitario.

Estas reacciones me produjeron mucha inquietud y ahora al repasar mis notas de campo me pregunto hasta donde yo misma estaba reproduciendo esa distinción entre academia y activismo que tanto me incomodaba. He entendido que yo también estaba codificando de manera diferenciada espacios entre mi vida activista y mi tesis, entre lo que es público y lo que es privado, y no estaba siendo completamente explícita con mi proyecto de investigación a la hora de mi participación en contextos activistas.

Esta experiencia me ayudó a incorporar la importancia de explicitar no sólo mis intenciones y el compromiso político en el que situaba mi proyecto de investigación -algo que ¡error! pensé que se daba por hecho- sino también, a aportar información sobre el marco académico en el que trabajo: cuáles son los proyectos en los que se enmarca mi investigación, en qué tipo de grupos de investigación participo y, sobre todo, comunicar de qué manera, bajo mi punto de vista, este trabajo de investigación podía apoyar la lucha feminista.

Todos estos acontecimientos tuvieron también un enorme impacto sobre el formato de las entrevistas. Introduje la noción del *consentimiento informado*, que me llevó a generar un espacio con las personas cuyo objetivo sería facilitar toda la información necesaria sobre los marcos académicos, teóricos y metodológicos del proyecto. Donde también, se consensuarían

16 La Fábrika Crítica era un colectivo transfeminista que formamos en la ciudad de Granada tres activistas (Carolina Checa Dumont, Lola Martínez-Pozo y yo misma) con parecidas trayectorias tanto vivenciales como académicas. Uno de nuestros objetivos principales era generar un espacio de formación y educación horizontal sobre feminismo y diversidad sexual y de género, principalmente.

distintas formas de participar en la investigación¹⁷ a la vez que se establecerían límites sobre la información que se iba a utilizar¹⁸.

Retomando también la idea de que yo formaba parte de éste contexto activista, empecé a construir las entrevistas en un formato de “diálogo”, en el cual yo también participaba de manera activa. Observé que ello facilitaba que las preguntas pudieran ser bidireccionales y daba lugar a la construcción de una narrativa intersubjetiva, algo -desde mi punto de vista- básico para la construcción de conocimiento socialmente comprometido.

Esto dinamitó mi idea inicial de “entrevista” que, aunque siempre dentro del marco de la etnografía feminista, tenía conceptualizada como momentos preestructurados, situados en momentos y lugares concretos, que tenían un principio y un fin. A lo largo de la investigación, empecé a reconocer que estos diálogos podían darse en cualquier momento: en un encuentro fortuito en la calle, en una fiesta a altas horas de la noche o incluso en mi casa a la hora del almuerzo.

Esto, reconocí, traía sus ventajas y dificultades propias. Por una parte, se ampliaron mis posibilidades dentro de la investigación, ya que mi cotidianidad era potencialmente un trabajo de campo constante. Por otro, no siempre estaba preparada para realizar una recogida de la información de calidad (no siempre llevo grabadora ni mi libreta de campo) o para cuidar ese espacio de diálogo, dimensión importante para mí, ya que la investigación coincidía con mis espacios afectivos, emocionales, de ocio, de trabajo y de convivencia. Y es que, puede parecer muy obvio, pero hasta hace poco no he sido consciente del impacto que ha tenido el desarrollo de mi tesis en mi propia vida, y viceversa. Me he dado cuenta a lo largo del proceso, que la investigación ha ido cambiando conforme se ha ido moviendo mi vida.

17 Explicitaba, por ejemplo, que no teníamos que realizar una entrevista. Podía ser también, el preguntar si podía tomar notas o reflejar en mi investigación ciertos debates que se habían desarrollado en algún momento a lo largo de conversaciones ya mantenidas en un marco más “privado”.

18 Preguntar, por ejemplo, si querían ser reflejadas como coautores o si se sentían cómodos con una grabadora en nuestros encuentros o qué espacios e informaciones consideraban que no debían ser parte de la investigación.

La dimensión afectiva en el proceso de investigación

Otro de los principales retos que he experimentado ha sido el gran impacto que ha tenido la dimensión afectiva en el proceso de investigación.

Las personas a las que he entrevistado, los espacios en los que hago trabajo de campo, los colectivos con los que me propuse trabajar y reflexionar, todos ellos -o casi todos- forman -o formaban- parte de mi red afectiva. Desde la elección de los informantes, el acceso a nuevos espacios, hasta el ritmo de la investigación, todo ello ha estado atravesado por el afecto.

Muchas de las alianzas y trabajo conjunto que he generado a lo largo de la investigación, han aparecido y se han consolidado gracias a la construcción de una relación de confianza y comodidad. Traigo aquí de nuevo el evento de la presentación del libro de “La Cerda Punk” para ilustrar mi argumento.

Ese mismo día de la presentación, otra de las personas más reconocidas y activas en el movimiento antiespecista en Andalucía, me habló de que estaba llevando a cabo un documental sobre feminismo antiespecista. Estaba realizando entrevistas con el objetivo de conocer cuáles eran los discursos que nos llevaban a articular ambos movimientos. Contactó conmigo para preguntarme si podía grabar la presentación y taller, y acceder al contacto de Kono para poder realizarle una entrevista. Hice lo que estuvo en mi mano para facilitarle el contacto y el espacio, y desde entonces nos mantuvimos en contacto.

No pasó mucho tiempo hasta que recibí una llamada de esta persona para invitarme a participar en el documental. A lo largo de mi participación en el mismo, generamos una relación de amistad que desembocaría en la unión de nuestros proyectos. Al fin y al cabo, teníamos objetivos similares. Mis redes se convirtieron en las suyas y viceversa. Sus contactos se convirtieron en los míos. Y finalmente, mis espacios personales también se convirtieron en los suyos.

Pasado el tiempo, debido a una serie de circunstancias personales, esta persona y yo nos distanciamos. En ese momento, me di cuenta del enorme peso que tenía tanto en mi vida como en mi investigación. Y cuando nuestra relación de amistad llegó a su fin, sentí que con ello también finalizaba mi proyecto de investigación, o al menos en gran parte. Las emociones que desencadenó esta ruptura hacían que ahora no me sintiese cómoda utilizando los diálogos y la información que habíamos construido

conjuntamente para mi tesis doctoral. Ya no tenía manera de saber si su participación en mi investigación seguía siendo consentida. La parálisis que esta situación me provocó hizo que mi proyecto de tesis quedase suspendido.

Este acontecimiento me hizo comprender que los afectos tenían un lugar muy importante en el proceso de mi investigación, ya que me situaban en un lugar vulnerable y, con ello, a mi investigación. Emociones como el cariño, el deseo, el dolor, determinaban, en gran parte, tanto los ritmos de mi proceso investigador, como las personas que iban participando en ella.

Si bien pudiera parecer, y es cierto en algún sentido, que la proximidad afectiva facilita el trabajo de campo, pues permite el acceso a determinados espacios “privados” y una comprensión del contexto de manera encarnada, esto mismo puede traer dificultades que pueden frustrar la investigación. En mi experiencia, estas dificultades han estado relacionadas con el reconocimiento de la existencia de determinadas dinámicas de poder, lo que me lleva a problematizar la horizontalidad, la representación y la autoría.

Asumir desde un principio que, incuestionablemente, soy parte de la comunidad que pretendo investigar, me hacía situarme inicialmente -de alguna manera- en un lugar de privilegio epistémico. Desde, quizás, mi ingenuidad, pensé que esto no sólo me permitía cierta facilidad de acceso a la información, sino que además, esta posición resolvía por sí misma la cuestión de la representación en la investigación. Situarme como sujeto de investigación, me colocaba en una posición de horizontalidad, por lo tanto yo no estaba cayendo en el problema de representar a “otres”, sino que me permitía enunciarme desde el “nosotres”.

Como he mencionado con anterioridad, la coautoría me parecía la manera más honesta de visibilizar la contribución de todas aquellas personas con las que quería trabajar activamente en la investigación. No obstante, tuve que descartar la idea. Por una parte, porque muchas de las personas y colectivos con los que he trabajado, directamente no querían aparecer en la investigación. No ya como coautores, sino directamente no querían ser visibles en el plano académico. Los motivos bajo esta decisión son de origen diverso. En algunos casos, el activismo implica romper las barreras de lo que se considera legal, por lo que detallar nombres, acciones y vincular ciertas personas a determinados colectivos de manera explícita y pública, puede ser complicado. En muchas esferas del activismo, el anonimato es preferible. En otros casos, el reconocimiento de una desigualdad en el nivel de implicación en el desarrollo de la investigación sumado al

sentimiento de desconfianza que “la academia” genera en el contexto activista, ha hecho que algunas personas no se sientan cómodas con la idea de la coautoría. Fue toda una sorpresa encontrarme con esta resistencia, si para mí significaba enfatizar lo colectivo, para otros significaba situarse en un lugar de incomodidad.

Por otra parte, en el desarrollo del proceso de la investigación había problematizado mi planteamiento inicial sobre la cuestión de la representación, preguntándome infinitas veces: ¿Se puede ser investigadora y a la vez parte del “nosotres”? ¿Estoy de verdad en una posición de horizontalidad con respecto a las personas con las que trabajo? ¿Tengo legitimidad para hablar desde un “nosotres” o estoy invisibilizando ciertas relaciones de poder? La aparición de estas preguntas me suscitaron sorpresa y preocupación sobre la solidez de mi posicionamiento metodológico, ya que me vi retomando de nuevo unas preguntas que -ingenuamente- ya creí resueltas dado mi posicionamiento como etnógrafa feminista. Si bien el ser activista feminista y antiespecista me coloca en un lugar común con las personas y colectivos que investigo, mi posición como investigadora me distancia de alguna manera del resto a la hora de enunciar la producción de conocimiento como “colectiva”.

Comenzaré enunciando la obvia relación de poder, en cuanto a que como investigadora, tengo acceso directo a los recursos, espacios y lenguajes técnicos que me proporciona mi lugar en la academia. Por otro lado, afirmar que existe un “nosotres”, es decir, una comunidad compacta de feministas antiespecistas, significa también invisibilizar las distintas intersecciones y lugares de opresión/privilegio que dentro de ella puedan existir.

En esta línea, y siguiendo a Biglia he sido consciente de que, aún estudiando colectividades a las que pertenecemos, no podemos eximirnos de estar, de alguna manera, representando a subjetividades y/o colectividades específicas. *Quizás por ello deberíamos reconocer que cuando producimos conocimientos, siempre estamos “representando” realidades y sujetos* (Biglia 2015: 32).

Según esta autora, tenemos que hacernos cargo de lo que implica representar y asumir las responsabilidades que ello comporta. La idea que promueve, es la de reconocer que cuando asumimos el rol de altavoces de las palabras de los sujetos con los que investigamos, no estamos exentas de modificar su mensaje. También Martha Patricia Castañeda, refiriéndose a la propia comunidad académicas de antropólogas feministas mexicanas

señala la cuestión de la representación como problemática central cuando investigamos en espacios de los que somos parte: *aunque se conformen grupos colaborativos en los que se discute colectivamente y se comparten los hallazgos de campo*, pueden darse manifestaciones de autoridad (Castañeda Salgado 2019: 2).

En mi caso, renunciar a la coautoría ha significado reconocer que mi trabajo no estaba exento de problemas de autoridad y representación. Ha sido un desplazamiento metodológico atravesado por un ejercicio de responsabilidad, en el cual he tratado de revisar mis posiciones de privilegio y las relaciones de poder que podía estar reproduciendo.

A pesar del sentimiento de vulnerabilidad que me produjo inicialmente el reconocermé investigando en espacios de proximidad afectiva, realizar un trabajo de análisis y reflexión al respecto ha significado encontrar nuevas metodologías y nuevos matices que dialogan mejor con los espacios y personas que forman parte de la investigación. En este sentido, Alba Pons (2018) propone que la afectación de la investigadora es la única ruta que nos permite analizar fenómenos que desbordan lo discursivo y que son situacionales.

Mi reto ha sido aquí, el asumir que las emociones que me atravesaban y que hacían vulnerable a la investigación son parte de la misma y que, en lugar de dejarlas de lado y eliminarlas de mi trabajo de campo, como si nunca hubieran existido, puedo transformarlas en fuente de aprendizaje y herramienta de análisis. Susana Rostagnol señala que, hacer etnografía implica arriesgarnos a sentir, a dejar que las emociones afloren, pasa por el cuerpo; en tanto experiencia, es inscripción y registro (2019: 2).

En esta experiencia incorporada que ha sido la investigación, mis ideas sobre lo colaborativo y lo horizontal han cambiado radicalmente. Ya no creo que la horizontalidad en una investigación dependa del hecho de pertenecer a la comunidad que investigas, o que pase por trabajar con aquellos con las que -pensamos- no tenemos relaciones de poder. Al contrario, creo que la horizontalidad implica, realizar un ejercicio de posicionamiento crítico que evidencie los lugares desde los que se está participando en esa investigación. Tiene que ver con el consentimiento y con el respeto de diferentes maneras de participación. Está relacionado también con encontrar maneras de acercamiento y comunicación que encajen con el contexto y las personas con las que trabajamos. En definitiva, la horizontalidad, desde mi perspectiva y experiencia, está relacionada con adoptar una metodología

más situacional que permita adaptar diferentes herramientas con diferentes personas, comunidades y situaciones.

La vulnerabilidad, el afecto y el cuidado como herramienta para la etnografía feminista

A lo largo del proceso etnográfico, he habitado una constante incertidumbre sobre los ejes y herramientas metodológicas que había planteado en un inicio. Desde mi posicionamiento como etnógrafa feminista, y con la reflexividad como arma, he venido revisando algunas ideas que en un principio planteé como certezas.

Martha Patricia Castañeda dice que para las antropólogas de campo, la etnografía está encarnada, en el sentido de que significa *llevar la etnografía consigo misma* (Castañeda 2019: 5). En mi caso esto no podría ser más cierto. En este texto, he tratado de explicar cómo el situar mi trabajo de campo en un espacio tan íntimo y cotidiano para mí como es el activismo feminista antiespecista, ha supuesto una serie de tensiones y retos con los que me he enfrentado y que, a mi parecer, han subrayado la vulnerabilidad en la que me encontraba como investigadora, y, por tanto, en la que se encontraba mi trabajo. El desdibujamiento de mi papel como activista e investigadora, las tensiones entre activismo y academia, el impacto de lo afectivo, el reconocimiento de relaciones de poder en el campo y las tensiones en cuanto a representación y autoría. Todo ello ha supuesto un ejercicio de autocritica y revisión profunda de mi acercamiento metodológico.

Y es que, de alguna manera “siempre somos parte de lo que estudiamos [...] agitando de esta forma el paradigma antropológico desde nuestros yos múltiples y la ruptura de los límites del yo y el otro, sujeto y objeto” (Gregorio 2006). A lo largo de mi proceso de investigación he agitado mis propios paradigmas iniciales sobre la etnografía feminista, lo que me ha posibilitado visitar algunas cuestiones que han dado como resultado algunos desplazamientos metodológicos. En el texto destaco: el cambio radical de mi pregunta de investigación, el cambio metodológico de las entrevistas por diálogos intersubjetivos, la introducción de la noción de consentimiento informado y la revisión de la coautoría.

En este análisis reflexivo constante empecé a entender que aquello que antes definía como vulnerabilidad (lo personal, el afecto, el revisar certezas iniciales), pasó a ser una potencialidad con la que he podido enriquecer mi metodología de trabajo y revisar mi propia definición de etnografía feminista.

Situar mi investigación en espacios propios, cotidianos y personales, me ayudó a hacer mejores y más precisas preguntas de investigación, me obligó a profundizar sobre qué significaba ser investigadora y a la vez ser investigada, a enfrentarme a mis propios prejuicios sobre el binomio activismo/academia, me trajo todo un nuevo entendimiento sobre qué se considera trabajo de campo y, finalmente, pero no menos importante, me enseñó nuevas maneras de cuidar las relaciones, diálogos y encuentros con las personas.

Poner en el centro la dimensión afectiva, me ha abierto los ojos sobre la *imparcialidad* de mi investigación y, por tanto, me ha llevado a enfrentarme a las tensiones metodológicas que de ello se deriva. En esta línea, el reconocer algunas dinámicas de poder que estaba reproduciendo como investigadora, me ha permitido revisar cuestiones como la horizontalidad, la representación y la autoría; y adaptarlas a las necesidades y requerimientos del contexto de estudio.

Y es que, a lo largo de este proceso, he aprendido que cuando hablamos de etnografía feminista, hay pocas certezas. Es justo esa la potencialidad de la etnografía feminista. Tal y como describe Carmen Gregorio, “la alianza de la antropología con el feminismo en su creciente amplitud, heterogeneidad y complejidad de propuestas emancipadoras, nos demanda permanentemente plantearnos nuevos interrogantes y desafíos teóricos y epistemológicos” (Gregorio 2019: 2).

El mantener una actitud crítica y reflexiva hace nuestros proyectos feministas, en tanto nos permiten ir adaptando nuestras metodologías al contexto en un *hacer* que concibo como un ejercicio de constante cuidado.

El cuidado, que es dimensión central para el feminismo, lo ha sido también en el caso del desarrollo de esta investigación. En cada análisis, problematización y desplazamiento metodológico que he ido contando a lo largo de este texto, lo que observo como transversal, es el cuidado. Cuidado entendido como una atención, escucha y disponibilidad para reconocer las necesidades de una persona o comunidad, que tenga como resultado una acción para la resolución de las mismas en la búsqueda de una mejora del bienestar.

Delante de una interrogante, las veces que he encontrado respuesta ha sido pensado en clave de cuidado. Adaptar la metodología al contexto para cuidar a la comunidad. Buscar comodidad, consentimiento y horizontalidad para cuidar a los participantes. Reconocer mis vulnerabilidades, los afectos y límites, para cuidarme y cuidar mis relaciones afectivas.

Quiero destacar que este cuidado en la investigación no ha sido unidireccional. La dimensión del cuidado es siempre relacional. Quizás esta es una de las ventajas de trabajar en espacios propios: estar rodeada de amigas. Tener cerca una estructura base de afectos, comunicación horizontal y posicionamientos políticos críticos similares, desde la que pensar y dialogar mi investigación, ha sido central para identificar los requerimientos y cambios necesarios y, por tanto, para posibilitar el desarrollo de la investigación.

Por ello, a modo de conclusión, es importante para mí destacar la función central que los cuidados han tenido a lo largo del proceso. Cómo me han permitido mantenerme alerta ante incomodidades y rupturas. Cómo han marcado decisiones, cambios, ritmos y tiempos. Cómo me han obligado a establecer límites y revisarme.

Como feministas, el cuidado puede -y debe- ser lo que atraviesa nuestros procesos de reflexividad. Una herramienta central a tener en cuenta en nuestros procesos de investigación.

Bibliografía

- Biglia, Barbara. 2015. «Avances, dilemas y retos de las epistemologías feministas en la investigación social», en Irantzu Mendia Azkue *et al.*, *Otras formas de (re)conocer*: 21–44. Donostia: Hegoa.
- Castañeda Salgado, Martha Patricia. 2019. «Etnógrafas etnografiadas: de posicionamientos, dislocaciones y ubicaciones epistémicas». *Disparidades* 74(1): e002b. Disponible en: doi: <<https://doi.org/10.3989/dra.2019.01.002.02>>. Fecha de acceso: 30 mar. 2020.
- Gregorio Gil, Carmen. 2006. «Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: representación y relaciones de poder». *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana* 1(1): 22–39.

- Gregorio Gil, Carmen. 2019. «Explorar posibilidades y potencialidades de una etnografía femi-nista». *Disparidades* 74(1): e002a. Disponible en: doi: <<https://doi.org/10.3989/dra.2019.01.002.01>>. Fecha de acceso: 30 mar. 2020.
- Haraway, Donna J. 1991. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.
- Haraway, Donna J. 2003. «The Species Companion Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness». Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Harding, Sandra. 2004. «Rethinking Standpoint Epistemology: What is “strong objectivity”?» in Sandra Harding (ed.), *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*: 127–140. New York: Routledge.
- Horta, Óscar. 2008. «Términos básicos para el análisis del especismo», en Marta I. González, Jorge Riechmann, Jimena Rodríguez Carreño y Marta Tafalla (coords.), *Razonar y actuar en defensa de los animales*: 107–118. Madrid: Catarata.
- Hurtado, Sol. 2016. «Investigación y militancia: una propuesta de antropología enraizada». *Revista QueHaceres* 3: 82–95.
- Pons, Alba. 2018. «Vulnerabilidad analítica, interseccionalidad y ensamblajes: hacia una etnografía afectiva», en Alba Pons Rabasa y Siobhan Guerrero McManus (coords.), *Afecto, cuerpo e identidad. Reflexiones encarnadas en la investigación feminista*: 23–52. México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Rappaport, Joanne. 2007. «Más allá de la escritura. La epistemología de la etnografía en colaboración». *Revista Colombiana de Antropología* 43: 197–229.
- Rostagnol, Susana. 2019. «La relación etnográfica en el campo y en el escritorio». *Disparidades* 74(1): e002f. Disponible en: doi: <https://doi.org/10.3989/dra.2019.01.002.06>. Fecha de acceso: 30 mar. 2020.

Lola Martínez-Pozo

Hackear las tecnologías de producción de conocimiento científico

En este capítulo comparto algunas reflexiones sobre la imbricación de las prácticas políticas feministas en los procesos de construcción de conocimientos académicos a partir de lo acontecido durante la realización de mi tesis doctoral (Martínez-Pozo 2019a).

Desarrollé mi proyecto de investigación doctoral situándome desde mi práctica feminista y como disidente sexual -del sistema heterosexual- con activistas y proyectos (trans)feministas¹, al tiempo que inmersa en los circuitos académicos de producción de conocimiento científico². Sumergirme en prácticas feministas vinculadas al *hacking*, fuesen transfeministas, *hackfeministas* o ciberfeministas³, afectó tanto a mi proceso de investigación, como a mi proceso de politización. Experimenté la disidencia política feminista como disidencia epistemológica.

El término hacker se generó por un grupo de programadorxs en el Instituto de Tecnología de Massachusetts (MIT) en 1955 (Himanen 2004 [2001]). Emergió como una ruptura al sistema de seguridad, pero a medida que se iban desarrollando los sistemas computacionales y el acceso a ordenadores e Internet la noción de hacker se fue masificando (Wolf 2016). De esta forma, la cultura y la ética hacker se consolidan a lo largo de las

1 Empleo el término (trans)feministas entre paréntesis en las ocasiones en las que hago referencia de forma conjunta tanto a los proyectos como a lxs activistas que se autodenominan transfeministas como feministas.

2 Desarrollé el proyecto de tesis en el marco académico del Departamento de Antropología Social y el Grupo de Investigación “OTRAS: Perspectivas Feministas en Investigación Social”, contando con la dirección de la doctora Carmen Gregorio Gil en el Programa de Doctorado de *Estudios de las Mujeres, Discursos y Prácticas de Género* en la Universidad de Granada.

3 En el marco de las articulaciones entre feminismos y hacking a lo largo de este texto uso los términos transfeministas, *hackfeministas* y ciberfeministas en tanto autoidentificaciones de las prácticas de lxs propixs activistas, así como de sus colectivos.

décadas de los setenta y ochenta frente a la comercialización y la privatización de la tecnología (Soria 2016) y en la actualidad se configura como un espacio plural.

En el marco de la cultura *hacker*, en la década de los setenta se inicia el movimiento de *software* libre que, bajo la perspectiva de la cultura libre y el conocimiento colaborativo, propone que el código fuente del *software* ha de ser abierto para estudiar, compartir, ejecutar, modificar y distribuir según las diferentes necesidades y propósitos (Stallman 2004). Asimismo, desde la década de los noventa aparecen proyectos de hardware libre que fomentan la producción anticapitalista de las tecnologías frente al control de las industrias tecnológicas y la obsolescencia programada. El *hardware* libre supone que el diseño de nuestros dispositivos sea abierto para su fabricación, modificación o réplica mediante la compartición de conocimientos y materiales disponibles de bajo coste o reciclados (Cabañez 2016). Por otro lado, durante los años noventa y dos mil se desarrollan diversos espacios de experimentación con *software* y *hardware* libre como *hacklabs* y *hackerspaces* (Maxigas 2012).

Posteriormente, los feminismos se han vinculado con la cultura *hacker* y los movimientos del *software* libre y *hardware* libre en tanto herramientas para la emancipación tecnológica y la seguridad digital frente al ciberacoso (Soria 2016; Briones 2016; Tejidos Hackfeministas 2014). No obstante, dicha vinculación no ha estado exenta de críticas debido a la masculinización, la cisheteronormatividad, el machismo, racismo, clasismo y relaciones de poder presentes en los ámbitos *hacker* que han excluido a las mujeres y diversidades (Martínez-Pozo 2019a).

Desde los feminismos se ha desarrollado una apropiación y politización de lo *hack* y en este sentido, en mi proceso de investigación doctoral me aproximé a narrativas y prácticas que conectan (trans)feminismos con prácticas *hacker*.

Comprendía la etnografía feminista como un espacio colectivo y de resistencia para producir conocimientos críticos y politizados, por ello fue mi herramienta metodológica para acercarme mediante mi investigación a los activismos con los que me identifiqué y me siento parte. Pero la experiencia etnográfica me ha llevado a ampliar mis horizontes políticos al habitar proyectos que se apropian de lo *hack* para subvertir cualquier sistema codificado, ya sea el cuerpo o la tecnología. La comprensión de las prácticas feministas como prácticas *hacker* me ha llevado a repensar la etnografía feminista, por ello, en estas páginas reflexiono cómo me han

transformado a nivel epistemológico y político para proponer la etnografía feminista como práctica dirigida a *hackear* la producción del conocimiento científico-académico.

Revis(it)o mi experiencia de investigación y comienzo explicitando con qué propósitos y desde dónde investigué para contextualizar las implicaciones políticas y académicas del devenir etnográfico en mi propio proceso de investigación doctoral.

Continúo, trayendo epistemologías y metodologías críticas que han tenido una especial incidencia en mi experiencia investigadora situada y políticamente comprometida. Para, posteriormente, interrogarme sobre la interrelación entre conocimientos científicos y activistas y problematizar algunas contradicciones que me ha supuesto investigar desde prácticas políticas de producción de *conocimientos otros*. Y desde aquí, visitaré la metodología etnográfica feminista como experiencia de resistencia académica.

Habitar la investigación desde mi corporalidad, sexualidad y trayectoria feminista: implicaciones políticas y académicas

La investigación es la propia experiencia (Egaña 2015) y la investigadora es la propia investigación (Berná 2011). Para muchxs de nosotrxs⁴ -desde mis entornos más próximos de movilización política- los activismos feministas, las disidencias corporales, sexuales y de género, en relación con el sistema cisheterosexista, no son realidades externas de indagación académica. De acuerdo con Leyva *et al.* (2018 [2015]) los movimientos sociales no son objetos de estudio esperando a ser explicados e interpretados desde categorías “expertas”. Los activismos (trans)feministas y LGTBQI+ somos nosotrxs mismxs, nuestros cuerpos, nuestros procesos de politización, nuestras trayectorias, nuestras cotidianidades y conocimientos. Por ello, producir conocimientos desde dichos activismos ha tenido importantes

4 Se emplea X para suprimir la identificación normativa, dicotómica y excluyente de género masculino o femenino.

implicaciones en mi proceso de construcción de conocimientos en el marco académico.

Arturo Escobar (2018 [2015]: 9) nos pregunta: «¿Con quién, cómo y desde dónde pensamos? ¿Con qué propósitos? ¿Qué significa pensar con otros -con los activistas de los movimientos que producen sus propios conocimientos, con los subalternos, con los grupos sociales en resistencia- en vez de pensar solamente desde, y con, los cánones de las ciencias sociales, por críticas que éstas parezcan?». En mi proceso de investigación doctoral, a partir de mis diálogos con activistas, mi participación y aproximación a prácticas políticas que atraviesan los cuerpos, las subjetividades y las tecnologías, comprendí la perspectiva *hacker* como espacio de resistencias (trans)feministas. Desde prácticas políticas dirigidas al *hacking* corporal, a la autonomía tecnológica y a la autodefensa digital, en las que venía sumergiéndome con el objetivo de abrir, desvelar y subvertir cualquier sistema codificado, ya sea el *hardware*, el *software* o el cuerpo, operé una doble mirada. Por un lado una mirada feminista de los ámbitos *hacker* y por otro una lectura *hacker* de los feminismos.

No obstante, esta doble mirada se fue forjando a lo largo de mi investigación, pues mis interrogantes y objetivos fueron mutando de forma entrelazada con mi proceso de politización.

Cuando inicié mi formación académica de posgrado y, posteriormente, de doctorado estaba inmersa en proyectos transfeministas⁵ en los que desde diferentes procesos -como talleres, jornadas, cursos de “deformación”, producciones colectivas y autoedición de una revista digital - cuestionábamos y deconstruíamos las construcciones normativas de género, cuerpo, sexualidad y de cualquier diferenciación social que implicase jerarquías y relaciones de poder. Asimismo, abordábamos diversas genealogías feministas críticas y movilizaciones LGTBQI+ que nos interpelaban y desarrollábamos prácticas políticas dirigidas a la producción de otros imaginarios y representaciones en relación con nuestros cuerpos y sexualidades. Es por ello que decidí realizar mi proyecto de investigación doctoral sobre las movilizaciones LGTB, trans*, *queer* y transfeministas desarrolladas en el Estado español que han cuestionado y desestabilizado los discursos, prácticas y representaciones hegemónicas en torno al cuerpo y a la sexualidad (Martínez-Pozo 2016 y 2018).

5 *Eskándalo Público*. Revista digital Transfeminista y Queer.

La Fábrica Crítica. Espacio de (de)formación, producción y activismo.

Los proyectos políticos en los que estaba implicada se situaban y conectaban con un escenario político plural más amplio de prácticas que se construyen desde las alianzas y resistencias a la normalización de cuerpos y sexualidades. Escenario que encuentra sus huellas en los feminismos lesbianos y queer (Trujillo 2009), y en su particular devenir geopolítico en el Estado español dio lugar a activismos autodenominados feminismos posidentitarios, posporno, *pornopunk* y *transmaricabollo* (Sentamans 2013). Un conjunto de narrativas y prácticas que proponen la articulación de las diferencias de sujetxs tradicionalmente excluidxs para resistir y subvertir las diferentes formas de opresión. Una mezcla heterogénea que denominamos transfeminismos desde las *Jornadas Feministas Estatales* de 2009 celebradas en Granada⁶ y desde el *Manifiesto para la Insurrección Transfeminista*⁷ y el *Manifiesto Transfeminista-Transfronterizo. Transformando feminismos, transformando fronteras*⁸ de 2010.

Fue en estos escenarios cuando inmersa en prácticas orientadas a la autogestión y autonomía de nuestros cuerpos, sexualidades y políticas, sentí que no abordábamos, sin embargo, cuestiones relacionadas con la autonomía tecnológica, siendo un elemento central en nuestras vidas y proyectos. Por el contrario, solíamos emplear de manera acrítica entornos y herramientas tecnológicas diseñadas y controladas por las principales corporaciones industriales, en tanto que herramientas para conectarnos, compartir, construir colectivamente, visibilizar y difundir nuestras actividades y para la incidencia política y social de nuestros proyectos. Fue en estos procesos políticos cuando empecé a preguntarme si esa autonomía que proponíamos en la gestión de nuestros cuerpos y sexualidades no era igualmente relevante pensarla y desarrollarla a partir de nuestra relación con las tecnologías.

Este interrogante me llevó a ampliar mis prácticas políticas acercándome a activistas y proyectos que vinculan los feminismos y las disidencias corporales, sexuales y de género con las tecnologías.

Los transfeminismos se han vinculado de forma crítica con los ámbitos tecnológicos desarrollando perspectivas y prácticas que posibilitan

6 *Jornadas Feministas Estatales. Treinta años después, aquí y ahora*. http://culturagalega.gal/album/docs/CCG_COOFFEE_xornadas_granada_2009.pdf

7 <http://ideadestroyingmuros.blogspot.com/2009/12/manifiesto-para-la-insurreccion.html>

8 https://sindominio.net/karakola/IMG/pdf_Manifestofinal2.pdf

deconstruir las nociones clásicas en torno a las tecnologías e incorporar su conexión con los cuerpos y las subjetividades. No obstante, desde mi percepción compartida con algunas de las personas a las que entrevisté la politización de las tecnologías no es algo generalizado, ni transversal dentro de la multiplicidad de los transfeminismos, sino un escenario generado por activistas, proyectos, redes y eventos concretos (Martínez-Pozo 2020a). Mi interés por estos escenarios hizo que me fuese adentrando en esas prácticas políticas transfeministas de *hacking* corporal que se dirigían a abrir y subvertir los códigos socioculturales de programación corporal y subjetiva. Junto con estas prácticas conocí otras trayectorias y proyectos políticos relacionados con la autonomía tecnológica y con la autodefensa digital frente a las ciberviolencias.

Las prácticas políticas transfeministas de *hacking* corporal se relacionan con los códigos socioculturales normativos y toman la corporalidad como espacio de experimentación para intervenir el cuerpo, la sexualidad y la subjetividad, colectivizar experiencias, generando conocimientos alternativos a los modelos socioculturales dominantes. Mediante prácticas sean performativas, audiovisuales, talleres y de *biohacking* se colectivizan procesos de autoexperimentación desde cuerpos y subjetividades diversas y disidentes.

Las prácticas performativas compartidas por transfeministas como Elena Urko, Ce, Kina, Klau Kinki o *Gender Hacker*, o aquellas desarrolladas desde proyectos como *Post-op* o *Quimera Rosa* constituyen prácticas políticas de intervención corporal, sexual y subjetiva, de hackeo de los cuerpos y las subjetividades que al trasladarse a lo público generan imaginarios y representaciones que cuestionan los códigos normativos de regulación.

Otras prácticas de producción audiovisual como las desarrolladas por *Post-op* o *Gender Hacker*, igualmente intervienen y *hackean* los códigos audiovisuales normativos que producen y reproducen construcciones socioculturales dominantes en relación con el género, la sexualidad, la raza, la edad, la capacidad o la clase social.

De igual forma, muchas de las performances y producciones audiovisuales desarrolladas desde los transfeminismos se vinculan con la pospornografía como prácticas de autoexperimentación y reprogramación del género, de las prácticas sexuales, del deseo y del placer que a la par amplían imaginarios y representaciones en relación con el cuerpo y la sexualidad.

Los talleres también constituyen prácticas políticas colectivas de experimentación y reprogramación corporal desde los transfeminismos como

por ejemplo los desarrollados por *Quimera Rosa*, *Post-op*, *Gender Hacker* o Elena Urko.

Por último, las prácticas de *biohacking* transfeministas como las activadas por los proyectos de *Transplant* o *Gynepunk* también habilitan el cuerpo como campo de experimentación, mediante el empleo de herramientas y conocimientos libres y metodologías DIY, DIT y DIWO⁹, para *hackear* e intervenir los ámbitos científico-técnicos.

Por otro lado, las prácticas políticas de autonomía digital desarrolladas por proyectos o colectivos que se identifican como transfeministas o *hackfeministas* se basan en formas alternativas de consumir y de relacionarnos con las tecnologías desde nuestros propios cuerpos, trayectorias y disidencias. Ello implica desarrollar tecnologías autónomas como *software* libre, *hardware* libre, Internet libre, servidores autónomos, redes libres, etc. Asimismo, suponen el empleo de metodologías colectivas horizontales y de intercambio para dotar de perspectivas críticas e infraestructuras autónomas a nuestros proyectos políticos frente a la vigilancia, control y censura tecnológica que conlleva una invasión en nuestra seguridad y privacidad digital.

Concretando en la experiencia etnográfica con trayectorias políticas de autonomía tecnológica como las de Alex Hache, Klau Kinki, Beka Iglesias, Anamhoo o Lucía Egaña y en la aproximación a proyectos políticos transfeministas y/o *hackfeministas* como los de *Donestech*, *Minipimer*, *Mutanger*, *Pechblend*a, *Chupadatos*, *Colectiva Insubordinadas*, *Surgiendo*, *Luchadoras* y *maria[lab]*, se activan prácticas políticas dirigidas a la autonomía tecnológica de disidencias (trans)feministas, sexuales, de género y corporales para el fortalecimiento de las resistencias.

Las prácticas descritas se llevan a cabo mediante procesos colectivos de construcción de conocimientos desde los que se reflexiona críticamente sobre las tecnologías y contra el sexismo, LGTBIQ-fobia, capacitismo y racismo presente en estas, visibilizando de esta forma los mecanismos de control y monitorización través de programas privativos. Esta producción de conocimientos se realiza a partir de talleres que van desde la experimentación con herramientas tecnológicas libres, el desarrollo de estrategias de privacidad y seguridad digital, hasta la producción audiovisual. Al tiempo que se colectivizan materiales de cultura digital, derechos digitales

9 DIY (Do It Your Self/Hazlo tu mismx). DIT (Do It Together/ Hagámoslo juntxs). DIWO (Do It With Others/Hazlo con otrxs).

y diversidad tecnológica. En definitiva prácticas que proponen una apropiación feminista de las tecnologías y la creación de entornos tecnológicos físicos y digitales seguros para las diversidades corporales, sexuales, de género, raciales, culturales, funcionales, etc. Entre éstas se colectivizan y comparten diferentes materiales sobre estrategias feministas DIY (Do It Your Self/Hazlo tu mismx) cuyo objeto es intervenir la tecnología o visibilizar a las mujeres y diversidades en los ámbitos tecnológicos para generar nuevos referentes.

Otros proyectos que conocí durante mi trabajos de campo digital identificados como ciberfeministas y/o *hackfeministas*, como *Donestech*, *Ciberseguras*, *#Akellarreciberfeminista*, *Coding Rights*, *Take Back the Tech* (Dominemos las tecnologías), *GenderIT.org*, *Vita-Activa*, *Gendering Surveillance*, *Digital Right Foundation*, *Hack*blossom*, *Comando Colibrí* y *Laboratorio de Interconectividades* centraban sus prácticas en la autodefensa digital feminista para contrarrestar las ciberviolencias machistas, racistas, LGTBIQ-fóbicas y diverso-fóbicas y construir escenarios digitales seguros y feministas. En estas prácticas, los procesos de construcción colectiva de conocimientos se generan mediante encuentros y talleres pero también desde la producción de manuales, guías y kits. De esta forma se comparten herramientas, recomendaciones y estrategias de autodefensa, de apoyo y de construcción de redes para hacer frente a las violencias digitales. Asimismo, se activan procesos colectivos de empoderamiento y cuidados que visibilizan, mapean, documentan y denuncian las ciberviolencias, dando también soporte técnico y legal.

Haciendo parte de las prácticas políticas descritas -ya sea mediante el trabajo de campo, la participación en talleres, la realización de entrevistas, la asistencia a performances y jornadas, el visionado de producciones audiovisuales o la aproximación e inmersión digital- como etnógrafa feminista deseaba producir un conocimiento colectivo y transformador, pero también deseaba diluir la escisión que observaba entre conocimientos procedentes de los activismos y de la academia. Escisión que no hace sino contraponer conocimientos, prácticas políticas y sujetos fragmentando la pluralidad de los feminismos, en lugar de nutrirlos y enriquecerlos. Esta separación me provocaba dilemas y contradicciones tanto en mi propio proceso de sostenimiento de la investigación como en el momento de escribir los resultados de la misma.

Ciertamente un acercamiento etnográfico me permitía desarrollar mi investigación desde mi subjetividad corporal, sexual y política como parte

de los escenarios activistas, pero estaba obligada a trasladar al ámbito académico estos conocimientos que ponían en tensión las lógicas positivistas, neoliberales, colonialistas, racistas, clasistas, heterosexistas, capacitistas y cisnormativos que rigen los escenarios académicos.

De acuerdo con Sabine Masson (2018 [2015]), la deconstrucción del conocimiento dominante y la valoración de los conocimientos excluidos o marginados proviene de muchos caminos y son legados de una multiplicidad de prácticas de resistencia y de conocimiento que descolonizan las interpretaciones del mundo con el objetivo de transformarlo.

Mi recorrido inmersa en escenarios, proyectos y prácticas políticas que implican producción de *conocimientos otros* es más amplio y con anterioridad al desarrollo de la tesis doctoral. No obstante, fue durante el desarrollo de ésta, cuando atravesada por mecanismos academicistas vivencé las prácticas (trans)feministas de *hacking* corporal, de autonomía tecnológica y de autodefensa digital como disidencias epistemológicas al trasladar la perspectiva hacker más allá del código informático, de las máquinas y de las tecnologías. Como nos dice McKenzie Wark (2015: 16) «hackear es diferir» y fue mi experiencia política mientras realizaba mi investigación etnográfica la que hizo que mi percepción de las realidades, los cuerpos, las tecnologías y las prácticas políticas mutase. Conecté cuerpo y tecnología, disidencias corporales y tecnológicas, así como (trans)feminismos y prácticas *hacker*, tomando la noción del código normativo como nexo.

Entender la vinculación entre cuerpo y tecnología a partir del código de programación normativo me llevó a interpretar la diversidad de prácticas políticas (trans)feministas como prácticas *hacker*. En el caso de la corporalidad, la programación normativa opera mediante los códigos socioculturales que configuran nuestros cuerpos, subjetividades y realidades, mientras que en el caso de la tecnología, la programación funciona a través del código cerrado que rige nuestros *hardware*, *software* y programas desarrollados por corporaciones tecnológicas hegemónicas que nos tornan usuarixs dependientes objeto de la mercantilización de nuestros datos, de control, vigilancia y violencia. Por lo que las prácticas (trans) feministas que vinculan cuerpos y tecnologías se dirigen a abrir, desvelar y subvertir tanto la programación normativa corporal como tecnológica.

Fue la incorporación de prácticas de autonomía tecnológica y autodefensa digital a mi cotidianidad lo que implicó una transformación radical de mi relación con las tecnologías. Transformación que desde una perspectiva feminista y anticapitalista me llevó a implicarme en proyectos de

formación sobre ciberfeminismos y ciberactivismos, y a integrar prácticas para la mitigación de las ciberviolencias y la construcción de las TIC e Internet como espacios feministas.

Perspectivas *hacker* para abrir la caja negra del conocimiento

Lo vivido durante mi trabajo de campo no solo cambió mi relación con las tecnologías y supuso mi incorporación de las prácticas políticas abordadas a mi cotidianeidad feminista, también me hizo mirar de otra forma la producción de conocimiento científico desde la academia. De forma similar a como observaba la relación entre cuerpo y tecnología, observé el conocimiento académico como un sistema codificado, un *software científico-académico* o la tecnología del conocimiento. Y en este *software* sitúe la etnografía como disidencia epistemológica y práctica *hacker*.

La ciencia positivista, el quehacer y la construcción científica y académica de conocimiento han sido ampliamente cuestionadas desarticulando algunos de sus principales pilares como la objetividad, la imparcialidad y la neutralidad, el androcentrismo, el colonialismo, el cisheterocentrismo, las relaciones de poder y las violencias y exclusiones epistémicas. Desde mi experiencia y referentes teóricos y políticos, dichas interpelaciones proceden, por un lado, de epistemologías feministas, queer y decoloniales y, por otro, de prácticas políticas (trans)feministas situadas al margen de la academia. En la academia siguen persistiendo mecanismos de construcción y validación de conocimiento que parecen impermeables a estas críticas, lo cual nos interpela desde nuestros procesos politizados de investigación. Como señala Barbara Biglia (2012) en las investigaciones académicas nos encontramos con dificultades para definir epistemologías y metodologías coherentes con nuestras percepciones de la realidad, del conocimiento y con nuestras propias posiciones políticas.

Carme Adan (2006) en otro sentido nos recuerda que el paradigma científico de construcción de conocimiento responde a intereses procedentes de grupos sociales dominantes. No obstante, numerosas contribuciones críticas se dirigen precisamente a proponer formas alternativas para la construcción de una ciencia menos jerárquica y más diversa, tanto en

los intereses y temas de investigación como en las perspectivas (Blázquez 2011). Y en esta construcción, las contribuciones procedentes de las epistemologías feministas han puesto el acento en el conocimiento y sus procesos de producción proporcionando propuestas teóricas y herramientas metodológicas. En estas la conexión entre epistemología, metodología y política es indiscutible (Adan 2006).

En el trabajo clásico de Sandra Harding (1993) recogido por Norma Blázquez (2017) se identifican tres aproximaciones epistemológicas feminista: empirismo feminista, punto de vista feminista y posmodernismo feminista.

El empirismo feminista se centró en la denuncia del sexismo y del sesgo de género en la ciencia, pero sin llegar a implicar una ruptura realmente transformadora con el modelo científico tradicional, ya que proseguía postulando la aplicación de metodologías para la búsqueda de la objetividad (Longino 1993). Por su parte, la epistemología del punto de vista feminista se caracteriza por la reconstrucción del conocimiento desde las experiencias, realidades y puntos de vistas de las mujeres (Harding 1993). Lo cual, supuso la incorporación de las mujeres como sujetos de conocimientos y la introducción de la perspectiva de género en la producción del mismo, lo que desarrolla, de este modo, una revisión crítica de las concepciones racionalistas, objetivas, androcéntricas y patriarcales que sostienen el paradigma del conocimiento científico hegemónico. Por último, el posmodernismo feminista propone la deconstrucción de categorías, la multiplicidad y fragmentación de perspectivas, así como la incorporación de la subjetividad y de la reflexividad en los procesos de producción de conocimientos (Haraway 1995 [1991]).

A los tres enfoques anteriores añado los que proponen tanto feministas *queer* (Gamson 2003, Plummer 2005, Halberstam 2018 [2011], Manning 2009, Browne y Nash 2010, Berná 2011) como decoloniales (Sandoval 2000 y 2014 [1995], Walsh 2002, Spivak 2003 [1995], bell hooks *et al.* 2004, Curiel 2007 y 2018 [2014], Lugones 2008 y 2010, Espinosa 2014, Espinosa, Gómez y Ochoa 2014). Ambos, a mi modo de ver, tendrían en común la deconstrucción identitaria y con ello la del sujeto político y cognoscente feminista identificado con la categoría “mujer”. Y contribuyen a complejizar la idea de subjetividad en tanto que experiencia social articulada por el género, la raza, la clase y la sexualidad en el marco de relaciones de poder-saber cisheterosexistas, clasistas y coloniales. De este modo, incorporan críticamente las corporalidades, subjetividades, diversidades y realidades

tradicionalmente marginalizadas, desvalorizadas u objetivizadas en la producción de conocimiento. Y en concreto, desde los feminismos decoloniales se desvelan las continuidades geopolíticas e históricas coloniales en la construcción hegemónica del conocimiento y las violencias y exclusiones epistémicas que ello comporta (Curiel 2007, Lugones 2008 y 2010).

Desde mi perspectiva, las aportaciones señaladas proponen una politización del conocimiento y de sus procesos de producción mediante la corporeización de éste, un “ponerle cuerpo”.

Sitúan los conocimientos en cuerpos concretos, conectándolos con las estructuras y relaciones de poder, desvelando, por un lado, “el cuerpo” hegemónico de la producción de conocimiento científico que se pretende “desencarnado”, un cuerpo que se corresponde con la figura de hombre blanco, de clase media-alta, cisgénero, heterosexual y capacitado, e incorporando, por otro lado, los cuerpos tradicionalmente excluidos de dicha producción de conocimiento.

Asimismo, al desvelar la corporalidad del conocimiento, han cuestionado la neutralidad de las investigaciones y conocimientos científicos destacando la relevancia de los diferentes puntos de vista (Adan 2006, Blázquez 2011, Harding 1998 [1987]), la parcialidad de las diferentes miradas (Gregorio 2006, Biglia 2012), aquello que Haraway (1995 [1991]) denominó como conocimiento situado.

No obstante, Helen Longino (1993) en su análisis feminista sobre el poder y la producción de conocimiento problematiza sobre la cuestión del carácter individualista del conocimiento situado. La autora plantea que el conocimiento localizado desarrollado como alternativa crítica a la epistemología de la ciencia dominante, aunque destaque la parcialidad de los sujetos productores de conocimiento, no tiene por qué implicar una crítica transformadora sobre quiénes son los sujetos que tienen autoridad y legitimidad para producir conocimientos. Por ello, la autora enfatiza sobre la necesidad de reconocer la producción de conocimiento como resultado de interacciones de diferentes sujetos y de que sea validado de forma colectiva.

Si bien, a mi modo de ver la propuesta de conocimientos situados fue formulada por Donna Haraway (1995 [1991]) para enfatizar la parcialidad y la encarnación del conocimiento, pero también para proponer conexiones políticas con *otros inapropiables/inapropiados* (Haraway 1995 [1991] y 1999 [1990]). Por lo que esta articulación en la producción de los conocimientos situados implicaría también una construcción colectiva mediante

conexiones parciales que supone una ruptura de los dispositivos académicos y agentes legitimados de la comunidad científica (Haraway 2004).

Partiendo de la idea de Haraway y de la interpelación de Escobar (2018 [2015]) acerca de qué significa pensar desde los activismos, lxs subalternos, lxs grupos sociales en resistencia que producen sus propios conocimientos, en mi proceso de investigación me he cuestionado de forma permanente los mecanismos y la direccionalidad de la producción del conocimiento académico y científico, lo que me ha orientado a buscar metodologías mediante las que captar las prácticas políticas y la producción de conocimientos de resistencia. Y ello es lo que me lleva a observar las propuestas que vinculan (trans)feminismos y hacking en tanto narrativas y prácticas que proponen abrir los sistemas normativos que configuran nuestros cuerpos y tecnologías para desvelar cómo funcionan y producir formas alternativas no previstas en su diseño original, pero también la caja negra del conocimiento académico.

Ha sido mi experiencia etnográfica la que me ha permitido conocer y hacer parte de prácticas colectivas y corporeizadas mediante las que se producen conocimientos que *hackean* los códigos normativos de producción científico-técnica. En este sentido, desde las prácticas políticas que articulan *hacking* y (trans)feminismos la descodificación se dirige tanto a los cuerpos y las tecnologías como a los mecanismos hegemónicos de construcción de conocimiento desarrollando procesos colectivos y transformadores por parte de sujetos históricamente deslegitimados y excluidos de los circuitos y medios tecnológicos, científicos y académicos.

Los ejemplos compartidos en el apartado anterior sobre prácticas de *hacking* corporal, autonomía tecnológica y autodefensa digital me llevaron a reflexionar sobre la cotidianidad, corporeización, colectividad y heterogeneidad de las formas de producción de conocimientos en estos escenarios.

Desde mi experiencia en estas prácticas se desarrollan y desarrollamos diferentes procesos para construir, colectivizar, intercambiar y generar experiencias, materiales y conocimientos.

Además del carácter cotidiano, colectivo y diverso de los conocimientos producidos desde las anteriores prácticas políticas -carácter que también está presente en la producción de conocimientos académicos- considero que son *conocimientos otros* en la medida en que no se producen en los circuitos académicos y no son reconocidos como tales desde paradigmas científicos, ya que parten de cuerpos, prácticas, experiencias y

vidas concretas, tradicionalmente excluidas de los ámbitos de producción científica. Conocimientos situados y corporeizados que proponen disidencias y luchas igualmente situadas y corporeizas. No son conocimientos abstractos hacia resistencias vacías, son cotidianidad y son cuerpo.

Desde la lectura de Paul Preciado (2008) dichas prácticas políticas de experimentación corporal y colectiva son formas implicadas y situadas de producir conocimientos críticos. Por lo que este reconocimiento de las prácticas (trans)feministas, ciberfeministas y *hackfeministas* de hacking corporal, autonomía tecnológica y autodefensa digital como productoras y generadoras de conocimientos es de suma importancia política, ya que supone considerar las prácticas políticas feministas no solo como disidencias políticas objeto de análisis sino, también, como disidencias epistémicas que irrumpen en la epistemología dominante como mecanismo de saber/poder.

Conocer y compartir estas perspectivas *hacker* desde las prácticas políticas (trans)feministas me llevó a problematizar la ciencia y la investigación académica como un modelo programado de código cerrado que se dirige de forma estructurada a la presentación de unos resultados finales. Al tiempo que a observar cómo las epistemologías feministas, *queer* y feministas decoloniales *hackean* los mecanismos hegemónicos de construcción, validación e institucionalización de conocimiento.

Como propone Daniela De Araujo (2018), el término *hack* puede ser apropiado para activar críticas e iniciativas que apuestan por transformar un sistema de conocimiento. Por ello y en acuerdo con Donna Haraway (2004) la tecnología del conocimiento ha de ser abierta a la intervención crítica, «para que la ciencia se constituya como un modelo paradigmático de lo no cerrado, sino de lo que es contestable y contestado» (Haraway 1995 [1991]: 338). A mi modo de ver, la condición *hacker* de las epistemologías y metodologías feministas, *queer* y feministas decoloniales reside precisamente en la intervención crítica del modelo científico para desvelar su funcionamiento, en la politización de los procesos de investigación y en la corporeización de los conocimientos para el desarrollo de propuestas alternativas dirigidas a la transformación colectiva y social.

¿Qué hace de la etnografía feminista una forma de *hackear* la producción hegemónica del conocimiento científico?

Desde epistemologías y metodologías feministas, *queer* y feministas decoloniales y mi experiencia política (trans)feminista entiendo la etnografía como una forma de *hackeo*, en tanto abre, desvela y subvierte mecanismos hegemónicos de construcción de conocimiento científico.

Desde el inicio de mi trayectoria investigadora, como antropóloga feminista, entendí la etnografía como una fisura desde la que producir un conocimiento crítico.

Cuando rastreo parte de la genealogía etnográfica como método de investigación característico de la disciplina antropológica, aunque no exclusivo de esta, me resultan evidentes las divergentes implicaciones políticas de la misma, aunque no siempre se expliciten. En este amplio espectro, me he encontrado con la etnografía como una herramienta feminista de crítica social, académica y científica y una práctica de resistencia y disidencia en los planos académicos, lo que observo como una forma de *hackear* los mecanismos de producción académica de conocimiento científico.

Pero ¿qué hace de la etnografía feminista una herramienta crítica, una práctica de resistencia y un espacio de disidencia académica? ¿Qué hace de la etnografía una forma de *hackear* las tecnologías hegemónicas del conocimiento?

Reconociéndome en el legado de la antropología feminista (Lamas 1986, Stolcke 1996, del Valle 2000 y 2006–2007, Lagarde 2002, Castañeda 2006, Gregorio 2006, Méndez 2007, Gregorio y Castañeda 2012), desde mi punto de vista, la etnografía como metodología de aproximación a las diferencias cuenta con la potencialidad de reconocer, incluir y validar las alteridades, las subjetividades, corporalidades, realidades y *conocimientos otros* que se producen en los ámbitos políticos y sociales. Al respecto, Carmen Gregorio (2019) destaca cómo la alianza entre los feminismos y la antropología social ha dado lugar a una transformación de la disciplina y al desarrollo de la antropología feminista y de la etnografía feminista generando múltiples aportaciones y retos teóricos, epistemológicos, metodológicos y políticos.

En este sentido, considero que la antropología y la etnografía pueden reconstruirse como espacio y práctica desde otros sujetos y prácticas de

conocimientos, donde, además, la construcción de los mismos se dirige a la transformación política, social y académica.

A mi modo de ver la etnografía como práctica hacker no es suficiente pensarla en términos de disidencia temática, es decir, como método que investiga ámbitos relacionados con sujetos históricamente subalterizados, realidades periféricas y movimientos sociales y activistas. Tiene otras implicaciones porque requiere sobre todo ocupar un lugar político y disidente en las formas de acercarnos a la realidad.

Desde una epistemología feminista la etnografía pone en cuestión mecanismos hegemónicos de investigación social, constituye una práctica de resistencia (Hernández, Gregorio y Apaolaza 2011) que genera conocimientos colectivos en su articulación con los activismos y críticos con los conocimientos que se producen desde los espacios legitimados de conocimiento, la academia. Mi investigación me suscita el interrogante: ¿si el conocimiento etnográfico se torna colectivo cómo operamos con esa diferenciación entre conocimiento legítimo y subalterno, entre conocimiento producido desde la academia y desde los activismos? ¿Dónde se sitúa el conocimiento que yo he producido como investigadora de la academia, pero usando la etnografía como práctica de hackeo? ¿Qué cabida tienen esos conocimientos diversos, mestizos y subalternos en la academia con los que Gregorio Gil (2019) define la etnografía feminista? Para la autora una etnografía feminista implica «posiciones estratégicas de resistencia a prácticas académicas androcéntricas, clasistas, sexistas y coloniales: arropándonos colectivamente desde espacios epistémicos otros, al tiempo que produciendo una multiplicidad de conocimientos diversos, mestizos y subalternos» (2019: 3-4).

Transitar entre los (trans)feminismos y la academia me sitúa en los márgenes del feminismo dominante, institucionalizado en la academia y en la política pública. Las trayectorias y prácticas de hacking corporal y tecnológico compartidas desde diferentes autoenunciaciones se producen en y desde los márgenes del feminismo hegemónico, así como desde geografías políticas periféricas en relación con el norte-global. Y es desde esta comprensión y reconocimiento de pluralidad desde donde experimento la práctica etnográfica feminista como un espacio de diálogo e intercambio horizontal y politizado, como un ejercicio de *antropología dialógica y feminista* en términos de Rosalva Aída Hernández (2018 [2015]), en tanto implica explorar estrategias de lucha y formas alternativas de producir conocimientos. Comprender la etnografía feminista como diálogo

me ha llevado a intercambiar y articular conocimientos desde trayectorias y prácticas diversas pero disidentes en relación con sus concepciones de género, sexualidad, cuerpo y tecnología. No obstante, este proceso dialógico y horizontal establecido no ha estado exento de contradicciones e incomodidades desde la tensión entre conocimiento académico/conocimientos otros. En concreto en relación con el individualismo epistémico y los resultados de la investigación.

Siguiendo la propuesta de Lucía Egaña (2015) se requieren formas alternativas que abran el código cerrado de la investigación académica tradicional, formas de investigar “open source”, de código abierto, alternativas que visibilicen los procesos ocultos tras los resultados finales, que muestren y revisen los errores, fracasos e inadecuaciones.

Por ello, como una forma de abrir mi caja negra de construcción de conocimiento en el proceso de realización de mi tesis doctoral me referiré a algunas de las contradicciones e incomodidades que toman relación con los procesos colectivos de producción de conocimiento y los resultados de nuestras investigaciones.

Siguiendo fórmulas investigadoras colaborativas y de coproducción (Pearce 2018 [2015]), mi intencionalidad etnográfica inicial era activar procesos colectivos de producción de conocimientos desde los contextos activistas y las disidencias compartidas. Es decir, experimentar formas alternativas y colectivas de producir conocimientos desde las luchas que me atraviesan y desde las prácticas políticas compartidas para incorporarlas en mi trabajo de investigación doctoral. Esta pretensión me llevó a problematizar mis propias intenciones y a reconocer que los procesos de construcción colectiva de *conocimientos otros* son parte de las prácticas políticas. De esta forma, empecé a contemplar como mi experiencia política y etnográfica se suma a muchas otras que construyen puentes entre los activismos y la academia, entre la disidencia política y epistemológica desde prácticas políticas situadas.

Los procesos de construcción colectiva de conocimientos para la transformación epistémica y política forman parte de las prácticas políticas (trans)feministas, por lo que otorgarme la legitimidad, el papel y el poder de construir un proceso colectivo orientado a un proceso de normalización académica con autoría individual como es la investigación doctoral y a un ámbito de producción de conocimiento mercantilizado y neoliberal, como es la producción científica, me suponía graves dilemas e incongruencias, ya que respondía a legitimar mis intereses académicos.

Entendía, que los mecanismos de construcción colectiva y politizada de conocimiento ya existían por otras vías y no tienen como horizonte generalizado la producción académica o científica, sino más bien la resistencia y disidencia política.

En mi experiencia etnográfica consideré que no era relevante proponer un nuevo espacio de intercambio de conocimientos dirigido a mi proceso doctoral, sino que estos espacios activistas existen y yo formo parte de ellos. Por lo que la manera más acorde con mis posicionamientos políticos y formas de habitar la investigación fue reconocerlos, aprehenderlos, articularme y trasladarlos desde el diálogo, la horizontalidad y el consenso como conocimientos válidos, críticos y de resistencia.

Mi proceso de investigación recoge lo colectivo, configurado en torno al diálogo, al intercambio, a la articulación de trayectorias, prácticas políticas y conocimientos situados, no obstante, en la tesis doctoral (Martínez-Pozo 2019a) y artículos científicos (Martínez-Pozo 2016; 2018; 2019b; 2020a y 2020b), en tanto producciones académicas resultado de este proceso, no he integrado la disidencia epistemológica derivada de las disidencias políticas desde donde investigo.

Me pregunto hasta qué punto los resultados de dicha experiencia materializan mi comprensión de la disidencia política como epistemológica y me cuestiono si materializan mi perspectiva de la etnografía como práctica *hacker*.

En los resultados de mi investigación incorporo y reconozco las resistencias y conocimientos situados y colectivos mediante los diálogos y la revisión de lxs mismxs por parte de sus protagonistas, pero carecen de ejercicios de coteorización, coproducción y coautoría, se adaptan adecuadamente a los formatos académicos, han pasado favorablemente -aunque con ciertas dificultades y rechazos- por los dispositivos científicos y son un producto más de las lógicas neoliberales que rigen en las universidades.

La etnografía es un proceso de construcción de conocimiento intersubjetivo, de relaciones y diálogos, es por tanto construcción colectiva. Igualmente, la etnografía es práctica y escritura, y en mi experiencia etnográfica entre la práctica y la escritura viví una disociación. Es decir, la disidencia política fue disidencia epistemológica en la práctica y relaciones etnográficas, ya que eran mis prácticas y relaciones activistas, pero sigue pendiente el reto de trasladar dicha disidencia a la escritura y resultados etnográficos.

En mi escritura académica participo de los mecanismos establecidos y sigo los formatos científicos para mostrar resultados y obtener legitimidad en el ámbito académico. Es por ello que considero que mi producción científica ha sido un proceso incompleto en relación con mis posicionamientos epistemológicos y políticos. Sin embargo y a pesar de ello, mi experiencia etnográfica me ha permitido vivenciar las dinámicas de poder en la producción de conocimientos y cómo en los movimientos sociales, en general, y en las prácticas políticas en las que me he sumergido, en particular, se producen toda una serie de procesos de producción de conocimientos críticos y colectivos que, desde mi punto de vista, nos debieran interpelar hasta implicarnos una transformación radical de la direccionalidad y de los mecanismos de construcción de conocimientos en los marcos académicos.

Como establecen Isabel Casas, Michal Osterweil y Dana Powell (2018 [2015]) las prácticas de construcción de conocimiento forman parte de la cotidianidad de los movimientos sociales. En esta línea, considero que el acercamiento académico a dichas prácticas supone desafíos epistemológicos y metodológicos que desplazan la direccionalidad hegemónica en la producción de conocimiento científico, desde lxs investigadorxs y los circuitos académicos-científicos hasta lxs protagonistas y los procesos colectivos de las movilizaciones sociales. Ya que conlleva reconocer los conocimientos producidos desde los activismos y no considerarlos como meras fuentes de información desde donde producir nuestros conocimientos académicos.

A partir de estos presupuestos en mi investigación me replanteé la propia noción de conocimiento científico y experto, aposté por un conocimiento politizado y reconocí los procesos y agentes de construcción de conocimiento mediante dinámicas horizontales de diálogo y articulación. Desde las herramientas etnográficas fui partícipe de escenarios activistas identificando y atendiendo a las narrativas y prácticas producidas por lxs propixs protagonistas y dialogando con éstas desde mi posición situada y políticamente implicada. Rompí la división sujeto/objeto de investigación, desplazando epistémicamente la producción de conocimiento desde la figura de lxs investigadorxs académicxs a las cotidianidades y corporalidades de los activismos y activistas.

Por ello, desde mi punto de vista y mi experiencia, la implicación en los activismos en los que investigamos y el reconocimiento de las diversas prácticas de producción de conocimiento se vincula con el establecimiento de relaciones comprometidas cuyo propósito excede a nuestros

objetivos de investigación y se dirigen, más bien, a la transformación social y política.

Reflexiones finales: retos etnográficos

A pesar de que diversas genealogías conectan epistemología y política, la consideración de las prácticas políticas como productoras de conocimientos no cuenta con dicha visibilidad y reconocimiento en los ámbitos científicos y académicos.

Esta consideración implicaría una transformación radical de nuestras epistemologías, metodologías, prácticas y escrituras etnográficas, así como de nuestras posiciones y relaciones de poder. Supondría, desde mi punto de vista, abrir, desvelar y subvertir la caja negra del conocimiento.

Las reflexiones compartidas en estas líneas giran en torno a las prácticas políticas transfeministas, *hackfeministas* y ciberfeministas como productoras de *conocimientos otros* y disidencias epistemológicas y al lugar que ha tenido la etnografía feminista en mi politización e investigación para articular ambas.

En este último sentido, la etnografía feminista, como proceso que conecta disidencia política y epistemológica, nos permite habitar corporal y colectivamente prácticas políticas y *conocimientos otros*, lo cual como investigadorxs feministas nos abre potenciales escenarios reflexivos y transformadores.

Concretamente, me refiero a cómo luchar epistemológicamente desde las disidencias políticas, desde las prácticas políticas, cómo producir *conocimientos otros* desde las articulaciones con cuerpos, realidades y activismos periféricos en contextos académicos neoliberales dirigidos a la producción masiva, intensiva y capitalizada de conocimientos. Entiendo que no basta con repensar metodologías politizadas considero que debemos desestabilizar, asimismo, los mecanismos dominantes de validación e instauración científica. Pero ello no es una elección exclusivamente personal, sino un reto y una lucha epistémica colectiva a la que contribuir desde nuestros diferentes procesos para una construcción de conocimiento realmente inclusiva, diversa y transformadora.

En este marco propongo esta reflexión de la etnografía feminista como espacio, proceso y práctica de resistencia política en los marcos académicos que potencia la articulación de *conocimientos otros*, es decir, una forma colectiva y corporeizada de *hackear* las tecnologías hegemónicas de producción de conocimiento científico.

Bibliografía

- Adan, Carme. 2006. *Feminismo y conocimiento. De la experiencia de las mujeres al ciborg*. A Coruña: Spiralia Ensayo.
- bell hooks, Avtar Brah, Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa, Aurora Levins Morales, Kum-Kum Bhavnani, Margaret Coulson, Alexander M. Jacqui y Chandra Talpade Mohanty. 2004. *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Berná, David. 2011. «Jirafas, colibrís y otras aberraciones. Apuntes alrededor de unas metodologías 'otras' Queer en ciencias sociales». *La Página 91* XXI(3): 79–95. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/270570777_Jirafas_colibris_y_otras_aberraciones_Apuntes_alrededor_de_unas_metodologias_Queer_en_las_Ciencias_Sociales Fecha de acceso: 20 dic. 2020.
- Biglia, Bárbara. 2012. «Corporeizando la epistemología feminista: investigación activista feminista», en Martha Liviano Franco y Marina Duque Mora (comps.), *Subjetivación femenina: investigación, estrategia y dispositivos críticos*: 195–229. México: Universidad Autónoma de Nuevo León.
- Blázquez, Norma. 2011. *El retorno de las brujas. Incorporación, aportaciones y críticas de las mujeres a la ciencia*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Blázquez, Norma. 2017. «Epistemología feminista: temas centrales», en Katemari Diogo da Rosa, Marcio Caetano y Paula Almeida (eds.), *Gênero e sexualidade: interseccções necessárias à produção de conhecimentos*: 12–31. Campiña Grande: Realize.
- Briones, Patricia. 2016. «Hagámoslo juntas (DIT): apuntes para reflexionar en torno al hackfeminismo», en Irene Soria Guzmán (coord.), *Ética*

- Hacker. Seguridad y Vigilancia*, 67–110. México D.F: Universidad del Claustro de Sor Juana.
- Browne, Kath y Catherine, Nash. 2010. «Queer Methods and Methodologies: An Introduction», en Kath Browne y Catherine Nash (eds.), *Intersecting queer theory and social science research*: 1–23. London: Ashgate.
- Cabañez, Eurídice. 2016. «Hackers, software, hardware libre y trabajo colaborativo: la resistencia política del procomún frente al discurso capitalista», en Irene Soria Guzmán (ed.), *Ética Hacker. Seguridad y Vigilancia*, 67–110. México D.F: Universidad del Claustro de Sor Juana.
- Casas, María Isabel, Michal Osterweil y Danna E. Powel. 2018 [2015]. «Fronteras borrosas, reconocer las prácticas de producción de conocimiento en el estudio de los movimientos sociales», en Xochitl Leyva, Jorge Alonso, Rosalva Aída Hernández, Arturo Escobar, Axel Köhler, Aura Cumes, Rafael Sandoval *et al.*, *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*, Tomo II: 173–198. Buenos Aires: CLACSO.
- Castañeda Salgado, Marta Patricia. 2006. «La Antropología Feminista hoy: algunos énfasis claves». *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 48(197): 35–47. Disponible en: doi: <<https://doi.org/10.22201/fcps.2448492xe.2006.197.42526>>. Fecha de acceso: 20 dic. 2020.
- Curiel, Ochy. 2007. «Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista». *Nómadas* 26: 92–101. Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/1051/105115241010.pdf>. Fecha de acceso: 22 dic. 2020.
- Curiel, Ochy. 2018 [2014]. «Construyendo Metodologías Feministas desde o Feminismo Decolonial», en Paula Balduino de Melo *et al.* (orgs.), *IV Semana de Reflexões sobre Negritude, Gênero e Raça. Descolonizar o Feminismo*: 32–51. Brasília: Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Brasília.
- De Araujo, Daniela Camila. 2018. *Feminismo e Cultura Hacker: Interseções entre Política, Gênero e Tecnologia*. Tesis doctoral. Campinas: Universidade Estadual de Campinas.
- Del Valle, Teresa (ed.). 2000. *Perspectivas Feministas desde la Antropología Social*. Barcelona: Ariel.
- Del Valle, Teresa. 2006–2007. «Contribuciones, significatividad y perspectivas futuras de la Antropología Feminista». *Kobie. Serie Antropología*

- Cultural* 12: 35–60. Disponible en: http://www.bizkaia.eus/fitxategiak/04/ondarea/Kobie/PDF/5/Kobie_12AC_CONTRIBUCIONES,%20IGNIFICATIVIDAD%20Y%20PERSPECTIVAS%20FU.pdf?hash=1a03fb1c195bbb66b300bf394736ddc2 321 Fecha de acceso: 22 dic. 2020.
- Egaña, Lucía. 2015. *Trincheras de carne. Una visión localizada de las prácticas postpornográficas en Barcelona*. Tesis doctoral. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- Escobar, Arturo. 2018 [2015]. «Presentación», en Xochitl Leyva, Jorge Alonso, Rosalva Aída Hernández, Arturo Escobar, Axel Köhler, Aura Cumes, Rafael Sandoval *et al.*, *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*, Tomo I: 9–11. Buenos Aires: CLACSO.
- Espinosa, Yuderkys. 2014. «Una crítica decolonial a la epistemología feminista crítica». *El Cotidiano* 184: 7–12. Disponible en: <<https://www.redalyc.org/pdf/325/32530724004.pdf>>. Fecha de acceso: 22 dic. 2020.
- Espinosa, Yuderkys, Diana Gómez y Karina Ochoa (eds.). 2014. *Tejiendo de otro modo: Feminismo, Epistemología y Apuestas decoloniales en Abya Yala*. Popayán (Colombia): Universidad del Cauca.
- Gamson, Joshua. 2003. «Sexualities, queer theory, and qualitative research», en Norma Denzin y Yvonna Lincoln (eds.), *The Landscape of Qualitative Research: Theories and Issues*: 540–564. London: Sage.
- Gregorio Gil, Carmen. 2006. «Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: Representación y relaciones de poder». *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana* 1(1): 22–39. Disponible en: doi:<<https://doi.org/10.11156/aibr.010104>>. Fecha de acceso: 20 dic. 2020.
- Gregorio Gil, Carmen. 2019. «Explorar posibilidades y potencialidades de una etnografía feminista». *Disparidades* 74(1): e002a. Disponible en: doi: <<https://doi.org/10.3989/dra.2019.01.002.01>>. Fecha de acceso: 20 dic. 2020.
- Gregorio Gil, Carmen y Marta Patricia Castañeda (coords.). 2012. *Mujeres y hombres en el mundo global. Antropología Feminista en América Latina y España*. México: Siglo XXI.
- Halberstam, Jack. 2018 [2011]. *El arte queer del fracaso*. Barcelona-Madrid: Egales.
- Haraway, Donna J. 1995 [1991]. *Ciencia, cyborg y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

- Haraway, Donna J. 1999 [1990]. «Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/bles». *Política y Sociedad* 30: 121–163.
- Haraway, Donna J. 2004. *Testigo_Modesto@Segundo_Milenio. Hombre Hembra Conoce Oncorotón: feminismo y tecnociencia*. Barcelona: Editorial Universitat Oberta de Catalunya (UOC).
- Harding, Sandra. 1993. «Rethinking Standpoint Epistemology: ‘What Is Strong Objectivity?’», en Linda Alcoff y Elizabeth Potter (eds.), *Feminist Epistemologies*: 49–82. Nueva York: Routledge.
- Harding, Sandra (ed.). 1998[1987]. *Feminism and Methodology*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída. 2018 [2015]. «Hacia una antropología socialmente comprometida desde una perspectiva dialógica y feminista», en Xochitl Leyva, Jorge Alonso, Rosalva Aída Hernández, Arturo Escobar, Axel Köhler, Aura Cumes, Rafael Sandoval *et al.*, *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*, Tomo II: 83–106. Buenos Aires: CLACSO.
- Hernández, Joan, Carmen Gregorio Gil y Txemi Apaolaza. 2011. «Etnografiando resistencias». *XII Congreso de Antropología: Lugares, Tiempos, Memorias*. León: 6–9 de septiembre de 2011. Disponible en: <http://www.antropologiacastillayleon.org/pdfsimposios/ETNOGRAFIA%20RESISTENCIAS.pdf> Fecha de acceso: 22 dic. 2020.
- Himanen, Pekka. 2004 [2001]. *La Ética Hacker y el espíritu de la era de la información*. Barcelona: Destino.
- Lagarde, Marcela. 2002. «Antropología, género y feminismo», en Griselda Gutiérrez Castañeda (coord.), *Feminismo en México. Revisión histórico-crítica del siglo que termina*: 217–229. México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Lamas, Marta. 1986. «La antropología feminista y la categoría “género”». *Nueva Antropología* VIII(30): 173–198. Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/159/15903009.pdf> Fecha de acceso: 20 dic. 2020.
- Leyva Xochitl, Aura Cumes, Morna Macleod y Esteban Krotz. 2018 [2015]. «Prisma de miradas situadas», en Xochitl Leyva, Jorge Alonso, Rosalva Aída Hernández, Arturo Escobar, Axel Köhler, Aura Cumes, Rafael Sandoval *et al.*, *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras* Tomo II:10–30. Buenos Aires: CLACSO.

- Longino, Helen. 1993. «Subjects, Power, and Knowledge», en Linda Alcoff y Elizabeth Potter (eds.), *Feminist Epistemologies*:101–120. Nueva York: Routledge.
- Lugones, María. 2008. «Colonialidad y género». *Revista Tabula Rasa* 9: 73–101. Disponible en: <http://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>. Fecha de acceso: 20 dic. 2020.
- Lugones, María. 2010. «Towards a decolonial feminist». *Hypatia* 25(4): 742–759. Disponible en: doi: <<https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2010.01137.x>>. Fecha de acceso: 20 dic. 2020.
- Martínez-Pozo, Lola. 2016. «Dialogar las sexualidades desde activismos queer y transfeministas». *RTS. Revista de Treball Social* 208: 92–103. Disponible en: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5996893>>. Fecha de acceso: 22 dic. 2020.
- Martínez-Pozo, Lola. 2018. «Disidencias sexuales y corporales: Articulaciones, rupturas y mutaciones». *Psicoperspectivas: Individuo y Sociedad* 17(1): 1–12. Disponible en: doi: <<https://doi.org/10.5027/psicoperspectivas-Vol17-Issue1-fulltext-1141>>. Fecha de acceso: 22 dic. 2020.
- Martínez-Pozo, Lola. 2019a. *Descodificación corporal: Laboratorios de disidencias (trans)feministas*. Tesis Doctoral. Universidad de Granada. Disponible en: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=240941>>. Fecha de acceso: 22 dic. 2020.
- Martínez-Pozo, Lola. 2019b. «Códigos corporales y tecnológicos. Los feminismos como prácticas hacker». *Cadernos Pagu* 57: e195703. Disponible en: doi: <<https://doi.org/10.1590/18094449201900570003>>. Fecha de acceso: 20 dic. 2020.
- Martínez-Pozo, Lola. 2020a. «Error en el sistema//Ctrl+Alt+Supr: Conectar cuerpos y tecnologías desde perspectivas transfeministas». *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social* 20(1): e2242. Disponible en: doi: <<https://doi.org/10.5565/rev/athenea.2242>>. Fecha de acceso: 20 dic. 2020.
- Martínez-Pozo, Lola. 2020b. «Corporeizar las etnografías desde perspectivas feministas». *Revista Estudos Feministas* 28(3): e58097. Disponible en: doi: <http://dx.doi.org/10.1590/1806-9584-2020v28n358097>. Fecha de acceso: 20 dic. 2020.
- Masson, Sabine. 2018 [2015]. «Transformar la investigación desde prácticas feministas poscoloniales», en Xochitl Leyva, Jorge Alonso, Rosalva Aída Hernández, Arturo Escobar, Axel Köhler, Aura Cumes, Rafael

- Sandoval *et al.*, *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*, Tomo II: 59–82. Buenos Aires: CLACSO.
- Manning, Eli. 2009. «Queerly Disrupting Methodology», en Eli Manning, *Feminist Research Methods*: 1–11. Stockholm: University of Stockholm.
- Maxigas. 2012. «Hacklabs and Hackerspaces: Tracing Two Genealogies». *Journal of Peer Production*, 2. Disponible en: <http://peerproduction.net/issues/issue-2/peer-reviewed-papers/hacklabs-and-hackerspaces/>. Fecha de acceso: 22 dic. 2020.
- Méndez, Lourdes. 2007. *Antropología feminista*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Pearce, Jenny. 2018 [2015]. «Avanzamos porque estamos perdidos. Reflexiones críticas sobre la coproducción de conocimiento», en Xochitl Leyva, Jorge Alonso, Rosalva Aída Hernández, Arturo Escobar, Axel Köhler, Aura Cumes, Rafael Sandoval *et al.*, *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*, Tomo II: 356–380. México: CLACSO.
- Plummer, Ken. 2005. «Critical Humanism and Queer Theory», in Norman K. Denzin y Yvonna S. Lincoln, *The Sage Handbook of Qualitative Research*: 357–373. London: Sage.
- Preciado, Paul. 2008. *Testo Yonqui*. Madrid: Espasa.
- Sandoval, Chela. 2000. *The Methodology of the Oppressed*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Sandoval, Chela. 2014 [1995]. «Nuevas ciencias. Feminismo cyborg y metodología de los oprimidos», en bell hooks, Avtar Brah, Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa, Aurora Levins Morales, Bhavnani Kum-Kum, Margaret Coulson, Alexander M. Jacqui y Chandra Talpade Mohanty, *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*: 81–106. Madrid: Traficantes de sueños.
- Sentamans, Tatiana. 2013. «Redes transfeministas y nuevas políticas de representación sexual (I): Diagramas de flujos», en Miriam Solá y Elena Urko (eds.), *Transfeminismos: Epístemes, fricciones y flujos*: 31–44. Tafalla, España: Txalaparta.
- Soria, Irene. 2016. «El software libre y la cultura hacker como vehículo para la emancipación tecnológica y su vínculo con la lucha feminista», en Irene Soria Guzmán (coord.), *Ética Hacker. Seguridad y Vigilancia*: 183–216. México D.F: Universidad del Claustro de Sor Juana.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2003 [1985]. «¿Puede hablar el subalterno?». *Revista Colombiana de Antropología* 39 (enero-diciembre): 297–374.

- Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/1050/105018181010.pdf>
Fecha de acceso: 22 dic. 2020.
- Stallman, Richard. 2004. *Software libre para una sociedad libre*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Stolcke, Verena. 1996. «Antropología del género. El cómo y el porqué de las mujeres», en Joan Prat y Ángel Martínez (eds.), *Ensayos de Antropología cultural*: 335–342. Barcelona: Ariel.
- Tejidos Hackfeministas. 2014. «El desafío de una tecnología feminista: la reconfiguración necesaria». *Surgiendo. Comunicación y cultura digital*. Disponible en: <https://sursiendo.com/blog/2014/04/el-desafio-de-una-tecnologia-feminista-la-reconfiguracion-necesaria> Fecha de acceso: 20 dic. 2020.
- Trujillo, Gracia. 2009. *Deseo y resistencia: Treinta años de movilización lesbiana en el Estado español (1977–2007)*. Barcelona: Egales.
- Walsh, Catherine. 2002. «Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter D. Mignolo», en Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (eds.), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*: 17–44. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Wark, McKenzie. 2005. *Un manifiesto hacker*. Barcelona: AlphaDecay.
- Wolf Iszaevich, Gunnar E. 2016. «Cifrado e identidad. No todo es anonimato», en Irene Soria Guzmán (coord.), *Ética hacker. Seguridad y vigilancia*: 19–65. México DF: Universidad del Claustro de Sor Juana.

Diego Mendoza Albalat

Investigar desde el activismo disidente sexual y de género en andalucía: mi puchero metodológico

El ejercicio de reflexionar sobre la metodología de una investigación en curso no me ha resultado una tarea sencilla. Por un lado, porque en el momento de la escritura de este texto, en el ecuador del desarrollo de mi tesis doctoral¹ sigo profundizando en las cuestiones metodológicas que abordaré. Por otro, por la(s) metodología(s) de la(s) que me estoy sirviendo para afrontar mis objetivos ya que estoy adoptando un eclecticismo no habitual desde las ortodoxias disciplinares. Esta última cuestión toma relación con mi proceso vital, activista e investigador.

Algunas de las razones por las que podría decir que la forma de aplicar la(s) metodología(s) en mi investigación tiene un cariz heterogéneo guardan vinculación con mi proceso de formación académica e investigadora. Tras el estudio de la licenciatura en sociología, mi formación en un máster sobre estudios feministas y de género me ha supuesto grandes aprendizajes teóricos, metodológicos y personales. Ello y la posterior incorporación en el programa de doctorado me han llevado a transitar por distintas perspectivas metodológicas que he ido incorporando en el presente periplo investigador no exento de dudas, inseguridades, sensaciones de pérdida, altibajos, toma de decisiones, frustraciones y motivaciones. No obstante, ese mismo tránsito me ha ido aportando claves teóricas y metodológicas tanto para la construcción de las temáticas y objetivos de mi investigación como para abordarlos.

1 Aunque las reflexiones del presente capítulo se contextualizan en el periodo señalado, durante el proceso de edición y publicación de este libro terminé la tesis doctoral titulada *Mirando al Sur: una historia (incompleta) de los activismos de la disidencia sexual y de género en Andalucía* (2021). La investigación la he desarrollado dentro del *Programa de Doctorado en Estudios de las Mujeres, Discursos y Prácticas de Género* de la Universidad de Granada, bajo la dirección de Amets Suess Schwend y la tutorización de Victoria Robles Sanjuán.

Otras de las razones de esta heterogeneidad metodológica están conectadas con mi experiencia activista. La presente investigación se sitúa en un ámbito relevante de mi persona, el activismo de la disidencia sexual y de género andaluz del que hago parte y que, junto a otros proyectos feministas, están dando forma a un *pensa(movi)miento* (trans)feminista andaluz. Esta posicionalidad me ha provocado cuestionamientos y dilemas acerca de cómo realizar una investigación sobre la base de la horizontalidad y el compromiso ético y político, dada la cercanía con el colectivo desde/con el que se investiga. El movimiento al que me acerco desde mi propia experiencia es diverso en sus prácticas, discursos y canales de expresión, por lo que me ha llevado a construir formas creativas y, por qué no, experimentales de implementar metodologías, desde mi creencia firme en *otras* formas de investigación asentadas en una ética del cuidado (Gregorio 2014a).

Expondré a continuación cómo he ido conociendo, aprendiendo, acercándome e implementando diferentes miradas, técnicas y herramientas que componen la(s) metodología(s) utilizada(s) en este proceso, para terminar explicando lo que entiendo por *metodologías mestizas*; una propuesta metodológica impura, híbrida que pretende guardar proximidad con las temáticas de estudio y con las personas que las componen.

Primeros acercamientos a *otras* formas de investigar y a los activismos *queer* y feministas

Comencé a conocer *otras* formas de investigar a partir de realizar el Máster GEMMA en Estudios de las Mujeres y de Género (2013–2015) en Granada y Budapest. Recuerdo con especial emoción las clases sobre metodologías en las que escuché por primera vez las palabras etnografía feminista, autoetnografía y reflexividad. En los momentos iniciales del máster, la profesora Victoria Robles nos presentó la autobiografía como una herramienta valiosa para conocer la experiencia, silenciada a lo largo de la Historia, de las mujeres y de otrxs² sujetxs subalternxs a través de textos de Teresa del

2 Utilizo “x” como estrategia de resistencia feminista, transfeminista, trans o *queer* que pretende desestabilizar y denunciar el uso del lenguaje androcéntrico, (cis)sexista y heteronormativo.

Valle (1995) y de Jone Miren Hernández (1999), y nos animó a realizar un ejercicio autobiográfico en el que narrar nuestros procesos de acercamiento a los feminismos. Posteriormente, en las clases metodológicas de las profesoras Carmen Gregorio, Ana Alcázar-Campos y María Espinosa-Spínola profundizamos en el valor de nuestras experiencias como investigadorxs para acercarnos a la realidad social. Así, empecé a aprender la potencialidad investigadora y política de escribir desde unx mismx ya que «en la manera que revela muchos datos e interpretaciones que en general se escapan de los relatos considerados científicos, la autobiografía es una fuente excelente para un nuevo conocimiento y de ahí su importancia» (del Valle 1995: 281).

En sus clases comenzamos a acercarnos a la autoetnografía y a entenderla como una metodología para valerse de «la propia experiencia como una forma de llegar a la dimensión cultural, pero también a la política y a la económica de los fenómenos estudiados, yendo y viniendo de lo local a lo global, de lo individual a lo colectivo» (Esteban 2004: 18). Las aportaciones epistemológicas de la etnografía feminista también fueron centrales en nuestros debates en clase donde reflexionábamos sobre las formas de producir conocimiento. La crítica a la supuesta objetividad y neutralidad en la construcción del conocimiento científico, la reflexión y cuestionamiento de las relaciones de poder implicadas en toda investigación, la ruptura sujeto de investigación/objeto investigado, la autoridad etnográfica o el pensar cómo *representar* cuidadosamente a lxs otrxs fueron debates fundamentales en nuestras clases; aportaciones que la crítica feminista había realizado a la forma de producir conocimiento desde postulados positivistas y que pueden verse reflejados en el trabajo de Gregorio (2006) o en el de Pérez (2016). Así, comencé a considerar «que el saber científico se construye en un espacio y tiempo determinado y, como consecuencia de su legitimidad para conceptualizar de forma universal la verdad y lo significativo, contribuye a justificar relaciones de poder» (Gregorio 2006: 28). Estas reflexiones forman parte de los debates existentes en diversas disciplinas enmarcadas en las ciencias sociales y humanidades desde finales del siglo pasado³.

Simultáneamente al estudio del posgrado empecé a militar en espacios feministas, *queer* y transfeministas. Si bien había tenido experiencias previas en movimientos sociales, principalmente a partir de mi participación

3 En la tesis doctoral de Suess (2016) se pueden encontrar dichos debates desde diversas perspectivas.

en el 15M de Granada, fue en la época de los inicios del máster cuando comencé mi activismo *queer* y (trans)feminista. Eran tiempos en los que en Granada se vivía una efervescencia movilizadora contra los recortes, las privatizaciones de la educación y la sanidad, la represión, la defensa del aborto o la lucha por un proceso constituyente tras la abdicación del monarca. En ese contexto, muchxs compañerxs de clase teníamos ganas de organizarnos políticamente, de conocer experiencias feministas que estaban trabajando en la ciudad de Granada y de sacar a la calle aquellos temas a los que dábamos numerosas vueltas durante los debates en el aula. De esta forma, constituimos la *Asamblea Identidades en Tránsito*; un colectivo con muy diversas subjetividades, formado principalmente por lxs compañerxs del máster, pero también por diferentes personas que llevaban años militando en Granada. Fue precisamente esa diversidad en cuanto a objetivos, intereses y formas de actuar lo que hizo que muy pronto disolviésemos amigablemente la asamblea.

De esa escisión, cuatro de nosotrxs decidimos formar un grupo *queer*-transfeminista, *Las Perras Marcelinas*⁴. Fueron meses de mucha intensidad política. Asambleas, manifestaciones, talleres, presentaciones de materiales activistas como fanzines, creaciones artísticas a través de la música, performances, escraches y acciones callejeras ocupaban la mayor parte de nuestros tiempos y pensamientos. Todas las semanas había múltiples actos de resistencia y reivindicación política que me posibilitaron conocer y habitar el entorno transfeminista de la ciudad y establecer relaciones con otros grupos que llevaban tiempo movilizándose como *La Fábrica Crítica*⁵, *Escándalo Público*⁶ o *Manada Salvaje*. En este contexto también conocí prácticas como el posporno y el pornoterrorismo, con las que tuve alguna experiencia.

Las distintas reflexiones y vivencias de estos tiempos, tanto en el ámbito académico como en el activista, me ayudaron a entender formas alternativas de pensar la sexualidad, el género, las identidades, los cuerpos, los placeres o deseos, y por supuesto, también cómo esas áreas de la vida se encarnaban en mí. En definitiva, transformaron mi subjetividad y

4 Información sobre este colectivo puede verse en: <https://www.facebook.com/profile.php?id=100008087225253>.

5 Información sobre este colectivo puede verse en: <http://lafabrikacritica.com/>.

6 Información sobre este proyecto puede verse en: <https://eskandalopublico.wordpress.com/>.

todo ello supuso para mí un proceso muy empoderante. Por otro lado, esa misma experiencia académica y activista también transformó mi forma de entender la investigación.

Recuerdo lo sorprendente que me resultaron las visiones expuestas al inicio del apartado, pues, sinceramente, al venir de sociología nunca había prestado demasiado interés por este tipo de cuestiones metodológicas. Mirándolo desde ahora, quizás ese poco interés por dichos aspectos tenía que ver con que no me explicaron que la forma en la que investigamos también tiene una dimensión política (Gregorio 2006) y que una investigación podía y debía estar comprometida (Pérez 2016) con las personas que participan en la misma -aunque yo ya intuía que debía ser así- y que, además, era honesto explicitarlo en el texto de la investigación. Quizás se debía a que sabía que aquello que escribía o investigaba estaba marcado por mi visión, impregnado por mi mirada, por mi subjetividad. Yo disfrazaba lo subjetivo en objetivo por ese intento de cumplir con el rigor científico.

Ahora, intento valorar y asumir que es posible construir un conocimiento válido desde mi subjetividad (Gregorio 2006). Con esto no quiero decir que no exista una sociología crítica también preocupada por estas cuestiones epistemológicas, metodológicas y éticas durante la investigación, pero yo no recuerdo -o al menos lo pasé por alto- que nos explicasen en la carrera distintas visiones de investigar en lo que a epistemología se refiere, o los conflictos entre las mismas. Tenía la sensación de que todo se disfrazaba de ciencia y que había que ser objetivo, riguroso y no explicitar sentimientos o encontrar valor en las emociones para producir conocimiento. Posteriormente, comprendí que para investigar también «existen diferentes formas por las cuales percibimos el mundo, no siendo el ámbito emocional la menos importante de estas» (Alcázar-Campos 2014: 60); es más, prestar importancia a los sentimientos experimentados durante el proceso investigador nos puede ayudar a concebir la etnografía como una estrategia de resistencia desde la que denunciar injusticias que nos conmueven (Espinosa-Spínola 2010).

En este contexto y con estas claves epistemológicas y metodológicas feministas realicé la tesina del máster sobre los transfeminismos de la ciudad de Granada desde una perspectiva autoetnográfica y bajo la supervisión de mi directora, Carmen Gregorio. Ello constituyó mi primera experiencia investigadora de cierta envergadura.

Reflexiones en torno al doble rol activista-investigador

Tras la finalización del posgrado y el difícil contexto laboral en el que nos encontrábamos comencé a pensar en la posibilidad de realizar el doctorado, eso sí, no sin numerosas dudas. Aunque decidiese emprender la aventura de la tesis, esas dudas me siguen asaltando en ocasiones: ¿era lo que debía hacer? ¿Quería hacerlo? ¿Sería por inercia? ¿Me abrirá puertas para una oportunidad laboral mejor? ¿Por qué me he metido yo en esto? El no contar con una beca para la realización del doctorado, y por tanto, asumir la precariedad e inestabilidad con la que desarrollaría la tesis, también me generó sesudas reflexiones sobre cómo organizarme para poder conseguir los suficientes recursos económicos mientras sacaba adelante la investigación. ¿Me está compensando esta inversión de esfuerzo, energía, recursos, tiempo si cada vez veo más lejana la posibilidad de seguir con la carrera académica?

En el contexto de decidir si intentaba realizar la tesis, participé en la organización del *Transfemifest Granada 2016*⁷, del *I Encuentro Marika Transfeminista Libertario de Corporalidades Diversas*⁸, y un tiempo después, en la construcción del colectivo en el que actualmente sigo militando, *Red Maricones del Sur*⁹. Estas experiencias me hicieron introducir nuevas claves para pensar la militancia. Con la primera de ellas, comencé a pensar en las dinámicas de visibilidad dentro de nuestros propios movimientos al identificar ciertas prácticas que reproducíamos cuando otorgábamos una centralidad a las prácticas y discursos provenientes del activismo de Madrid, Barcelona y Euskal Herria. En uno de nuestros manifiestos iniciales, hablábamos de la necesidad de descentralizar los centros que se alejan de nuestra cotidianidad y pensar en nuestra geolocalización sureña que nos confería privilegios y opresiones diferenciales con respecto a otros territorios. La segunda de ellas me llevo a reflexionar sobre la necesidad de seguir llenando de contenido político la categoría *marika* que en ocasiones

7 Información sobre este festival puede verse en: <https://transfemifestgranada2016.wordpress.com/>.

8 Información sobre este encuentro puede verse en: <https://encuentromarika.noblogs.org/post/2015/11/>.

9 Información sobre este colectivo puede verse en: <https://www.facebook.com/redmariconesdelsur/>.

la encontrábamos vacía y perdida. Y finalmente, con la *Red Maricones del Sur* empezamos a conjugar las dos necesidades mencionadas para pensar nuestras disidencias sexuales y de género situadas en el Sur del Estado español.

Es en este tiempo en el que también surgen diversos proyectos en el territorio andaluz: *Como vaya yo y lo encuentre... (trans)feminismo andaluz y otras prendas que tú no veías*¹⁰, la revista digital *La Poderío*¹¹, *Mujeres Andaluzas que hacen la Revolución*¹², *Labio Asesino Femzine*¹³, *Peineta Revuelta*¹⁴, *Bloque Disidencias del Sur*¹⁵ o la refundación del *Bloque Alternativo de Revolución Sexual* que pasa a denominarse *Bloque Andaluz de Revolución Sexual*¹⁶. En dichos espacios activistas se comienza a reflexionar sobre la necesidad de construir un feminismo andaluz (Gallego 2016; Filigrana y Sánchez 2017; Burgos 2018) o transfeminismo andaluz¹⁷ propio, para que por un lado, repiense y denuncie la opresión histórica que sufre el territorio y el pueblo andaluz en términos de clase social, y por otro, consiga transformar nuestras miradas con el fin de otorgar valor y reconocimiento a prácticas, discursos o formas de vida características de la(s) cultura(s) andaluza(s) como el histórico fuerte sentido de comunidad que se ha desarrollado en dicho territorio o cierta concepción más colectiva de los cuidados.

Paralelamente, mi directora de la tesina del máster me puso en contacto con Amets Suess, pues entendía que podría ser un buen directorx para mi proyecto de tesis ya que trabajábamos temáticas afines, también tenía formación en sociología y, además, un largo recorrido activista en el movimiento por la despatologización trans. Vía correo electrónico

10 Información sobre este proyecto puede verse en: <http://www.feminismoandaluz.com/>.

11 Información sobre este proyecto puede verse en: <http://lapoderio.com/>.

12 Información sobre este proyecto puede verse en: <https://mujeresenlahistoriadeandalucia.wordpress.com/>.

13 Información sobre este proyecto puede verse en: <https://www.facebook.com/LabioAsesino/>.

14 Información sobre este proyecto puede verse en: <https://peinetarevuelta.wordpress.com/>.

15 Información sobre este proyecto puede verse en: <https://www.facebook.com/DisidenciasDelSur/>.

16 Información sobre este colectivo puede verse en: <https://bloqueandaluzrevsex.wordpress.com/>.

17 Véase por ejemplo las *Jornadas Transfeminismo Andalú: er' su' e un campo de batalla*: <https://www.facebook.com/events/720945741444048/>.

iniciamos conversaciones sobre las posibles temáticas de estudio, la metodología a implementar y comenzamos a ordenar ideas, pues reconocemos que en esos momentos iniciales tenía bastantes dudas sobre qué y cómo investigar. Finalmente, volví a situar mi activismo en el centro de la investigación. De esta forma, suscribo las palabras de Alonso (2018: 7) cuando señala, inspirándose en las aportaciones de Gregorio (2014b), «que llegamos a los lugares por algo. No es casual que una persona decida un tema de investigación y no otro, va a depender de su trayectoria personal, académica, profesional».

Así, planteé como uno de mis objetivos centrales la aproximación a diversos discursos y prácticas transfeministas periféricas, donde yo localizaba a las propuestas de (trans)feminismo andaluz. El situar la investigación dentro de un ámbito relevante de mi vida hizo que me plantease diversos retos y dudas metodológicas pues, además de cuestionar tradicionales formas de hacer investigación, pretendía realizar mi aproximación bajo los supuestos de horizontalidad, responsabilidad ética y política con el activismo al que me acercaba y sintiéndome cerca con las prácticas o formas de actuar del mismo. Si las prácticas activistas que trato de abordar pretenden cuestionar jerarquías, relaciones de poder y construir conocimiento de manera colectiva, ¿cómo realizar mi investigación bajo estas premisas? ¿Cómo actuar para que las personas que participan en la investigación no sean merxs *informantes*? ¿Cómo llevar a la práctica esa ruptura de la dicotomía sujeto/objeto? ¿De qué forma puedo presentar al activismo de manera cuidadosa? ¿Cómo realizar una tesis accesible? ¿Cómo hacer para que el colectivo implicado en la investigación se beneficie de la misma? Para pensar sobre estos replanteamientos, además de las aportaciones feministas expuestas, encontré algunas herramientas en las propuestas de la etnografía colaborativa¹⁸. Hablando con mi directorx de lo apropiado o no de implementar estas metodologías en mi tesis, encontramos diversas dificultades al respecto relacionadas con los presupuestos básicos de dichas metodologías y, de manera específica, con mi investigación.

Arribas, quien implementa este tipo de metodologías en su tesis doctoral, entiende la colaboración en la investigación «como creación

18 Para profundizar sobre las metodologías colaborativas en la investigación véase por ejemplo Lassiter (2005), Rappaport (2008), Álvarez y Dietz (2014) o Arribas (2014), entre otrxs.

conjunta; e implica idealmente un proceso continuo de diálogo, ensayo y renegociación de una agenda compartida y de los objetivos -no siempre coincidentes- de los diferentes actores» (2014: 265). De manera cercana, Álvarez y Dietz, inspirándose en las propuestas de autorxs como Lassiter (2005) o Rappaport (2008), conciben la colaboración en las prácticas investigadoras como la búsqueda de herramientas y «de una etnografía que nos permita co-investigar, transitando, en la medida de lo posible según las circunstancias concretas y específicas de cada contexto de investigación, por la co-conceptualización, co-producción de datos, co-análisis, co-escritura, co-autoría, etc...» (2014: 3451). De esta forma, realizando un ejercicio reflexivo sobre las condiciones de mi investigación y los supuestos de la etnografía colaborativa, encontraba trabas para poder desarrollar una colaboración completa. Por un lado, entendía que, aunque pudiera mantener un diálogo a largo plazo con algunas de las personas que tenía en mente para que participaran en la investigación -puesto que son compañerxs de militancia y muchxs de ellxs amigxs-, no podría asegurar el compromiso de que ese diálogo se centrara constantemente en el proceso de investigación. Los espacios activistas son espacios diversos con actividades plurales que varían en intensidad a lo largo de su recorrido militante.

Por otro, sí podría asegurar un alto grado de confianza con algunas de las partes pues llevo años militando en estos espacios en los que se ha generado, con muchxs de ellxs, relaciones de compañerismo, amistad, e incluso podría decir que algunxs pertenecen a mi *familia elegida*. Asimismo, pensando estas cuestiones con mi directorx, encontrábamos algunas limitaciones que el propio formato de la tesis nos planteaba como es el requisito de la autoría individual (Suess 2016). También se nos presentaban ciertos dilemas éticos pues, en definitiva, el beneficio académico recaería sobre mí (Suess 2016). Además, me preocupaba el hecho de que se me pudiese asociar con la portavocía del colectivo, cuando precisamente desde estos activismos se pretenden evitar personalismos e individualismos. No obstante, sí reconocíamos que si poníamos en práctica esta perspectiva colaborativa, los colectivos implicados podrían beneficiarse del propio proceso reflexivo para sus intereses particulares, pero veíamos que la propuesta de la colaboración partía de mí y no de un interés de los propios grupos a desarrollar ese proceso.

Esta posición que encarno, que tiene los pies tanto en el activismo como en la Academia y que, precisamente, trabaja cuestiones principalmente activistas para trasladarlas a un espacio académico, muchas veces

también me genera sensaciones de cierta incomodidad. ¿Dónde está la línea divisoria entre mis intereses académicos y mis intereses activistas? ¿Cuáles condicionan a cuáles? ¿Están mis propuestas activistas condicionadas por la utilidad que yo sacaré de las mismas en la Academia? ¿Es completamente compatible que ambas cuestiones me interesen por igual? El hecho de pertenecer al entorno activista y de compartir amistades en el mismo, desde luego que me ha colocado en una posición privilegiada a la hora de plantear colaboraciones o propuestas relacionadas con la investigación al activismo, pues no soy alguien externo al grupo que viene a investigarlo.

Como se está observando, las dudas e inseguridades me han ido acompañando en el proceso de definir la metodología más apropiada para mi investigación. En este intento por encontrar herramientas que me permitiesen desarrollar la tesis desde la horizontalidad, el compromiso y la cercanía a las prácticas activistas, encontré relevante en las metodologías colaborativas y en las propuestas feministas su apuesta por entender a las personas que participan en la investigación como sujetxs epistémicxs, como productoxs de conocimiento con los que trabajar “*junto y con (y no sobre)*” ellxs (Arribas 2014: 17). Además, me pareció importante de estas perspectivas su intención de reconocer y legitimar saberes subalternizados que por lo general se producen de manera colectiva (Curiel 2015).

Así, intentando abordar estas cuestiones y los objetivos descritos desde el compromiso que pretendo establecer con quienes participan en mi investigación, decidí utilizar como material legítimo para el análisis de los discursos y las prácticas activistas las producciones que lxs mismxs difunden a través de distintos canales de carácter no académico como son blogs, webs, programas de radios libres, fanzines, manifiestos, pegatinas, *posts* y memes en redes sociales, y situarlos al mismo nivel que cualquier otra producción científico-académica. Igualmente, además de implementar una perspectiva autoetnográfica para el acercamiento a dichas experiencias activistas, he desarrollado un taller, parcialmente, colaborativo con el colectivo al que pertenezco, *Red Maricones del Sur*. El mismo nos sirvió para reflexionar sobre nuestras subjetividades como *marikas* sureñas y para pensar nuestro lugar en el (trans)feminismo andaluz. Los talleres son prácticas que habitualmente utilizamos en nuestro colectivo para producir materiales y discursos, y también como ejercicios de autorreflexión internos. De ahí se deriva que decidiese implementar esta estrategia metodológica que me ha posibilitado aproximarme a parte de los discursos del

(trans)feminismo andaluz. El taller me ha permitido, hasta cierto punto, transgredir algunas pautas de las formas de investigación más clásica en las que se asumía una distancia entre la persona que investigaba y su *objeto de estudio*. Intentando superar esta dicotomía de sujeto de la investigación/objeto investigado me pareció relevante esta apuesta por lo parcialmente colaborativo en la investigación. Son, por tanto, estas cuestiones que he ido presentando las que, en parte, me han llevado a adoptar ese eclecticismo metodológico que vengo describiendo.

¿Cómo abordar el pasado en mi investigación? El archivo *queer*

Tomando en consideración una de las principales demandas presentes en los discursos del (trans)feminismo andaluz y que tiene que ver con la necesidad de recuperar y construir memorias de mujeres o de identidades sexuales y de género periféricas andaluzas, me planteé como objetivo central de la tesis la elaboración de un posible relato de las luchas de los movimientos de la disidencia sexual y de género andaluces. De esta manera, intereses activistas e intereses académicos volvían a ir de la mano en mi investigación, pues encontraba muy sugerente la idea de construir una genealogía de los activismos en los que participo. Buscando trabajos que se habían ocupado de construir genealogías activistas, sobre todo aquellos centrados en disidencias sexuales y de género y feminismos, encontré la tesis doctoral de Marchante (2016) y su propuesta de contraarchivo *online* sobre las luchas activistas y prácticas artísticas de los movimientos transfeministas, *queer* y feministas del Estado español. Este contraarchivo *online* constituía una contribución más que Marchante aportaba desde su investigación.

Dicha aportación extra al texto de la tesis de Marchante me inspiró para tomar la decisión de construir un archivo online sobre las luchas de los movimientos de la disidencia sexual y de género andaluces¹⁹, conectada

19 El archivo-web al que he denominado *Guardianx de la Contramemoria* puede consultarse en: <https://www.unarchivotransfeministaandaluz.com/>

a la falta de memorias activistas andaluzas existentes. Me pareció muy interesante el hecho de no solo producir el texto de la tesis, sino también, de construir algo vinculado a los contenidos de la misma pero en un formato más accesible. Con la construcción de este archivo, asumiría, en cierta forma, algunas premisas de las epistemologías y metodologías abordadas, y también podría actuar con reciprocidad con las personas que participan en mi investigación, pues considero que el activismo andaluz puede beneficiarse al tener un lugar donde recurrir para encontrar materiales de su historia. El devolver parte de lo que investigaba en un formato más accesible que el texto de una tesis podría satisfacer, hasta cierto punto, mi intención de actuar desde prácticas afines a las del propio activismo, ya que Internet supone uno de los principales canales de difusión de nuestros discursos. De esta forma, estaría poniendo en práctica la idea que desarrollan Azoulay (2012) y Morandeira (2016) cuando señalan que los archivos deben ser una herramienta del común, reivindicando así el derecho al archivo.

El tomar esta decisión despertó mi interés por el conocimiento de prácticas de archivo alternativas, por lo que comencé a realizar una revisión bibliográfica sobre el archivo *queer* y me acerqué a conocer distintos proyectos que repensaban el propio concepto de archivo y su relación con instituciones como el Museo, la Academia o con el activismo. Así, volvía a introducir nuevas cuestiones que iban complejizando la propuesta metodológica que estaba desarrollando desde una diversidad de presupuestos. Con esta revisión bibliográfica entendí que el archivo *queer* se sitúa en el denominado giro archivístico -«*archival turn*»²⁰- de las Ciencias Sociales y Humanidades. Este giro comienza a fraguarse en la década de los noventa a partir de diversos proyectos teóricos, artísticos y activistas inspirados, inicialmente, en las aportaciones que Foucault (2002 [1969]) y Derrida (1997 [1995]) desarrollaron alrededor del concepto de archivo y su vinculación con el poder. Dichos proyectos toman como punto de partida reflexiones en torno a la producción del conocimiento:

Significaba que se hacían preguntas a nivel meta, no solo de lo que podemos conocer del pasado recuperable, sino también cómo lo conocemos y quiénes pueden conocerlo, qué lagunas y omisiones el archivo podría contener, qué vidas se consideran dignas de recuerdo, y lo que cuenta como saber en primer lugar (Stryker y Currah 2015: 540; traducción propia).

20 Para profundizar en el giro archivístico véase Eichhorn (2013), Cisternas y Valenzuela (2013), Stryker y Currah (2015), entre otrxs.

Otra de las premisas sobre las que se sustenta el archivo *queer* es el cuestionamiento de lo que se ha contado como historia oficial, mostrando cómo la exclusión de las disidencias sexuales y de género de las historias y archivos oficiales son intencionales y sirven para reproducir el orden social de la heteronormatividad (Stone y Cantrell 2015). Estas cuestiones acrecentaron mi interés por el archivo y me fueron ofreciendo claves para pensar sobre los supuestos epistemológicos y metodológicos en los que debería asentarse mi propuesta de archivo del activismo andaluz y el relato histórico de sus luchas. Las aportaciones de Halberstam (2005) sobre archivos *queer* me sirvieron de guía para la implementación de las técnicas y herramientas de las que me estoy sirviendo en la construcción de la propuesta de archivo online que desarrollo, pues tal y como señala, el archivo *queer* ideal fusionaría entrevistas a activistas y productoxs culturales, etnografía, investigaciones en los archivos en línea ya existentes y en otros lugares no oficiales, fanzines, arte guerrillero y producciones culturales. Es decir, dichas sugerencias guardan mucha conexión con la forma en la que estoy concibiendo mi investigación en general, y la construcción del archivo, en particular. Halberstam (2005) también apuesta por que se tenga en cuenta la experiencia vivida de las personas que se incluyen en las prácticas de archivo y continúa afirmando:

La noción de archivo tiene que extenderse más allá de la imagen de un lugar en el que retener documentos y transformarse en un significativo variable del tipo de vida implícito en los panfletos de shows, clubs, eventos y reuniones. El archivo no es sólo un depósito, también es una teoría sobre la relevancia cultural, una construcción de la memoria colectiva y un registro complejo de las actividades *queer* (Halberstam 2005, citado en Danbolt 2016: s.p.)²¹.

Por tanto, y siguiendo a estx autorx, la construcción del relato histórico y del archivo la estoy realizando a partir de entrevistas a activistas, e incluyendo fotografías, carteles, octavillas, boletines, fanzines, pegatinas, artículos en blogs o documentos internos cedidos por algunxs de lxs activistas históricxs. La inclusión en el archivo de estos materiales de naturaleza poco académica, efímera y que, por lo general, no son tenidos en cuenta por los archivos e Historias oficiales, tiene la intención de reconocer la capacidad de los mismos para producir conocimiento. Un conocimiento que se crea

21 Utilizo algunas citas traducidas al castellano de Halberstam desde el texto de Danbolt (2016) debido a que ya aparecen publicadas en la *Revista ACTA*.

y difunde desde otros canales distintos a los científico-académicos, pero que desde mi visión se les debe reconocer su valor. Es decir, la decisión de construir el archivo desde este lugar pretende cuidar las memorias activistas y ampliar las concepciones oficiales sobre lo que cuenta como material legítimo de archivo (Danbolt 2016).

Además de esta postura ética y cuidadosa con los saberes de quienes participan en la investigación, encuentro otras posibles conexiones entre las prácticas de archivo *queer* y las aportaciones mencionadas realizadas por las metodologías feministas y colaborativas. Me estoy refiriendo a las contribuciones de Halberstam (2005) cuando reflexiona sobre la posición de la persona archivista o investigadora que pretende construir el archivo:

Un aspecto importante del sistema de archivo *queer* es que las barreras entre archivistas y productores culturales están desdibujadas. Generalmente son los mismos miembros de grupos o comunidades los que documentan las actividades y no expertos externos “autorizados”. Por lo tanto, para los procesos de registro son fundamentales los círculos de amigos y su cooperación, que reemplazan a la figura del archivista e investigador imparcial con una interpretación reflexiva de los activistas-archivistas implicados (Halberstam 2005, citado en Danbolt 2016: s.p.).

Asimismo, otrxs autorxs van más allá al reflexionar sobre la influencia de nuestros afectos y emociones en nuestras investigaciones sobre el pasado, entendiendo la práctica archivística como una práctica encarnada, afectiva e incluso erótica (Macón y Solana 2015) y cuestionando así, de nuevo, el supuesto papel aséptico y neutral de la persona que investiga. Con arreglo a dichas cuestiones, entiendo que estas fronteras entre persona investigadora, archivista y activista se difuminan en la forma en la que estoy construyendo mi propuesta de archivo pues como ya se ha explicitado a lo largo del texto, pertenezco al activismo que pretendo retratar, narrar y cuidar sus memorias. Con el fin de continuar utilizando prácticas afines a las del activismo y de volver a dotar a la investigación una dimensión colaborativa, consideré oportuno crear como fase previa a la construcción del archivo online, una página en la red social Facebook²² a través de la cual estoy en contacto con activistas, recopilo información relevante para el proyecto, comparto y hago público algunos de los materiales que voy recogiendo. Ello, también posibilita que cualquier persona pueda complementar las

22 La página de Facebook del proyecto puede verse en: <https://www.facebook.com/unarchivotransfeministaandaluz/>.

publicaciones que voy realizando, aportando información, compartiendo sus vivencias activistas o expresando sus sentires al visualizar eventos activistas en los que ha participado. De esta manera, parte del archivo se construiría colectivamente. Aun así, esta postura que habito no deja de ser compleja y, en ocasiones, me genera sensaciones encontradas o ciertos dilemas que solventar al tener que tomar decisiones sobre qué incluir -y por tanto qué excluir- en el archivo, sobre cómo aplicar una forma cuidadosa y consensuada en la recopilación de materiales o cómo afrontar desencuentros o posturas políticas distintas dentro de la militancia.

Metodologías *queer* o *indisciplinarias*

Como se está viendo a lo largo del texto, desde mi rol como activista y persona que investiga, estoy estableciendo ciertas vinculaciones entre las aportaciones epistemológicas, metodológicas, éticas y teóricas generadas por las metodologías feministas, colaborativas y las prácticas de archivo *queer* para afrontar los fines descritos anteriormente. En cualquier caso, en este proceso de investigación que como intento mostrar se nutre de aprendizajes y descubrimientos, pero también de toma de decisiones difíciles, tensiones e incertidumbres, sentía que faltaba articulación y justificación en la(s) metodología(s) y técnicas que estaba implementando. No en pocas ocasiones me volvían a asaltar las dudas acerca de cómo me estaba sirviendo de las herramientas metodológicas mencionadas, incluso de no saber exactamente qué metodología estaba utilizando. El carácter diverso de las fuentes desde las que me aproximaba a la información relevante para el proyecto o la forma en la que estaba realizando las observaciones contribuía a que emergieran esos cuestionamientos. Esto es así pues, en cierta medida, me distanciaba de maneras antropológicas tradicionales de acceso al campo ya que no me introducía en un mundo externo al mío y tampoco tomaba notas exhaustivas en el momento de las observaciones, sino más bien apuntes y reflexiones posteriores en casa. Ello, y el hecho de inspirarme en conversaciones cotidianas e informales al compartir espacios no solo políticos, sino también afectivos con algunas personas que participan en la investigación, hacían que me replantease el formato metodológico o la manera en la que lo estaba efectuando.

Reconozco que me fascinaron este tipo de metodologías reflexivas, pero también me embargaron las dudas e incertidumbres, planteándome como se han cuestionado otrxs autorxs, si yo podría hacer una buena etnografía²³, con el hándicap añadido de que no procedo de la antropología. También me generaba cierto agobio el tener que buscar argumentos sólidos externos para justificar las formas en las que estaba aplicando las cuestiones metodológicas, por lo que por momentos emergían sensaciones de pérdida e inseguridad. Por supuesto que agradezco a mi directorx su constante acompañamiento cuidadoso y orientación durante este proceso²⁴.

Encontré cierta tranquilidad al descubrir las metodologías *queer* pues algunas aportaciones desde este ámbito, también diverso, guardaban bastante conexión con cómo estaba pensando e implementando las cuestiones metodológicas. Para mí fueron muy reveladoras las palabras con las que Halberstam (2008: 35) describía dicha metodología:

una metodología queer es, en cierto sentido, una metodología carroñera, que utiliza diferentes métodos para recoger y producir información sobre sujetos que han sido deliberada o accidentalmente excluidos de los estudios tradicionales del comportamiento humano. La metodología queer trata de combinar métodos que a menudo parecen contradictorios entre sí y rechaza la presión académica hacia una coherencia entre disciplinas.

El conjunto de técnicas y miradas de las que me estaba sirviendo que van desde enfoques autoetnográficos y reflexivos, pasando por una forma de entender la observación participante poco convencional, por entrevistas, por búsquedas en archivos en línea y en proyectos archivísticos alternativos, por revisiones en blogs, webs, redes sociales, programas de radio libres, fanzines o manifiestos, por la realización de un taller -parcialmente-colaborativo con el grupo activista en el que milito o el inspirarme en conversaciones informales y experiencias cotidianas con las personas que me rodean, parecía que podrían articularse desde la propuesta de Halberstam (2008). Esto se debe a que dichx autorx defendía la pluralidad metodológica, la ruptura entre disciplinas y una postura poco ortodoxa y en cierta medida desleal con tradicionales formas de hacer investigación. El hecho

23 Esta duda también puede encontrarse en los trabajos de Alcázar-Campos (2014) o Arribas (2014), entre otrxs.

24 Asimismo, agradezco a Amets Suess y a Carmen Gregorio sus detalladas revisiones al presente capítulo.

de que Plummer (2005), cuando analiza las maneras en las que diversos autorxs han implementado metodologías *queer*, mencionase -aunque con otros términos- dos de las estrategias que yo estaba utilizando, las «*etnografías subversivas*» (Plummer 2005: 366) y «*la lectura de unx mismx*» (Plummer 2005: 368), continuaba dándome pistas sobre la diversidad de formas en las que realizar investigaciones *queer*. Asimismo, este panorama se complementaba con los aportes de Browne y Nash (2010), que apostando por la fluidez y la diversidad en la investigación, afirman que «la “investigación *queer*” puede ser cualquier forma de investigación posicionada dentro de marcos conceptuales que resalten la inestabilidad de los significados dados por sentados y las relaciones de poder resultantes» (Browne y Nash 2010: 4).

En el contexto estatal y latinoamericano encontré que también habían sido varixs lxs autorxs que han implementado metodologías *queer* en sus trabajos como Egaña (2012), Trujillo (2015), Valencia (2015) o Platero y Langarita (2016), entre otrxs. En una conferencia impartida en el MUAC de Ciudad de México, Valencia (2015) introduce la perspectiva decolonial en combinación con las metodologías *queer/cuir*²⁵ para hacer una crítica a la producción de conocimiento tradicional a la que concibe como colonial, sexista, capitalista y homófoba. Del mismo modo, plantea una deconstrucción y descolonización de las metodologías científicas tradicionales no solo desde un punto de vista interdisciplinar o multidisciplinar, sino *indisciplinario*. La *indisciplinariedad* tal y como la piensa Valencia (2015) hace referencia a la generación de una serie de prácticas y perspectivas que amplíen las fronteras de la producción de conocimiento de las ciencias sociales;

25 Siguiendo a Villaplana *et al.*, «el uso del término *queer* y su derivación en *cuir* no obedece a un entusiasmo ingenuo que hunde sus raíces en los deseos de legitimación a través del consumo cultural y la exportación de contenidos-, sino que su intención es tender puentes transnacionales de identificación y afinidad que reconozcan y visibilicen la vulnerabilidad históricamente compartida entre los procesos de minorización que emergieron como protesta crítica, en el tercer mundo latinoamericano pero también en espacios como el Brasil de la dictadura o el Estado español franquista y postfranquista. Las memorias *cuir*, representan una suerte de desfamiliarización del término *queer*, pero también una desautomatización de la mirada lectora/espectadora y registran la inflexión geopolítica hacia el Sur y desde las periferias en contraofensiva a la epistemología colonial, y/o fascista. Así, el desplazamiento del *queer* al *cuir* refiere a un locus de enunciación con inflexión decolonial, anti heteropatriarcal y anti-racista, tanto lúdica como crítica» (2017: 10).

que sean conscientes de las relaciones de poder que se da en la misma; que reconozcan otras formas de conocimiento, «particularmente conocimientos locales producidos desde la diferencia colonial y los entrecruces y flujos dialógicos que pueden ocurrir entre ellos y los conocimientos disciplinares» (2015: audio); y que rompan con la dicotomía sujeto/objeto de conocimiento. Se puede observar así, cómo aquellxs que apuestan por construir metodologías *queer* están en diálogo y se nutren de los debates abiertos en las ciencias sociales sobre la producción de conocimiento, lugar en el que me gustaría situar la tesis doctoral que asume esa posición *indisciplinaria* en la investigación.

Desde la visión de Valencia (2015) la metodología *queer* debe ser consciente de que la producción del conocimiento se produce desde un lugar y corporalidad situada, debe ser autocrítica con la propia investigación y debe tender puentes para generar debates al respecto, así como alianzas. Dichas características también son compartidas con las metodologías feministas²⁶. Asimismo, Valencia (2015) entiende que la metodología *queer* reconoce el carácter dialógico y colectivo de toda producción de conocimiento; y finalmente, remarca la perspectiva decolonial que debe tener la misma con el fin de «crear una epistemología del Sur *glocal* y en diálogo» (Valencia 2015: audio). Lo interesante desde la óptica de Valencia (2015) es que las metodologías *queer/cuir*/decoloniales aparecen en el espacio generando preguntas que rompen con asunciones y naturalizaciones sobre las violencias del sistema colonial, capitalista y heteropatriarcal. Tomando en consideración dichas argumentaciones, soy consciente de que aunque la investigación que estoy desarrollando y los activismos que la componen se contextualizan en el Norte global, entiendo que los mismos se sitúan en un territorio periférico de ese Norte global, Andalucía, y precisamente se asientan en los cuestionamientos de las diferencias norte-sur en el territorio estatal -además de a nivel global-.

Con todo ello, reconozco el hecho de que este tipo de metodologías que abogan por la multiplicidad de herramientas y de fuentes, por la fluidez en el proceso investigador, por el cuestionamiento de límites disciplinares, por la *indisciplinarietà* y deslealtad a metodologías de investigación clásicas o por la intención de generar diálogos y producir conocimientos

26 Para profundizar en algunos de los mencionados debates desde premisas feministas puede verse Gregorio (2006), Espinosa-Spínola (2010), Pérez (2016) o Alonso (2019), entre otrxs.

colectivos, me aportaba cierto sosiego. Esto es así ya que son metodologías acordes a mis objetivos de minimizar jerarquías y relaciones de poder en la investigación y de producir conocimientos colectivos a partir del uso de herramientas próximas a las utilizadas por el activismo asentadas en la diversidad metodológica. Además, el saber que otrxs autorxs habían utilizado esta perspectiva metodológica -como lxs mencionadxs, con sus reconocidas trayectorias activistas e investigadoras- contribuía con esta cierta tranquilidad.

(In)conclusiones: metodologías mestizas y *epistemologías del puchero*

Hasta el momento, es con esta amalgama de ideas epistemológicas, metodológicas, éticas y teóricas con la que me estoy disponiendo para aproximarme a la historia y realidad de los movimientos de la disidencia sexual y de género andaluces, así como a las emergentes propuestas del (trans) feminismo andaluz. Digo hasta el momento, porque como he expuesto, parto de las premisas que conciben a la investigación como un proceso, por tanto, abierto a dejarse sentir por el mismo y ser lo suficientemente flexible para ir incorporando nuevas contribuciones. Como he intentado mostrar, he llegado a la asunción de este eclecticismo metodológico desde mi posición activista-investigadora híbrida que ha ido transitando por distintos espacios disciplinares, pretendiendo introducir nuevos aportes metodológicos para cumplir los objetivos marcados de horizontalidad, compromiso ético y cercanía metodológicas con las prácticas activistas. Quizás estas elecciones metodológicas despierten críticas en los sectores mayoritarios de la Academia, pero posiblemente es ahí donde pueda residir la potencia del presente proyecto, en la traición a las fronteras rígidas entre las disciplinas y en su apuesta por construir(se desde) metodologías alternativas.

En este camino investigador, consideré interesante nombrar a mis aproximaciones metodológicas con otro concepto diferente al de metodologías *queer*. Esto es así debido a que, parcialmente, asumo la crítica que diversxs autorxs han desarrollado en torno al término *queer* (Preciado 2009) por considerar que, en cierta medida, pierde «parte de su potencial

político, su historia, su memoria, su contenido» (Mendoza 2016: 137) al no entenderse como un insulto en castellano, y quizás tampoco entenderse su fuerza antinormalizadora. Así, pensé que podría tener interés el nombrar las metodologías que estaba utilizando con un término que en castellano nos pudiese decir algo más que el concepto *queer*. De ahí se deriva que mi propuesta metodológica prefiera concebirla como *metodologías mestizas*. Esta propuesta también reside en la idea de conectar simbólicamente las metodologías que estoy utilizando con el territorio donde se asienta la investigación. Un territorio que históricamente se ha construido a partir de un crisol de culturas que se han encarnado en las prácticas y formas de vivir y sentir de las personas que lo habitan, y, por tanto, también en sus activismos.

Mi planteamiento de imaginar la investigación como un mestizaje de metodologías, miradas y herramientas se asemeja a la idea que esboza Anzaldúa (2016) sobre una nueva conciencia, la Nueva *Mestiza*. Si ya el propio trabajo de Anzaldúa (2016) es un texto mestizo que se compone de experiencias autobiográficas, poesía y ensayo, su contenido invita a pensar el mestizaje como un cruce de fronteras y culturas por el que apostar, pero a la vez reconociendo malestares al pertenecer a varios *mundos*; posición que en ocasiones genera desasosiegos, contradicciones, ambivalencias, inseguridades e indecisiones. Sensaciones que he intentado mostrar en este capítulo al implementar las cuestiones metodológicas de la forma en la que lo estoy haciendo, y aún así creyendo que vale la pena pensar en esa nueva conciencia del mestizaje para concebir la investigación. También encuentro similitudes entre la propuesta metodológica de la que hablo con la metáfora del *patchwork* con la que Gregorio (2019: 3–4) concibe la etnografía feminista:

una *colcha de retazos (y relatos)*. Metáfora desde la que sitúo las posiciones estratégicas de resistencia a prácticas académicas androcéntricas, clasistas, sexistas y coloniales: *arropándonos* colectivamente desde espacios epistémicos *otros*, al tiempo que produciendo una multiplicidad de conocimientos diversos, mestizos y subalternos (retales o trozos de tela considerados inservibles) unidos con trazos disímiles (puntadas, costuras, calados y remiendos) mediante los que escribir, narrar, testimoniar y actuar con un «pensamiento con cuidado».

Así, me inspiro en esta metáfora de Gregorio (2019) para intentar tejer puentes entre las diversas herramientas y fuentes de las que me sirvo, pues como se ha visto, algunas pertenecen a ámbitos académicos y otras

a espacios y canales de expresión más cercanos a los movimientos sociales. De esta forma, pretendo poner en valor y conceder reconocimiento a aquellas producciones de conocimiento que se desarrollan en lugares diferentes al académico intentando poner en práctica ese cambio de mirada al que apela Gallego cuando señala que «esto solo será posible cuando el libro de recetas de nuestra abuela sea colocado en la historia del saber al mismo nivel que una tesis académica» (2018: s. p.).

Finalmente, enlace esta concepción metodológica con la propuesta que nos compartió la profesora Elena Casado en un seminario sobre metodologías en el doctorado donde nos invitaba a pensar sobre el concepto de *metodologías del apaño* para servirnos -apañarnos- de todo aquello que, desde nuestro lugar y condiciones, teníamos a mano para aproximarnos metodológicamente a la realidad social que compone nuestros intereses investigativos. Termino, de nuevo, intentando vincular esta propuesta metodológica con las prácticas del territorio en el que se asienta la investigación trayendo una frase de Gallego cuando habla de «la magia de quienes hacen el puchero con lo que haya en la nevera» (2017, s. p.); pucheros que tradicionalmente se han compuesto de aquello que tenían a mano las mujeres de clase obrera. Magia compartida también por aquellxs que nos apañamos para realizar investigaciones desde posiciones precarias e inestables. Así, podría entender mi propuesta metodológica como un puchero cuyos ingredientes -miradas, técnicas, herramientas, prácticas y discursos- al hervirse, sus sabores se funden inseparablemente y tomando más valor que cuando estaban aislados. Por tanto, quizá, la propuesta metodológica y epistemológica mestiza con la que me aproximo a los movimientos de la disidencia sexual y de género andaluces tenga la imagen de un puchero que también se compone de memorias, sentires y sentidos entremezclados.

Bibliografía

- Alcázar-Campos, Ana. 2014. «Siendo una más». Trabajo de campo e intimidad». *Revista de Estudios Sociales* 49: 59–71.
- Alonso, María. 2018. «¿No irá a hacer una tesis sobre sus amigas?»: relaciones de género en las parejas de lesbianas. Tesis doctoral. Universidad de Granada.

- Álvarez, Aurora y Gunther Dietz. 2014. «Etnografía colaborativa: coordenadas desde un proyecto en curso (intersaberes)...» en Martin Lunds-teen, Ubaldo Martínez Veiga y Jaime Palomera (coords.), *Periferias, fronteras y diálogos. Actas del XVIII Congreso de Antropología de la FAAEE*: 3447–3471. Tarragona: Universitat Rovira i Virgili.
- Anzaldúa, Gloria. 2016. *Borderlands/La frontera: la nueva mestiza*. Madrid: Capitán Swing.
- Arribas Lozano, Alberto. 2014. *Formas de hacer. Experimentación y prácticas emergentes en los movimientos sociales. Una etnografía de las oficinas de derechos sociales*. Tesis doctoral. Universidad de Granada.
- Azoulay, Ariella. 2012. «Archive». *Political Concepts: A Critical Lexicon*. Disponible en: <http://www.politicalconcepts.org/archive-ariella-azoulay-draft-finished/>. Fecha de acceso: 22 jun. 2019.
- Browne, Kathy Catherine J. Nash (eds.). 2010. *Queer Methods and Methodologies: Intersecting Queer Theories and Social Science Research*. Londres: Ashgate.
- Burgos García, Ana. 2018. «Entrevista a Ana Burgos», por Rocío S. Gil. Archivo de audio. Disponible en: http://www.ivoox.com/ana-burgos-sobre-feminismo-andaluz-1-parte-audios-mp3_rf_25317239_1.html. Fecha de acceso: 22 jun. 2019.
- Cisternas, Leonardo y Déborah Valenzuela. 2013. «El archivo como soporte para la reconstrucción de la identidad y memoria de los movimientos estudiantiles». *Revista NOMADÍAS* 18: 218–225.
- Curiel Pichardo, Ochy. 2015. «Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial», en Irantzu Mendia Azkue, Marta Luxán, Matxalen Legarreta, Gloria Guzmán, Iker Zirion y Jokin Azpiazu Carballo (eds.), *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*: 45–60. Donostia-San Sebastian: Hegoa; SIMReF.
- Danbolt, Mathias. 2016. «Influyendo en la historia: Relaciones de archivo en el arte y la teoría queer». *Revista ACTA* 1: s.p.
- Del Valle, Teresa. 1995. «Metodología para la elaboración de la autobiografía», en Carmen Sanz (coord.), *Invisibilidad y presencia. Actas del Seminario Internacional "Género y trayectoria profesional del profesorado universitario"*: 279–289. Madrid: Instituto de Investigaciones Feministas.
- Derrida, Jacques. 1997. *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Madrid: Editorial Trotta.

- Egaña, Lucía. 2012. «*Metodologías Subnormales*». Texto leído en el marco de Seminario Gramsci, La Capella, Barcelona, 13 nov. Disponible en: http://www.bibliotecafragmentada.org/wp-content/uploads/2012/12/EGANA_Lucia_Metodologias-subnormales.pdf. Fecha de acceso: 22 jun. 2019.
- Eichhorn, Kate. 2013. *The Archival Turn in Feminism: Outrage in Order*. Filadelfia: Temple University Press.
- Espinosa-Spínola, María. 2010. «*Mi banda, mi hogar*»: *Resignificando la infancia a partir de los niños y niñas de la calle de la Ciudad de México*. Tesis doctoral. Universidad de Granada.
- Esteban Galarza, Mari Luz. 2004. «Antropología encarnada. Antropología desde una misma». *Papeles del CEIC* 12: 1–21.
- Filigrana, Pastora y Pura Sánchez. 2017. «El reto de ser feminista y nacionalista andaluza». *El Topo* 16 feb. Disponible en: <http://eltopo.org/el-reto-de-ser-feminista-y-nacionalista-andaluza/>. Fecha de acceso: 22 jun. 2019.
- Foucault, Michel. 2002. *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Gallego, Mar. 2016. «Perder el norte. Feminismo y ¿andaluzofobia?». *Píkara Magazine* 13 oct. Disponible en: <http://www.pikaramagazine.com/2016/10/feminismo-y-andaluzofobia/>. Fecha de acceso: 22 jun. 2019.
- Gallego, Mar. 2017. «Al carnaval de Cádiz, con toitos mis respetos». *Píkara Magazine* 16 feb. Disponible en: <https://www.pikaramagazine.com/2017/02/al-carnaval-de-cadiz-con-toitos-mis-respetos/>. Fecha de acceso: 22 jun. 2019.
- Gallego, Mar. 2018. «Las niñas andaluzas». *Píkara Magazine* 27 oct. Disponible en: http://www.pikaramagazine.com/2018/10/la-ninas-andaluzas/?fbclid=IwAR3_927RsWMycmS1puqyfXXJqmNZud7qG3brHwFna12s30XxMPvyffvCzNQ. Fecha de acceso: 22 jun. 2019.
- Gregorio Gil, Carmen. 2006. «Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: Representación y relaciones de poder». *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana* 1(1): 22–39. Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/623/62310104.pdf>. Fecha de acceso: 22 jun. 2019.
- Gregorio Gil, Carmen. 2014a. «Desafíos desde la etnografía feminista en su contribución a la descolonización de las metodologías», en Martin Lundsteen, Ubaldo Martínez Veiga y Jaime Palomera (coords.),

- Periferias, fronteras y diálogos. Actas del XVIII Congreso de Antropología de la FAAEE*: 3549–3569. Tarragona: Universitat Rovira i Virgili.
- Gregorio Gil, Carmen. 2014b. «Traspasando las fronteras dentro-fuera: Reflexiones desde una etnografía feminista». *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 9(3): 297–322. Disponible en: doi: <<https://doi.org/10.11156/aibr.090305>>. Fecha de acceso: 22 jun. 2019.
- Gregorio Gil, Carmen. 2019. «Explorar posibilidades y potencialidades de una etnografía feminista». *DISPARIDADES* 74(1): 1–7. Disponible en: doi: <<https://doi.org/10.3989/dra.2019.01.002.01>>. Fecha de acceso: 22 jun. 2019.
- Halberstam, Jack. 2005. «What's that Smell? Queer Temporalities and Subcultural Lives», en *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives*: 152–187. Nueva York y Londres: New York University Press.
- Halberstam, Jack. 2008. *Masculinidad Femenina*. Barcelona-Madrid: Editorial Egales.
- Hernández García, Jone Miren. 1999. «Auto/biografía. Auto/etnografía. Auto/retrato». *Ankulegi: Revista de Antropología Social* 0: 53–63.
- Lassiter, Luke Eric. 2005. *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. Chicago: Chicago University Press.
- Macón, Cecilia y Mariela Solana (eds.). 2015. *Pretérito Indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado*. Buenos Aires: Título.
- Marchante Hueso, Diego. 2016. *Transbutch. Luchas fronterizas de género entre el arte y la política*. Tesis doctoral. Universidad de Barcelona.
- Mendoza Albalat, Diego. 2016. «Acercamiento al transfeminismo desde la teoría *queer*», en Leyre Carcas Moreno y Ana I. Calcerrada Torrente (eds.), *Investigación en temáticas de género. VI aula de debate de jóvenes investigador@s 2015*: 129–153. Madrid: UAM Ediciones.
- Morandeira, Julia. 2016. «Fiebre del Archivo». *Orriak* 3: 1–32. Disponible en: <https://issuu.com/tabakalera/docs/orriak_3>. Fecha de acceso: 22 jun. 2019.
- Pérez Sanz, Paula. 2016. «Aportaciones desde el feminismo y la etnografía feminista a los análisis urbanos». *Congreso Internacional Contested Cities*, 1–517: 1–10.
- Platero, Lucas y José Antonio Langarita. 2016. «La docencia encarnada, sexuada y generizada. Dos experiencias incómodas». *Pedagogia i Treball Social. Revista de Ciències Socials Aplicades* 1(5): 57–78.

- Plummer, Kenn. 2005. «Critical Humanism and queer theory. Living with the tensions», en Norman K. Denzin e Yvonna S. Lincoln (eds.), *The Sage Handbook of Qualitative Research. Third Edition*: 357–373. Thousand Oaks, Londres y Nueva Delhi: Sage Publications.
- Preciado, Paul. 2009. «Historia de una palabra». *Parole de Queer* 1: 14–17. Disponible en: <https://www.scribd.com/fullscreen/79992238?access_key=key-2l64jqncgsgodxmcd3jr>. Fecha de acceso: 22 jun. 2019.
- Rappaport, Joanne. 2008. «Beyond Participant Observation: Collaborative Ethnography as Theoretical Innovation». *Collaborative Anthropologies* 1: 1–31.
- Stone, Amy L. y Jaime Cantell (eds.). 2015. *Out of the Closet, Into the Archives: Researching Sexual Histories*. Nueva York: SUNY Press.
- Stryker, Susan y Paisley Currah. 2015. «General Editors' Introduction». *TSQ: Transgender Studies Quarterly* 2(4): 539–543.
- Suess Schwend, Amets. 2016. «*Transitar por los géneros es un derecho*»: *Recorridos por la perspectiva de despatologización*. Tesis doctoral. Universidad de Granada.
- Trujillo Barbadillo, Gracia. 2015. «Archivos incompletos. Un análisis de la ausencia de representaciones de masculinidades femeninas en el contexto español (1970–1995)», en Rafael M. Mérida y Jorge Luis Peralta (eds), *Masculinidades en la Transición*: 39–60. Barcelona: Editorial Egales.
- Villaplana Ruiz, Virginia, Sayak Valencia, Rían Lozano y Coco Gutiérrez Magallanes. 2017. «Introducción. Memoria queer/cuir: usos materiales del pasado, narrativas postglobales e imaginarios del sur global». *Arte y Políticas de identidad* (16): 9–14.
- Valencia, Sayak. 2015. «*Metodologías queer/cuir decoloniales*». Conferencia presentada en MUAC, Ciudad de México. Disponible en: <<https://soundcloud.com/maria-lopez-editora/sayak-valencia-metodologias-queercuir-decoloniales>>. Fecha de acceso: 22 jun. 2019.

Ariana S. Cota

Militancia de investigación junto a mi grupo político. Lo que aprendo con la etnografía feminista

Introducción

*Se trata de individuos instruidos o muy instruidos...
sin hijos o hijas, en situación de empleo precario...
sin vacaciones pagadas ni subsidio de desempleo...
El tiempo de trabajo y el tiempo libre no tienen
fronteras definidas... Invierten el tiempo de trabajo no
remunerado en acumular una gran cantidad de saber por
el que no se les paga, pero que de forma natural se exige y
se utiliza en las situaciones de trabajo remunerado.*

Isabel Lorey (2006)

En 2014 sentía que “todo estaba hecho para que no hiciera la tesis”¹. Durante el año anterior había agotado mis ahorros en la formación para mejorar el currículum a la espera de una beca de doctorado o vinculada a un proyecto de investigación, pero los recortes del gobierno de derechas “justificados” por la situación de crisis del país me dejaron temporalmente fuera de la carrera académica², de modo que me encontraba concatenando

1 Tomo prestada la frase del texto de Gelen Jeleton (2016).

2 Entre los años 2007–2012 participé como investigadora en distintos proyectos: Análisis de Buenas Prácticas Participativas desde una perspectiva de género e inmigración, Representaciones de las mujeres inmigrantes como sujetos de acción política y Etnografiando Resistencias. Escenarios, eventos y narrativas en la construcción de ciudadanía, todos en la Universidad de Granada y con Carmen Gregorio Gil como investigadora principal. Presenté mi trabajo fin de máster en Estudios de las mujeres y del género GEMMA (Universidad de Granada/Universidad de Bologna) en diciembre de 2011. Ese año no hubo convocatorias de becas predoctorales. En mayo de 2012, se publicó la convocatoria concurrendo el doble de doctorandos/as. En agosto de ese mismo año, fui seleccionada para el proyecto 98lab (Zemos98/European Cultural Foundation) en

pequeñas becas/trabajos precarios del todo insuficientes para llevar a cabo mi proyecto de tesis³.

Tampoco es que me compadeciera de mí misma, sino que entendía mi situación como una más de entre tantas que tenían a miles de jóvenes en situación de desempleo y exilio. No había dejado de hacer investigación social y desde 2012 desarrollaba un proyecto de investigación autónoma⁴ en el *Grupo de Estudios Antropológicos La Corrala*, pero no sabía cómo convertir mis experiencias en una tesis que se ajustara a los marcos establecidos académicamente. Seguir matriculada en un programa de doctorado e investigando en conflictos sociales, comprometida políticamente me mantenía precariamente conectada con los circuitos académicos, pero lo que yo hacía no lo consideraba de la envergadura necesaria para construir una tesis doctoral y los plazos académicos seguían corriendo.

El 17 de enero de 2014, *La Corrala* presentamos nuestro libro en Murcia⁵. El acto fue muy interesante, porque acudieron la *A.VV del barrio del Carmen* y el *Colectivo de Apoyo a Trabajadoras del Sexo (CATS)*, de modo que dos colectivos que vivían en conflicto aprovecharon nuestra presentación para entablar conversación. Esa misma noche, un compañero de *La Corrala* me comentó que *Stop Represión* le había pedido solicitarme un

Sevilla, pero no contaban con financiación para becar mis desplazamientos desde Granada, hospedaje y dietas, de modo que decidí autofinanciarlo. En septiembre de ese año, se publicó la resolución de la beca predoctoral en la cual se informaba que superaba la nota de corte y pasaba a la segunda fase en la que se examinaba mi currículum y el de mi directora de tesis Carmen Gregorio. La noche del 13 al 14 de noviembre de 2012, me encontraba en la estación de autobuses de Plaza de Armas (Sevilla) para regresar a Granada, pero hubo Huelga General y pasé allí la noche. Para hacer tiempo encendí mi ordenador y revisé el correo; el Ministerio de Educación me informaba que debido al recorte de un 15 % en el número de becas, finalmente había sido excluida de la convocatoria.

- 3 Gané una beca del programa Ícaro de apoyo a la Facultad de Trabajo Social y otras dos pequeñas ayudas para dinamizar el “Laboratorio Transmedia” de la Facultad de Trabajo Social y el Curso “Supérate en Internet” del Centro Mediterráneo-UGR.
- 4 La publicación versó sobre el análisis de la *Ordenanza para la convivencia en la ciudad de Granada*, tras nuestra participación en la “Asamblea de la Calle” que se opuso a su aprobación y porque el Movimiento 15M granadino fue reiteradamente sancionado por el uso del espacio público para sus asambleas y acciones o la pegada de carteles.
- 5 El libro: *¿Por qué no nos dejan hacer en la calle? Prácticas de control social y privatización de espacios en la ciudad capitalista* (García, Rodríguez y Cota 2013). El acto de presentación: <http://gealacorrala.blogspot.com/2014/01/video-de-la-presentacion-en-murcia-del.html>

vídeo sobre la huelga general del 29 de marzo de 2012⁶, como parte de la campaña en apoyo a Carmen Bajo y Carlos Cano -activistas del 15M condenados a tres años y medio por un piquete colectivo en el que no hubo incidentes graves- y un mes después, cuando Stop Represión intensificó sus acciones y pidió apoyo externo, decidí involucrarme. Desde entonces soy miembro del colectivo, si bien transcurrieron dos años más hasta que me sentí preparada y confiada para proponer al grupo realizar una etnografía sobre nuestra experiencia compartida.

En este capítulo, voy a tratar de problematizar el proceso en el que como compañera-activista fui deviniendo compañera-investigadora, intentando mostrar cómo el colectivo en su conjunto es quién investiga ocupándome yo de parte de los procesos que trato de etnografiar. Traeré algunas tensiones metodológicas en las que me encontré para compartir las reflexiones que desencadenaron a partir de lecturas antropológicas feministas. Mi mayor tensión toma relación con mi interrogante sobre si realizar una etnografía con el grupo al que se pertenece contribuye al cuestionamiento de la autoridad etnográfica o si en cambio, se trata de una cooptación y apropiación del conocimiento colectivo al más alto nivel desde el momento en que cruzamos las fronteras entre investigación académica y militancia política. Me pregunto igualmente sobre las relaciones y los afectos y el tipo de encuentros y sujetos que se producen desde este posicionamiento. A tal fin, comenzaré presentando quiénes somos Stop Represión Granada y situaré en esta trayectoria el acontecimiento que me permitió insertar mi etnografía dentro de nuestra experiencia colectiva. Proseguiré abordando cuatro tensiones metodológicas: la igualdad radical, la producción y circulación del conocimiento entre academia y activismo; el anonimato-autoría/colectividad-individualidad y “lo que no se dice, cuesta de decir o te dicen que no digas”. Para finalizar, apunto algunos desafíos metodológicos para lo que quiero llamar “militancia etnográfica feminista”.

6 Vídeo de la huelga <https://www.youtube.com/watch?v=Q-PA-F5V6d0>

Stop Represión Granada y nuestra militancia de investigación

Como ya escribí en un texto anterior (Cota 2019) *Stop Represión Granada* es un colectivo político mixto⁷, que surge como grupo de trabajo durante el 15M granadino para hacer frente a las sanciones administrativas y causas penales que afectaron a activistas en el transcurso del movimiento. La represión, que se trató principalmente de sanciones económicas a personas que estaban denunciando su situación de precariedad, fue identificada por el grupo como *burorrepresión* y denunciada por su *efecto desaliento*⁸. En lugar de hacer frente individualmente a los expedientes sancionadores, el grupo propuso entender la represión como un problema común a la protesta social, aunque afectara individualmente a personas sancionadas. Para ello, a principios de 2012, siendo aún un grupo de trabajo del 15M, elaboraron un comunicado y lo difundieron al resto de asambleas del país, proponiendo recurrir todas las sanciones y agotada la vía administrativa - porque suelen resolverse en favor de la propia administración-, presentar recursos contenciosos administrativos. Así mismo, proponían realizar una investigación sobre la represión al 15M que incluyera la construcción de datos, análisis e interpretación y denuncia política (Stop Desahucios y Stop Represión Granada 2016 [2012]: 130).

Cuando me incorporé dos años después al colectivo, me encontré con que algunas personas estaban a cargo de la sistematización de las sentencias de aquellas multas al 15M -que según sus análisis en más del 80 % habían sido ganadas- con la finalidad de lanzar una campaña política y judicial

7 Mixto en el sentido de composición con respecto al sexo/género. Como dijo una compañera en uno de nuestros debates "... nuestro grupo, es un grupo mixto, aunque con mayoría de mujeres y diversidad en lo sexual" (Transcripción del debate, 1 de abril de 2017). Un trabajo que profundiza en la cuestión de cómo el 15M posibilitó la práctica política feminista en colectivos mixtos es el de María Martínez (2017).

8 La "burorrepresión" ha sido enunciada como las sanciones administrativas, que tanto el gobierno local con el instrumento de la Ordenanza Cívica, como Subdelegación de Gobierno empleando la Ley de Seguridad Ciudadana, interponían a activistas para reprimir la protesta social (Oliver 2013). La "burorrepresión", pese a ser considerada una forma de represión blanda, fue denunciada por su capacidad para producir un *efecto desaliento*: la disuasión del derecho de reunión y manifestación hacia los/as activistas por no poder hacer frente a las sanciones económicas (De Domingo 2003).

para denunciar que dichas sanciones habían sido interpuestas con “mala fe” para represaliar activistas y criminalizar al movimiento. Así, mientras el gobierno español avanzaba con la reforma del Código Penal y la nueva Ley Orgánica de Seguridad Ciudadana (“Ley Mordaza”), las del colectivo nos dedicábamos a estudiar cómo estas nuevas medidas legislativas afectarían al derecho de reunión y manifestación y la libertad de expresión. En nuestras asambleas semanales, el orden del día incluía el seguimiento de casos concretos de represión y sus campañas políticas, junto a momentos para la autoformación, el debate y la discusión, lo que conecta con el planteamiento de Melucci que entiende los movimientos sociales como espacios de investigación, donde “se plantean nuevos problemas y preguntas, y en los que se inventan y ensayan nuevas respuestas” (1989: 208).

Coincidiendo con Arribas (2020), los movimientos sociales deberían ser reconocidos como productores de conocimiento situado, creado colectivamente y atravesado por su práctica política, de modo que el conocimiento no se entienda como algo que antecede a lo político o lo complementa, sino entretejido con la acción. Esta idea de articulación entre conocimiento y acción política es compartida por Restrepo (2016) al proponer la noción de “pensamiento propio” caracterizado por “pensar en nuestros propios términos”, un conocimiento con “intencionalidad política de intervención y transformación, pero no una sustitución o cancelación del pensamiento por la política” (*ibid.* 2016: 69–70). Desde las perspectivas feministas y colaborativas en las que yo he ido entendiendo la investigación considero que este modo de investigar junto a los movimientos sociales no solo implica reconocer su producción de saber-acción, sino que nos hace cuestionarnos sobre nuestra propia práctica investigadora. Traigo la reflexión de Leyva et al. (2018) en este sentido:

Creo que esto no es nuevo y que si en el encuentro hay una consideración hacia las personas con las que trabajamos sobre sus saberes y sus prácticas, las investigadoras comenzamos a cuestionarnos sobre nuestros propios papeles dentro de la investigación e incluso sobre la vida misma (2018: 12).

Mi experiencia como antropóloga junto a *Stop Represión* ha sido por tanto, un cuestionamiento con respecto a mi modo más convencional de investigación. He ido enfrentando interrogantes sobre el quehacer etnográfico, de manera a veces un poco frustrante, al reconocermelo como una aprendiz de la militancia de investigación, lo que conllevaba a su vez un desaprendizaje de los modos de hacer investigación más extendidos desde la academia,

donde la autoridad se asienta sobre la persona investigadora que es quien tiene el reconocimiento para elegir los temas de investigación, seleccionar informantes, el tiempo que se dedica o construir los sentidos y la interpretación de los que acontece (Vasco 2011: 27).

Cuando en 2015 asumí por primera vez el encargo de una intervención de nuestro grupo para unas jornadas celebradas en Córdoba⁹ con vistas a organizar una “coordinadora antirrepresiva andaluza”, me preparé con mucho esmero: estudié textos académicos sobre represión a la protesta social, *burorrepresión* y poder punitivo; revisé los escritos producidos por nuestro colectivo y elaboré una genealogía de los principales acontecimientos que habían protagonizado. Envié al grupo mi extenso texto antes de exponerlo en Córdoba, convencida de mi valía como investigadora con compromiso político y en la siguiente asamblea se discutió mi propuesta. Las compañeras la habían leído con mucho detenimiento -algo que no quiero dejar de resaltar- y traían cambios y correcciones dado que consideraron mi texto demasiado académico y distante de la experiencia vivida. Me sugirieron que las citas referenciadas fueran sustituidas por aportaciones que el grupo había construido por medio de debates con aportaciones discursivas propias. Además, sintieron que había malinterpretado parte de la sucesión de acontecimientos vividos e incluía afirmaciones con las que no estaban de acuerdo o incluso eran erróneas. Por ejemplo me apuntaron que había malinterpretado las presuntas “listas negras”¹⁰, pues la policía sí podía sancionar por identificación visual, mientras que la denuncia del grupo se asentaba en la imposibilidad de mostrar de qué conocían a las personas identificadas y no en el hecho de que fuese obligatorio pedir la documentación como yo creía.

9 Las jornadas impulsadas por colectivos y sindicatos de base andaluces se realizaron el 20 de junio de 2015 en el C. S. Rey Heredia. Hay más información en el siguiente enlace <https://www.ecologistasenaccion.org/30340/cordoba-encuentro-antirrepresion/>

10 Por “listas negras” nuestro colectivo se refiere a los “archivos policiales extralegales con información de activistas (nombre y apellidos, dirección, DNI), identificados visualmente durante acciones no comunicadas (protestas espontáneas, ocupación de bancos o instituciones, etc.) y posteriormente sancionados.” (Cota 2019: 7–8). Las identificaciones visuales (sin que se requiera el DNI) no son ilegales, pues un agente puede conocerse personalmente, pero lo que planteaba sospecha era que solo un puñado de agentes conocieran personalmente a las 85 personas que habían sido sancionadas de este modo en dos años, en una ciudad con tanta movilidad como Granada.

Durante aquella asamblea fui tomando notas de todo lo que me indicaron en el cuaderno que venía utilizando para hacer las actas de la asamblea y con esta información “construida en el campo” reestructuré mi propuesta para hacerla más colectiva. También hizo que me resituase ocupando un lugar más modesto en mi presentación en Córdoba como parte del colectivo, indicando que apenas llevaba un año en Stop Represión y que me sería difícil hablar con precisión de acontecimientos anteriores a mi llegada. Después de aquella asamblea en la que se había cuestionado gran parte de mi propuesta no dejaba de preguntarme sobre lo que vivía como un fracaso, el haber puesto por delante de las experiencias y conocimientos de las compañeras los conocimientos académicos. Además ello me conectó con otras experiencias vividas en las que parecía situarme en los procesos colectivos confrontando el conocimiento teórico, con el subjetivo y vivencial como sucedió en el proyecto *Miradas* (Gregorio y Cota 2022) o en la etnografía colaborativa junto a Stop Desahucios (Olmos et al. 2018)¹¹. Sentía que ni mi experiencia activista en otros colectivos ni mi formación académica me daban ninguna ventaja. En los meses siguientes a aquellas jornadas, di un paso atrás y no asumí más intervenciones públicas en nombre del colectivo por un tiempo y en su lugar, decidí seguir aprendiendo mientras caminaba junto al grupo. Ese paso atrás me llevó a desidentificarme con el tipo de intervenciones que dan protagonismo o

11 Los talleres y espacios de debates o la construcción de conocimientos por otros medios que no son los propios de la investigación etnográfica convencional sino de los procesos colectivos, es uno de los aprendizajes que había adquirido en proyectos anteriores, no siempre de manera lineal sino atravesada por mis propias resistencias a abrirme a otras prácticas metodológicas. Como ya he escrito en otro lugar junto a Carmen Gregorio (2022), en la carrera de antropología social se enseña la técnica de grupo de discusión y grupo focal, pero no a dinamizar talleres y desde luego no a participar de los mismos como una más. Mi experiencia en *Miradas* (Gregorio et al. 2010) fue un desaprendizaje más sobre cuál es la participación de una investigadora y un aprendizaje sobre dicha participación por otros medios. Por otra parte, el proyecto de tentativa de una etnografía colaborativa junto a Stop Desahucios me sirvió para repensar cierta tendencia propia a “ser útil”, acelerarme en los compromisos, forzar las situaciones donde pueden darse posibilidades de coinvestigación. De aquella experiencia merece la pena traer aquí que “aprendimos a reivindicar la lentitud de los procesos: esta coyuntura nos obligó a ser pacientes, sobre todo en los inicios, para que las propias dinámicas de los grupos en los que transitábamos y de los que formábamos parte fuesen transformándose en procesos investigativos susceptibles de revertir reflexiones útiles en el funcionamiento cotidiano del colectivo” (Olmos et al. 2018: 153).

reconocimiento, algo que había venido haciendo tanto en la universidad como en el activismo. Reflexionando sobre este hecho desde una perspectiva feminista me hizo ver que no solo implicaba arriesgar mi autoridad académica, también la manera en la que me pensaba con el cuerpo:

“[u]n cuerpo que está en y con el mundo (...) que no solo acaba con el conocido papel del intelectual, sino también con los mecanismos de legitimación de su palabra y de sus canales de expresión” (Garcés 2011: 396).

“[p]arte de lo que un cuerpo hace... es abrirse a otro cuerpo, o a un conjunto de cuerpos, y por esta razón los cuerpos no son unidades cerradas... Si somos capaces de perdernos en otro cuerpo... es porque el cuerpo no se queda en su sitio, y porque este tipo de desposesión es generalmente característica de los sentidos del cuerpo” (Butler 2017: 21).

Tocaba despojarme de mi modo de conocer, escribir, hablar, aportar, para abrirme junto a otros cuerpos y esto sin duda no era algo sencillo, porque implicaba desaprender demasiadas cosas para volver a reaprenderlas. A partir de este desplazamiento/desposesión del cuerpo comencé a comprender que el espacio donde estaba participando políticamente era también un proceso de construcción colectiva de saberes lo que me fue acercando a lo que posteriormente entendería como una práctica etnográfica feminista, que he dado en llamar *militancia de investigación*.

Al echar la vista atrás, siendo consciente de cierta ficción etnográfica en esa búsqueda de coherencia con mi narrativa autobiográfica (Visweswaran 1994), considero que experiencias previas de investigación como el *Miradas*, o el proyecto junto a Stop Desahucios, así como mis lecturas feministas y en particular las procedentes de la etnografía feminista, fueron fundamentales para ir comprendiendo, que en Stop Represión tampoco iba a ser la antropóloga que había imaginado. El colectivo donde militaba podría ser un espacio donde llevar a cabo mi investigación etnográfica para la realización de mi tesis doctoral, pero debía ser paciente, priorizar el acompañamiento de los procesos del colectivo e incorporar la reflexividad sobre mi ubicación en el grupo y atender a que el conocimiento se construiría de forma colectiva por lo que se diluían las autorías individuales.

Construyendo colectivamente una etnografía feminista desde la militancia de investigación

En el año 2014 me incorporé a Stop Represión, fue también un año importante para la lucha feminista en España, al intensificar sus acciones políticas contra la “Reforma Gallardón”, con la que el Ministro de Justicia pretendía revertir el derecho al aborto. La campaña feminista fue tan exitosa que dio al traste con la contrarreforma y la carrera política del ministro, dimitiendo a finales de ese mismo año. Durante esos meses, el aparato del Estado se reforzó y reprimió distintas luchas¹². A finales de ese año llegó una nueva compañera a Stop Represión, que puso en un lugar central la defensa de los movimientos feministas ante la represión y su incorporación marcó un punto de inflexión en nuestro trabajo político. Estuvimos reflexionando sobre la represión al feminismo en nuestras asambleas, repasando casos de encausadas o condenadas, aunque no se trataba de algo sistemático ni con vistas a ningún fin. Tras acusar por un delito contra el sentimiento religioso a tres feministas por la *Procesión del Coño Insumiso*¹³, con quien compartíamos abogada, vimos necesario organizar unas jornadas para dar a conocer su caso y ampliar la red de solidaridad. Las jornadas *Feminismos Sin Mordazas* se celebraron en mayo de 2016, en el CSOA La Redonda en Granada y participaron mujeres activistas de Defender a quien Defiende, Stop Represión Granada, Calala-Fondo de Mujeres, Asamblea Feminista

12 Como señala García-Grenzner: “La respuesta a la ofensiva institucional para perpetrar la contrarreforma del aborto ha puesto al movimiento feminista en el foco de la criminalización y represión policial, judicial e institucional que afecta al resto de movimientos sociales, algo que no se producía desde la transición: el movimiento acumula más de 25.000 euros en multas y seis procesos judiciales o administrativos por manifestaciones y acciones en defensa del derecho a decidir sobre el propio cuerpo” (2015: 5).

13 El 1 de mayo de 2014 en Sevilla, varias mujeres procesionaron una vulva gigante durante la manifestación. La Asociación de abogados cristianos las denunció y fiscalía las imputó por delito de odio y ofensa al sentimiento religioso. En 2019 fueron absueltas, si bien al término de este capítulo una compañera más que replicó la experiencia en Málaga ha sido condenada por el delito de “ofensa al sentimiento religioso (Eldiario.es 24/11/20) https://www.eldiario.es/andalucia/malaga/absolucion-cono-insumiso-condenachumino-rebelde-jueces-discrepan-procesiones-satiricas-reforma-ley-aborto_1_6457505.html

Unitaria de Granada, Grupo de juristas 17 de Marzo y dos represaliadas por el Coño Insumiso¹⁴. Tras el “éxito” de participación pensamos la necesidad de construir redes feministas para combatir la represión y pensarnos como un colectivo de defensa feminista ante el giro punitivista que estábamos detectando, pero también seguir profundizando mediante lecturas, discusiones y reflexiones, por lo que decidimos organizar un seminario interno para el año siguiente.

A medida que íbamos definiendo colectivamente la realización del seminario sobre feminismo y punitivismo, en mí emergía con intensidad una idea: la oportunidad de vincular la experiencia como parte de una investigación etnográfica para mi tesis doctoral, pero no terminaba de vivirlo sin incomodidad; el hecho de que fuera el grupo el que marcara los objetivos me facilitaba que me pudiese situar como “una más”¹⁵ entre el resto de las productoras de conocimiento, de modo que, lejos de proponerles una investigación que a mí me interesara, pensaba que quizá sería más útil centrarme en recoger el propio proceso que estábamos construyendo como grupo y a partir de ahí reflexionar sobre el seminario que realizaríamos y la construcción de conocimientos y acciones que desarrollaríamos.

Con estas pretensiones en mi cabeza, en nuestra última asamblea antes de las vacaciones veraniegas, pedí en el orden del día un punto de “asuntos varios” y planteé al grupo la posibilidad de dedicar mi investigación de tesis doctoral a la experiencia que estábamos construyendo. Me costó mucho trabajo presentarles mi propuesta; no estaba segura si aceptarían y comprenderían el alcance y consecuencias para el grupo. A pesar de llevar dos años juntas, estaba muy nerviosa porque como colectivo teníamos una posición crítica con las instituciones, entre ellas la Universidad y situarme como una doctoranda realizando su tesis me hacía parte de la institución a la que dirigíamos nuestras críticas. Mis compañeras en cambio se burlaron de mi extrema prudencia al plantearlo y todas me animaron a llevarlo a cabo, pidiéndome, eso sí, que les formulara una propuesta concreta sobre lo que quería hacer durante el seminario.

14 Para más información sobre estas jornadas se puede consultar el blog de nuestro colectivo <https://stoprepresiongranada.wordpress.com/2371-2/> o el corto documental (Andrea Ortega; Stop Represión 2016) https://www.youtube.com/watch?v=JY5MFX_hjUU

15 Ser “una más” ha sido un concepto en disputa abordado por algunas antropólogas feministas cercanas en mi vida, donde se articula el deseo de ser “parte de” con la tensión de ser investigadora (Alcázar-Campos 2014; Gregorio, Espinosa-Spinola y Sanz 2020).

En los meses siguientes, mientras preparábamos el seminario, yo opt por no encargarme de seleccionar las lecturas a debatir, ni de proponer la metodología de las sesiones, sino que mi propuesta, tal y como la formuló, se limitaría a registrar el proceso de realización del seminario, a participar como una compañera durante las intervenciones y acordó con el grupo las distintas formas que adquirirían los productos resultantes, diferenciando: materiales para el propio colectivo -transcripciones de los debates que yo registraría con la grabadora y que después podríamos emplear para desarrollar-, la tesis y materiales de difusión en medios de comunicación y otras escrituras colectivas¹⁶. Acord con el grupo que todas las sesiones fueran grabadas, bajo el compromiso de devolverlas transcritas. En ellas aparecería mi propia voz junto al resto de mis compañeras como parte del colectivo participando en los debates, a pesar de que mi voz también ha sido desdoblada cuando me convierto en autora de textos académicos; en tanto vengo seleccionando, analizando y reflexionando individualmente nuestras contribuciones (Cota 2019).

El seminario lo llevamos a cabo entre enero y mayo de 2017, con tres sesiones internas y una abierta y pública. La primera sesión versó sobre la violencia de género y las agresiones sexuales al interior de los movimientos sociales. La segunda sobre la tensión entre feminismo y punitivismo y en una tercera nos ocupamos del diseño de una metodología para el análisis de los casos represivos al movimiento feminista al objeto de construir un conocimiento propio y común sobre *feminismo antirrepresivo*¹⁷. La sesión abierta consistió en una charla-debate con la profesora Elena Casado en

16 Un ejemplo de escritura coral sobre nuestro proceso de devenir un grupo antirrepresivo feminista, se encuentra en nuestra entrada del blog <https://stoprepresiongranada.wordpress.com/2016/12/07/nueva-pestana-del-blog-feminismos-sin-mordazas/>; como aportación en los medios de comunicación el artículo colectivo “Por qué el feminismo es fundamental para la lucha antirrepresiva?”, *Pikara Magazine*, 07/03/2018, <http://www.pikaramagazine.com/2018/03/por-que-el-feminismo-es-fundamental-para-la-lucha-antirrepresiva/>. ltima consulta: 10/11/2018. Una contribución colectiva sobre nuestra propuesta metodológica de investigación y análisis de casos de represión a feministas y colectivos feministas puede leerse en el *Informe Repressió i gènere: Resistències i aportacions a la lluita anti-repressiva desdels feminismes* (Palomares et al. 2017: 89–101).

17 En Stop Represión entendemos el *feminismo antirrepresivo* como una tensión crítica al sistema penal, que ante el delito solo contempla el castigo pero no otras medidas como la protección o restauración de la víctima ni la prevención del delito en su base social.

el CSOA *La Redonda*, invitando a personas y colectivos interesados en la tensión feminismo/punitivismo.

Asumir que Stop represión constituye un colectivo que produce conocimiento y entretener mi investigación etnográfica para la realización de la tesis doctoral como militante y académica desde una posición feminista actuó como válvula de salida para escribir mi tesis doctoral. El que mi proceso académico haya estado confrontando contradicciones éticas y epistemológicas entre la militancia y la academia llevándome constantemente a interrogarme sobre las relaciones de poder y las formas de representación (Gregorio 2006, 2019) iba postergando la escritura de mi tesis doctoral hasta el punto de percibirlo como un imposible. Será en el siguiente apartado en donde me detenga en compartir aquellas *tensiones* (del Valle 2007)¹⁸ por las que he caminado y casi diría que lo sigo haciendo, pues más allá de las decisiones tomadas en el curso de la investigación concreta, se tratan de interrogantes que conforman mis preocupaciones epistemológicas y metodológicas sobre la *militancia de investigación*.

Tensiones de la etnografía feminista en la militancia de investigación

Del Valle propone “analizar de qué manera fuentes generadoras de tensión ponen en marcha procesos de cambio” (2007: 47). En mi recorrido realizando una etnografía feminista junto al grupo al que pertenezco, quisiera detenerme en las tensiones metodológicas que emergieron mientras realizábamos el seminario centrado en el *feminismo antirrepresivo*. Trato con ello de evitar una historia de decisiones felices que borrarían la complejidad

18 Tensión entendida como “el acontecer cuestionador” e incluso “cierta actitud de sospecha entre militancia y marco académico feminista” (del Valle 2007: 46). La tensión puede ser negativa si “se queda en la delimitación del problema y se apoya en verlo como conflicto irremediable sin posibilidades de salida”, crítica si “facilita la emisión de valoraciones y enjuiciamientos sobre problemas, áreas de actuación” y creativa si “analizando las fuerzas contrapuestas, promueve salidas que tienen en cuenta fuerzas sociales generadas por grupos diversos y también provenientes de individualidades diversas” (del Valle 2007: 45).

con la que he afrontado mi proceso metodológico y quiero reconocer en este proceso las reflexiones de otras antropólogas feministas que me han ayudado a ubicar dichas tensiones (del Valle 2007, Gregorio 2012).

¿Cómo entender la igualdad radical en los procesos de investigación colaborativos?

En su etnografía política sobre el movimiento feminista en Argentina, Laura Masson (2007) considera que las feministas, con independencia de su formación académica, albergan saberes complejos sobre conceptos clave para el movimiento a partir de las autoformaciones; si bien estos conceptos están en disputa y no son universales, sino que dependen de adscripciones y trayectorias dentro de la lucha. En Stop Represión, durante la primera sesión de nuestro seminario, pudimos comprobar que las personas que componemos el colectivo, también acudíamos con saberes anteriores sobre el feminismo y que además representaban algunos de los debates que se han formulado tanto en el feminismo académico como en el movimiento feminista. La tensión se me presentó desde el momento en que yo quería actuar como una compañera más, pero al mismo tiempo disponía de una formación académica sobre dichos conceptos en tanto titulada en el *Máster en Estudios de las Mujeres y de Género*, además de mi autoformación y experiencia como militante feminista.

La dinámica consistió en que cada persona escribiéramos nuestra propia definición sobre los siguientes conceptos: feminismos (el plural se estableció al principio como un requisito), género, dominación, violencia y patriarcado, para posteriormente debatirlos hasta alcanzar en lo posible una definición conjunta. Si bien la mayoría de los debates se centraron en los conflictos, estos fueron discutidos hasta alcanzar visiones compartidas. Por ejemplo, sobre *feminismos*, los debates más enérgicos fueron sobre si la definición debía contener o no la categoría “mujeres”, cómo nos ataba incorporar el debate preestablecido sobre “igualdad/diferencia” y si tenía entidad para nosotras mismas la noción de feminismos por separado o articulado transversalmente con otras formas de desigualdad. Finalmente la definición compartida quedó así: *Feminismos son “movimientos políticos, teóricos y prácticos, impulsados por mujeres/cuerpos subalternos, cambiantes en función del lugar y del tiempo, que persiguen la transformación social: eliminación de las jerarquías de sexo/género, así como todas las jerarquías*

(raza, clase, edad, capacidad...) y dicotomías (naturaleza/cultura, tradición/civilización) que nos impiden un mundo más justo, libre, sostenible y diverso". (Transcripción del debate, 28 de enero de 2017).

Tal y como Masson explica a partir de los encuentros feministas argentinos en los que hizo trabajo de campo, la *igualdad* como categoría adquiere una centralidad dúplice. Por un lado, se trata de una igualdad entendida como un "nosotras" necesaria para la identificación mutua que permite el debate, por otro lado, una igualdad como ausencia de jerarquías y como defensa de la horizontalidad; donde la palabra de cada una tiene el mismo valor que la de las demás y nadie se somete a la autoridad de nadie. Aunque esta idea de igualdad y horizontalidad siempre ha sido un principio de nuestro movimiento, esto fue particularmente relevante en los debates sobre las definiciones que queríamos construir, ya que en el colectivo estamos dos personas con formación académica específica en estudios feministas así como algunas más con experiencias de militancia feminista. Lo que me preguntaba mientras participaba era si debía contribuir aportando todos mis saberes -incluidos los académicos-o si era necesario desautorizarme para contribuir a la horizontalidad; para no apuntalar una jerarquía de saberes.

El ejercicio de desautorización que asumí en aquel momento para no expresarme en términos académicos no fue solamente un esfuerzo voluntario de la investigadora tratando de hacer su etnografía de otro modo, sino una condición de lo que entendí como *igualdad radical* de los propios espacios feministas. Sin embargo, es una tensión latente con la que sigo lidiando de manera recurrente al preguntarme si la defensa de la horizontalidad debería incluir el reconocimiento de cada una de nosotras, lo que en mi caso comprende que además de compañera soy una investigadora feminista con formación especializada.

¿Cómo articular conocimiento producido en la academia con el producido por los movimientos?

Mari Luz Esteban (2015, 2017) observa la existencia de cambios en la producción y circulación de conocimiento dentro del movimiento feminista vasco con respecto a generaciones anteriores, pues a su modo de ver se ha pasado de estar en manos de los colectivos, a una sobrerrepresentación de feministas académicas que escriben sobre realidades distintas a las vividas

por dichos grupos, con lo que a su juicio se pierde en la construcción de una agenda política la articulación de ideas con experiencias propias¹⁹.

Esta paradoja en relación con las aportaciones de una académica como escritora y activista me hizo interrogarme sobre lo planteado por Esteban (2015) acerca de que hay una circulación de conocimientos de la academia hacia el activismo ¿Y a la inversa? ¿Cómo podemos circular hacia la universidad el conocimiento producido desde los movimientos? Los movimientos sociales, nos dice Esteban, “construyen y hacen circular el saber, lo que nos fuerza a tener en cuenta los distintos ámbitos y reflexionar sobre la relación entre teoría, metodología y acción política” (2015: 61).

La segunda sesión de nuestro seminario la dedicamos a debatir sobre lecturas que las compañeras habían propuesto. La mayoría de los textos seleccionados provenían de escrituras colectivas sobre violencia de género al interior de los movimientos sociales y sobre represión al movimiento feminista, pero también textos de académicas, en concreto uno de Elena Casado sobre conflicto, dominación y violencia en parejas heterosexuales (2008), otro de Paz Francés y Diana Restrepo (2016) sobre la relación entre patriarcado contra las mujeres y represión de Estado y el libro de Rita Segato *La guerra contra las mujeres* (2016). Todas estas lecturas fueron, coincidiendo con Esteban “puestas en relación con nuestra propia experiencia, para reafirmarlas pero también para rebatirlas o, al menos, matizarlas” (2015: 67).

Cuando comencé a escribir un artículo académico sobre nuestra experiencia comprendí que debía justificarla desde un marco teórico que legitimara nuestras aportaciones a través de teóricas reconocidas y autorizadas, aunque no remitieran “exactamente” a nuestro contexto de experiencia. Esto no era necesario para el trabajo político colectivo, pero sí para mi escritura de artículos, capítulos de libros o comunicaciones en congresos, teniendo en cuenta además, que muchos de los productos se distancian del sentido original para el que fueron enunciados: construir un pensamiento propio sobre *feminismo antirrepresivo* para nuestra agenda política. Pero

19 Si bien a modo anecdótico me llamó mucho la atención cuando buscando otras referencias a esta tensión me encontré una carta a la dirección del periódico *El País* en la que de manera anticipatoria se cuestiona el poder de las “profesionales de la oratoria feminista” para establecer a partir de un hecho vivido, esta diferencia entre académicas y los grupos de mujeres he encontrado una referencia ya en 1991 en el siguiente enlace https://elpais.com/diario/1991/10/14/opinion/687394805_850215.html

por otro lado, también sentía la necesidad de “encontrar mejores formas de transmitir las experiencias colectivas” (Wolf 1992: 138), con la finalidad de que mi trabajo pudiera tener utilidad más allá del beneficio académico y no sentirme incómoda al no poder traducir el conocimiento a un lenguaje que comprendieran o interesara a mis compañeras, como muestra de mi implicación con una antropología feminista políticamente comprometida (Gregorio 2019).

De este modo construí dos genealogías que a menudo se me entrecruzaban, por un lado, aquellas teóricas feministas que se han dedicado a pensar sobre la relación entre feminismo y punitivismo, por el otro, la genealogía del *feminismo antirrepresivo* en los movimientos sociales. Para ello me he servido tanto de la literatura académica como de la procedente de los propios movimientos sociales, en buena medida facilitada por mis compañeras que las llevaron al seminario como propuestas de lecturas y debates y posteriormente yo he ido complementando en cada escritura que he realizado, tratando de no sobrerrepresentar a las académicas frente a los colectivos²⁰ y, al mismo tiempo, tratando de llevar esos textos al ámbito de lo académico mediante mis trabajos mientras trato de cuidar la escritura para que sea accesible a mis compañeras. Si bien esto no termina de resolver el modo en que escribo textos individuales que se nutren de experiencias forjadas en colectivo, tal y como reflexiono en la siguiente tensión.

Congeniar la autoría académica individual con las escrituras anónimas y colectivas

Al ser Stop Represión un espacio de producción de saberes y prácticas colectivas, sobre el que vengo escribiendo individualmente para mi tesis, una tensión es la relación entre autorías individuales y colectivas, como

20 Textos como *Tijeras para todas. Textos sobre violencia de género en los movimientos sociales* (VV.AA. 2009b), *Plantemos cara a las agresiones sexistas en los espacios liberados. Guía pedagógica para trabajar en colectivo las agresiones sexistas* (VV.AA. 2008), *¿Quién teme a los procesos colectivos? Apuntes críticos sobre la gestión de la violencia de género en los movimientos sociales* (VV.AA. 2009a), *What about therapists? Anarchist approaches to crime & justice* (A-legal 2010) o más recientemente *Caja de herramientas. Una Guía Práctica para terminar con la violencia interpersonal* (Creative Interventions 2020) son obras colectivas que me han sido de mucha utilidad para profundizar en el conocimiento sobre violencia sexual y de género en los movimientos sociales.

no caer en el extractivismo o “el riesgo de concentración y/o apropiación individual del saber colectivo” (Esteban 2015: 70).

Quienes por ejemplo referencie en este capítulo me estarán atribuyendo conocimientos que surgieron en un proceso colectivo y al revés; este capítulo es mi propia indagación académica y, por tanto, sus fallas no debieran atribuirse a la experiencia colectiva. La tensión es lidiar con que el tema de investigación o el modo de cómo construir el conocimiento no me pertenecen, ni han sido más algunas aportaciones genuinas en torno al *feminismo antirrepresivo*, sino que fue al descubrir la potencia colectiva de aquel encuentro cuando expliqué el interés para mi investigación. Siempre he sido honesta con respecto a esta apropiación, aunque tampoco resuelve la tensión, solo apunta a la necesidad de des-autorizarme con respecto de los muchos saberes que este capítulo y otros escritos contienen.

Además, ¿qué relevancia puede tener para la acción política feminista de los movimientos sociales un capítulo como el que estoy escribiendo? Saber escribir un artículo, dice Esteban, no guarda relación directa con los saberes necesarios para una acción política efectiva. Como ya escribí anteriormente, mi aprendizaje junto al colectivo ha sido también un desaprendizaje de los modos de saber/pensar/escribir/hablar académicos por lo que me he visto arrojada a “descentrarme del intelectualismo y a sentirme impregnada en mi práctica por una visión activista, crítica, solidaria y situada” (Jaramillo y Vera 2015: 22). Des-reconocerme como académica para identificarme en un proceso de aprendizaje colectivo “es la condición de emergencia de lo político como posibilidad de transformación de la realidad” (Preciado 2008: 284).

La concentración individual del saber colectivo hace que el conocimiento se difunda con menos dificultad que el que procede de los colectivos y por ello, en una ocasión, tras escribir dos compañeras un informe sobre género y represión²¹ fruto de nuestra indagación colectiva tuvimos que decidir cómo firmarlo: ¿cómo grupo?, ¿las dos personas? La propuesta de otra compañera fue que el grupo salía reforzado con los nombres de las autoras y el del colectivo pues; dos nombres conocidos más allá de los movimientos sociales podían ampliar las audiencias y eso beneficiaría a todo el grupo. Es decir, no se trataba de renunciar *per sé* a la autoría individual sino decidir juntas, “quién(es)” firmamos cada trabajo, teniendo en

21 El informe (Palomares, Mato y Cota 2017) se puede leer aquí http://iridia.cat/wp-content/uploads/repressio_genere-2.pdf Fecha de acceso: 06 nov. 2018.

cuenta “para qué” está escrito. El poder, dice Federici (2016), no es una sola cosa, puede ser “poder sobre” pero también “poder con”. Como otros acontecimientos vividos durante el proceso metodológico, “la posibilidad de creación y de expresión de nuevas formas de pensamiento y de intervención colectiva” (Espai en Blanc 2009) primero funcionó como una afectación, algo que me conmovía sin saber qué hacer con ello, que me suscitaba preguntas radicales y encarnadas.

¿Sobre qué no escribir, sobre qué es difícil escribir y sobre qué no es conveniente que escriba?

Cada vez que he comenzado a escribir sobre Stop Represión me he preguntado, ¿qué puedo contar sobre nuestra experiencia que no suponga una traición al colectivo? Mis compañeras confían en mí y aunque en las revisiones que hacen de mi escritura siempre son generosas, no queda claro que mi trabajo académico sea de interés para el colectivo, al tiempo que sí engrosa el conocimiento académico.

Una última encrucijada metodológica que sigo de Esteban (2017) es, cuánto de lícito es contar sobre un colectivo político con el que estamos altamente implicadas. Mi compromiso político con Stop Represión me ha llevado a reflexionar sobre el cuidado a mis compañeras, sobre qué conocimientos del grupo hacer circular y sobre cuáles guardar silencio.

En un abordaje pionero sobre la etnografía feminista, Stacey (1988) reflexionaba sobre cómo a pesar de que la etnografía feminista trataba de subvertir las relaciones “jerárquicas y explotadoras de la investigación convencional, instando a las investigadoras feministas a buscar en su lugar un proceso de investigación igualitario” (*ibid.*: 22), finalmente, la etnografía acababa siendo “un documento escrito, estructurado principalmente por los propósitos de la investigadora” y en último término “el método etnográfico expone a los sujetos a un peligro y una explotación mucho mayores que los métodos de investigación más positivistas, abstractos y ‘masculinistas’...(pues) cuanto mayor es la intimidad, la aparente mutualidad de la relación buscada por el investigador, mayor es el peligro” (*ibid.*: 24–26). En ese sentido, la tensión es un cuidado vigilante de cómo narrar nuestra experiencia -a la que tengo acceso desde nuestra mutualidad e intimidad como compañeras-, y cómo ponerme límites éticos como antropóloga.

El 14 de junio de 2013, las antropólogas Roberta Chirolí y Franca Maltese realizaban una observación-participante durante una acción No-TAV²² en Turín, en la que se produjeron disturbios. Horas después fueron identificadas por la policía como miembros del movimiento y encausadas penalmente, aunque solo Roberta fue condenada a meses de cárcel. Como explica *General Intellect* en un monográfico²³ dedicado al análisis de la represión a la actividad académica comprometida académicamente:

[l]a sentencia que condenó a Roberta Chirolí... entra en el corazón de la disciplina antropológica al extrapolar parte del trabajo producido por la autora, a partir de un extracto de su diario etnográfico, cuestionando un pasaje muy corto basado en una fórmula narrativa caracterizada por el uso de la primera persona del plural, un "Nosotros"... como evidencia de al menos su complicidad moral en la comisión de un delito (*General Intellect* 2017: 7).

Escribir acerca de un colectivo político con el que estoy comprometida implica situarme en un lugar de radicalismo político que puede ser incómodo como investigadora que hace su trabajo en la universidad neoliberal. En 2014, Stop Represión fue señalado por las fuerzas de seguridad del estado por su incidencia en la radicalización de acciones de protesta social²⁴, por lo que escribir sobre Stop Represión es para mí un compromiso contra la criminalización del mismo y de los movimientos sociales que sostienen el derecho a la protesta en sus ciudades, pero también es un señalamiento que puede tener consecuencias; si bien las consecuencias más graves han sido para quienes han sufrido la represión en sus cuerpos y

22 El movimiento No-Tav del Val di Susa (Italia), contra la construcción de una línea de ferrocarril de alta velocidad entre Turín y Lyon, lleva más de dos décadas denunciando políticamente el coste económico, social y ambiental para sus poblaciones de asumir esta megaconstrucción (Wu Ming 2016).

23 El libro *Università Critica. Liberi di pensare, liberi di ricercare* (il lavoro culturale ed Effimera 2017) contiene los textos fruto del encuentro celebrado en Módena el 1 de octubre de 2016, en el que Luca Sebastiani y yo contribuimos con el capítulo "Ricerca e repressione ai tempi dell'università neoliberale. Alcuni dilemmi dal caso spagnolo" (pp. 61–68), en el que analizamos los riesgos de investigar con compromiso político (como el uso del "nosotros") o la copertenencia al ámbito académico y activista, así como la forma de represión sutil que suponen los *rankings* o la necesidad de financiación pública, como filtro para excluir de la universidad militancias de investigación.

24 Un ejemplo de esto es haber sabido a través de un medio de comunicación, que nuestro colectivo figuraba en diversos informes policiales en los que se nos señalaba por

en sus vidas. Atendiendo a lo que “no me convendría escribir”, cuanto más relevante me parece contar lo que se supone que no debo.

Más que conclusiones, (des)aprendizajes

¿Cómo relatar el hecho de que la militancia de investigación no es el nombre de la experiencia de quien investiga sino el de la producción de un(os) encuentro(s) sin sujeto(s) o, si se prefiere, de unos encuentros que producen sujetos?

Colectivo Situaciones, 2004

He tratado de relatar cómo al habitar la etnografía con un grupo político al que pertenezco han emergido tensiones que me han llevado a reflexionar sobre el quehacer etnográfico feminista, mi aspiración metodológica es también ayudarme a pensar cómo estos encuentros relatados *producen sujetos*, o parafraseando a Michelle Rosaldo cómo estos encuentros son “situaciones en las que estoy comprometida e implicada, en donde está en juego permanentemente quién es una” (Rosaldo 2011: 91).

La militancia etnográfica feminista no se compone tanto de técnicas para construir conocimiento a partir de “realidades preexistentes”, sino que dicha etnografía feminista al producirse en los encuentros pudiera ser comprendida como prácticas performativas y abiertas a través de las encrucijadas que van emergiendo de dichos encuentros (Mauthner 2017).

Una aportación fundamental de la etnografía feminista ha sido el compromiso político de transformación social entendida como desvelar las relaciones de poder y los procesos de resistencia. Abu-Lughod (2012)

“introducimos en reuniones y asambleas para radicalizar protestas pacíficas” y “desestabilizar el Estado de derecho” (*El Mundo*, 10-02-2014) o haber sufrido intervenciones telefónicas en el marco de la investigación jurídica “Operación piñata” por la que finalmente todas las personas encausadas y detenidas fueron absueltas por falta de pruebas (*El Salto*, 31-01-2018). <https://www.elmundo.es/espana/2014/02/10/52f82cf7268e3ea61a8b456b.html> <https://www.elsaltodiario.com/conquista-derecho/carpetazo-judicial-operacion-pinata>

señala que las antropólogas feministas, así como las antropólogas y los antropólogos que pertenecen en alguna medida al grupo que se investiga

[e]nfrentan de manera conmovedora muchas responsabilidades. En vez de tener una audiencia primaria, como la de otros antropólogos, las antropólogas feministas escriben para los antropólogos y las feministas, dos grupos cuya relación con su tema está en desventaja, y responsabilizan a los etnógrafos de diferentes formas (Abu-Lughod 2012: 136).

Esto me lleva a pensar si las tensiones sobre mi *militancia de investigación* es sobre en qué términos pienso, proyecto y encarno mi experiencia etnográfica o si de manera reflexiva se refiere a la “manera conmovedora” desde la que enfrento la responsabilidad entre la universidad y los grupos con los que participo/investigo y las relaciones de poder en las que me veo envuelta y los envuelvo, cuando mi pretensión es contribuir desde la investigación a procesos de subjetivación política que comprenden personas y colectivos en situaciones de vulnerabilidad e injusticia social desde la que producen conocimientos y acciones transformadoras. Del mismo modo, Leyva et al. (2018) consideran que la experimentación etnográfica a menudo oculta esta incomodidad de las/os antropólogas/os ante unas relaciones de poder tan difíciles de transformar que prácticamente se dejan intactas, o como nos recordaba Stacey, incluso traicionadas.

Es precisamente el hecho de que mi participación en el grupo fue como compañera-activista antes que como compañera-investigadora, lo que me ha llevado a reflexionar sobre las tensiones metodológicas durante este proceso²⁵. Debido a mi lugar *dentro* del grupo en tanto que activista y *fuera* en tanto que investigadora aflora “una interrogación constante sobre las jerarquías y las relaciones de poder”, que me lleva a encarnar “contradicciones éticas y epistemológicas” y a repensar sobre las “formas de representación o escritura” (Gregorio 2019: 4).

Mi aproximación al abordaje de la tensión entre feminismo y punitivismo, que ha pasado a ser un ámbito central de mi trabajo académico, no habría tenido lugar sin mi participación política en *Stop Represión*, partiendo del ideario común feminista de que son los conocimientos situados

25 Mientras escribo me viene a la mente mi amiga Rocío García (2019) quien recorre un camino inverso comenzando como investigadora junto a la PAH de Barcelona y transitando hacia la militancia por su compromiso político con el grupo durante su trabajo de campo.

los “que admiten la posibilidad de conexiones llamadas solidaridad en la política y conversaciones compartidas en la epistemología” (Haraway 1991: 329). Este andamiaje epistémico y metodológico que me permitió mirar a Stop Represión no solo como un colectivo que investiga, sino uno donde yo podía entretener mi etnografía feminista con la militancia de investigación que estábamos construyendo como colectivo, no obstante, ha sido un proceso complejo de encrucijadas metodológicas que voy enfrentando.

La antropología feminista se deja permear por los temas políticos emergentes que se pronuncian desde el feminismo activista. Pero alcanzar alianzas entre quien investiga y el colectivo político no es un asunto fácil, múltiples tensiones provocan que a menudo las situaciones no funcionen, aunque a mi modo de ver siguiendo a Leyva et al. (2018) si dichas tensiones “llevan a cambios y transformaciones en los métodos, objetivos y resultados de la investigación son indicadores de que existe un verdadero ejercicio de interlocución y de negociación, en el cual se van articulando intereses de ambas partes” (2018: 15).

Articular los intereses de ambas partes atraviesa mi propio cuerpo y mi propia subjetivación, pues en tanto que soy compañera e investigadora

[l]as relaciones entre los diferentes espacios se vehiculan fundamentalmente a través de personas individuales, las cuales van pasando de unos a otros espacios... En mi opinión, lo importante sería que en todos los eslabones de estos circuitos se visibilizaran y se tuvieran en cuenta a los otros, intentando no parcializar el saber y contrarrestando o, al menos, matizando la cultura de expertas en la que estamos implicadas todas (Esteban 2015: 72).

El encuentro que posibilitó realizar mi investigación junto a Stop Represión hace que mi cuerpo no pueda identificarse sin más con la compañera que había sido, pero tampoco con la investigadora académica para la que me formé. Esta desidentificación/desaprendizaje que tanto he leído a otras antropólogas feministas es la que me está permitiendo indagar sobre la militancia de investigación dentro de la etnografía feminista, cruzando espacios entre el activismo y la universidad y realizando una tesis doctoral que no cierra las tensiones sino que se aferra a ellas, como un cuerpo en rebeldía

La coproducción de conocimiento crítico genera cuerpos rebeldes. El pensamiento sobre las prácticas de rebeldía da valor y potencia a esas mismas prácticas. El pensamiento colectivo genera práctica común. Por lo tanto, el proceso de producción

de conocimiento no es separable del proceso de producción de subjetividad” (Malo 2004: 35).

Bibliografía

- Abu-Lughod, Lila. 2012. «Escribir contra la cultura». *Andamios. Revista de Investigación Social* 9(19): 129–157.
- A-legal. 2010. *What about the rapists? anarchist approaches to crime & justice*. Autopublicado.
- Alcázar-Campos, Ana. 2014. «“Siendo una más”. Trabajo de campo e intimidad». *Revista de Estudios Sociales* 49: 59–71.
- Arribas, Alberto. 2020. «Saberes en movimiento. Reciprocidad, co-presencia, análisis colectivo y autoridad compartida en investigación». *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana* 15(2): 331–356.
- Butler, Judith. 2017. «Vulnerabilidad corporal, coalición y política de la calle». *Nómadas* 46: 13–29.
- Casado, Elena. 2008. «De parejas, afectos y violencia de género». *Jornadas por los Buenos Tratos*. Acción en Red/CaixaForum.
- Cota, Ariana S. 2019. «Procesos de agenciamiento junto a Stop Represión Granada y un ejercicio de autoetnografía vulnerable». *Papeles del CEIC, International Journal on Collective Identity Research* 1: papel 207. Disponible en: <<https://www.ehu.eus/ojs/index.php/papelesCEIC/article/view/19530>>. Fecha de acceso: 22 dic. 2020.
- Cota, Ariana S. y Luca Sebastiani. 2017. “Ricerca e repressione ai tempi dell’università neoliberale. Alcuni dilemmi dal caso spagnolo». *Università critica. Liberi di pensare, liberi di ricercare*: 61–68. Il lavoro culturale/Ed. Effimera. Disponible en: <Università_critica_Finalissimo_(1).pdf (globalproject.info)>. Fecha de acceso: 19 dic. 2020.
- Creative Interventions. 2020. *Caja de herramientas. Una Guía Práctica para terminar con la violencia interpersonal*. Autopublicado.
- De Domingo, Tomás. 2003. «La argumentación jurídica en el ámbito de los derechos fundamentales en torno al denominado ‘chilling effect’ o ‘efecto desaliento’». *Revista de Estudios Políticos* 122: 141–166.

- Del Valle, Teresa. 2007. «Contribuciones, significatividad y perspectivas futuras de la antropología feminista». *KOBIE. Serie antropología cultural* XII: 35–60.
- Espai En Blanc (VVAA). 2009. *La fuerza del anonimato*. Barcelona: Bellaterra Edicions.
- Esteban, Mari Luz. 2015. «El feminismo vasco y los circuitos del conocimiento: el movimiento, la universidad y la casa de mujeres», en Irantzu Mendia Azkue, Marta Luxán, Matxalen Legarreta, Gloria Guzmán, Iker Zirion, Jokin Azpiazu Carballo (eds.), *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*: 61–76. Diputación Foral de Gipuzkoa/Universidad del País Vasco.
- Esteban, Mari Luz. 2017. «Investigadora, profesora, activista y testigo de los cambios en el País Vasco: reflexiones en torno a la gestión de identidades y participaciones múltiples». *XIV Congreso de Antropología de la FAAEE: Antropologías en transformación: sentidos, compromisos y utopías*. Valencia.
- Garcés, Marina. 2011. «¿Qué podemos hacer? O sobre las intimidades de la crítica», en Óscar Cornago (ed.), *A veces me pregunto por qué sigo bailando*: 393–408. Madrid: Continta me tienes.
- García-Grenzner, Joana. 2015. «Feminismos en tiempos de resistencias a la austeridad y confluencias por la ruptura con el 78». *Anuario de los movimientos sociales*, Bizkaia: Fundación Betiko. Disponible en: <http://fundacionbetiko.org/portfolio/2015/>. Fecha de acceso: 6 jun. 2019.
- García, Esther, Juan Rodríguez y Ariana S. Cota. 2013. *¿Por qué no nos dejan hacer en la calle? Prácticas de control social y privatización de los espacios en la ciudad capitalista*. Granada: Grupo de Estudios Antropológicos La Corrala/COTALI.
- García, Rocío. 2019. «¿Las historias de vida como espacios de construcción de conocimiento colectivo?» *Aries* 29 de noviembre. Disponible en: <https://aries.aibr.org/articulo/2019/20/911/las-historias-de-vida-como-espacios-de-construccion-de-conocimiento-colectivo>. Fecha de acceso: 22 dic. 2020.
- Gregorio Gil, Carmen. 2019. «Explorar posibilidades y potencialidades de una etnografía feminista». *Disparidades* 74(1): e002a.
- Gregorio Gil, Carmen. 2006. «Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: representación y

- relaciones de poder». *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana* 1(1): 22–39.
- Gregorio Gil, Carmen. 2012. “Tensiones conceptuales en la relación entre género y migraciones. Reflexiones desde la etnografía y la crítica feminista”. *Papers. Revista de Sociología*, 97 (3): 569–590.
- Gregorio Gil, Carmen, Paula Pérez Sanz y María Espinosa--Spínola. 2020. «La construcción de relaciones de confianza: tensiones y contradicciones en el campo desde una mirada feminista», en Aurora Álvarez Veinguer, Alberto Arribas y Gunther Dietz (coord.), *Investigaciones en movimiento: etnografías colaborativas, feministas y decoloniales*: 297–324. Buenos Aires: CLACSO.
- Gregorio Gil, Carmen y Cota, Ariana S. 2022. «Tejer y destejer el proceso de realización de una tesis doctoral: encrucijadas feministas y colaborativas». *Etnografica* 26(2). Disponible en: <https://doi.org/10.4000/etnografica.10961>. Fecha de acceso: 19 jul. 2022.
- Haraway, Donna J. 1991. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.
- Jaramillo, Jefferson y Juan Pablo, Vera. 2013. «Etnografías desde y sobre el Sur global. Reflexiones introductorias». *Universitas Humanística* 75(75).
- Jeleton, Gelen. 2016. «Lo que no se dice, cuesta de decir o te dicen que no digas», en Florencia Portocarrero y Bar Project (eds.), *Manifestaciones públicas de afecto*. Autoeditado.
- Leyva, Xochitl, Aura Cumes, Morna Macleod y Esteban Krotz. 2018. «Prisma de miradas situadas», en VV.AA, *Prácticas otras de conocimiento(s): entre crisis, entre guerras*: 10–31. Buenos Aires: Clacso.
- Lorey, Isabel. 2006. «Gubernamentalidad y precarización de sí. Sobre la normalización de los productores y las productoras culturales». *Transversal* (traducción de Marcelo Expósito). Disponible en: <https://transversal.at/transversal/1106/lorey/es>. Fecha de acceso: 22 dic. 2020.
- Malo, Marta. 2004. *Nociones comunes. Experiencias y ensayos entre investigación y militancia*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Martínez, María. 2017. «“La revolución será feminista, o no será”: Reflections on Feminisms and the 15M». En Benjamín Tejerina e Ignacia Perugorría (eds.), *Crisis and social mobilization in contemporary Spain. Crisis and Social Mobilization in Contemporary Spain. The 15M Movement*: 73–94. New York: Routledge.

- Masson, Laura. 2007. *Feministas en todas partes. Una etnografía de eventos y narrativas feministas en Argentina*. Buenos Aires: Editorial Prometeo.
- Mauthner, Natasha. 2017. «The Listening Guide Feminist Method of Narrative Analysis: Towards a Posthumanist Performative (Re)configuration», in Jo Woodiwiss, Kate Smith and Kelly Lockwood (eds.), *Feminist Narrative Research*: 65–91. London: Palgrave Macmillan.
- Melucci, Alberto. 1989. *Nomads of the Present. Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*. London: Hutchinson.
- Oliver, Pedro (coord.). 2013. *Burorrepresión. Sanción administrativa y control social*. Albacete: Editorial Bomarzo.
- Olmos, Antonia; Ariana S. Cota; Aurora Álvarez y Luca Sebastiani. 2018. «Etnografía con los movimientos de lucha por el derecho a la vivienda en el sur de Europa: retos metodológicos en la investigación colaborativa para la acción social». *Universitas Humanística* 86(86): 139–166.
- Palomares, María (Calala-Fondo de Mujeres), Marta Mato y Ariana S. Cota (Stop Represión Granada). 2017. «Repressió, gènere i feminismes», en Thais Bonilla (coord.), *Informe Repressió i Gènere. Resistències i aportacions a la lluita anti-repressiva des dels feminismes*: 63–88. Barcelona: Defender a quien defiende.
- Preciado, Paul B. 2008. *Testo yonqui*. Madrid: Espasa Calpe.
- Restrepo, Eduardo. 2016. «Descentrando a Europa: aportes de la teoría postcolonial y el giro decolonial al conocimiento situado». *Revista Latina de Sociología* 6: 60–71.
- Restrepo, Diana y Paz Francés. 2016. Rasgos comunes entre el poder punitivo y el poder patriarcal, *Revista Colombiana de Sociología*, 39(1): 21–46.
- Rosaldo, Michelle. 2011 [1984]. «Toward an Anthropology of Self and Feeling», en Richard Shweder y Robert LeVine (eds.), *Culture theory. Essays on mind, self and emotion*: 137–157. Cambridge University Press.
- Stacey, Judith. 1988. «Can there be a feminist ethnography?» *Women's Studies International Forum* 11(1): 21–27.
- Stop Desahucios y Stop Represión. 2016. *Archivo 15M Granada*. Autopublicado.
- VV.AA. 2008. «Plantemos cara a las agresiones sexistas en los espacios liberados. Guía pedagógica para trabajar en colectivo las agresiones sexistas». Fanzine.

- VV.AA. 2009a. «¿Quién teme a los procesos colectivos? Apuntes críticos sobre la gestión de la violencia de género en los movimientos sociales». Fanzine.
- VV.AA. 2009b. «Tijeras para todas. Textos sobre violencia de género en los movimientos sociales». Fanzine.
- Vasco, Luis. 2011. «Rethinking Fieldwork and Ethnographic Writing». *Collaborative Ethnography* 4: 18–66.
- Visweswaran, Kamala. 1994. *Fictions of Feminist Ethnography*. University of Minnesota Press.
- Wolf, Margery. 1992. *A thrice-told tale. Feminism, postmodernism and ethnographic responsibility*. Stanford: University Press.
- Wu Ming 1. 2016. *Un viaggio che non promettiamo breve. Veinticinque anni di lotte No Tav*. Torino: Einaudi Editore/Stile libero big.

AmetS Suess Schwend

Ética de la despatologización: un enfoque en proceso

Introducción

Situarme en el campo de la investigación desde una perspectiva teórico-activista de despatologización y derechos humanos me llevó a la vivencia de dudas y ambivalencias (Suess Schwend 2011a, 2011b, 2014, 2016b, 2020b, 2022). Aunque deseo poder percibir la actividad de investigación como oportunidad de producción de conocimientos críticos, reflexividad y herramienta de transformación social, como propone la etnografía feminista (Patai 1994; Gregorio Gil 2006), prevalece una experiencia de su rol como instrumento biopolítico de producción, regulación y control de identidades y cuerpos, siguiendo el análisis de Foucault (1977[1976]; 2009[1975]), como «operación de la caza» (Ibáñez 1996: 69) e instrumento de reproducción de desigualdades sociales (Bourdieu 1999[1993], 2003[2001]).

Mis dudas y ambivalencias tienen que ver con aspectos epistemológicos, metodológicos y éticos (Suess Schwend 2011a, 2011b, 2014, 2016b, 2020b, 2022), desde su conceptualización como tres dimensiones intrínsecamente relacionadas (Doucet y Mauthner 2002).

En el proceso de elaboración de mi tesis doctoral, estas dudas me llevaron a «momentos de *impasse*» (Suess Schwend 2016b: 45). Con el objetivo de reflexionar sobre estas dudas, en la tesis doctoral y otras publicaciones emprendí un recorrido sobre el amplio campo de reflexión epistemológica, metodológica y ética presente en el ámbito de las ciencias sociales, incluyendo el análisis de reflexiones metateóricas aportadas desde los estudios trans e intersex y la revisión de la contribución de la perspectiva de despatologización y derechos humanos a este debate (Suess Schwend 2011a,

2011b, 2014, 2016b, 2020b, 2022). En este sentido, el presente texto forma parte de un proceso de reflexión más prolongado¹.

En este proceso, me ayudó tomar conciencia de que mis dudas no eran individuales, sino formaban parte de una «triple crisis of representation, legitimation, and praxis» (Denzin y Lincoln 2005: 19) que atraviesa a las ciencias sociales de finales del siglo XX y principios de siglo XXI. Encontré resonancias a mis dudas en autores como Foucault o Bourdieu, en perspectivas posestructuralistas, feministas y *queer*, así como en el campo de los estudios trans e intersex.

Los estudios trans se definen como perspectivas críticas sobre la construcción médica contemporánea de la transexualidad aportadas por autores trans² y aliades³, cuyo surgimiento se puede situar en el contexto de perspectivas feministas, estudios LGBTI, teoría *queer*, teoría poscolonial y estudios de la diversidad corporal, así como en el marco más amplio de perspectivas posmodernistas y posestructuralistas (Stryker 2006; Whittle 2006; Valentine 2007). Stryker (2006: 12) indica que «[a] useful terminological distinction can be made between “the study of transgender

-
- 1 Desarrollé reflexiones sobre aspectos epistemológicos, metodológicos y éticos relevantes en los estudios trans e intersex en dos trabajos presentados en conferencias en 2011 (Suess Schwend 2011a, 2011b), en un artículo publicado en 2014 (Suess Schwend 2014), en mi tesis doctoral (Suess Schwend 2016b), así como en un capítulo para el *SAGE Handbook for Global Sexualities* (Suess Schwend 2020b), en el que introduje el concepto «ethics of depathologization» (Suess Schwend 2020b: 807), mencionado también en otro artículo («ética de la despatologización», Suess Schwend 2020a: 55). En un capítulo de la antología *Rethinking Transgender Identities: Reflections from Across the Globe* (Suess Schwend 2022), desarrollé principios para una ética de la despatologización cuya versión en castellano se incluyen en el presente texto.
 - 2 A lo largo del capítulo, utilizo el término personas trans partiendo de la siguiente definición: «Trans people (those whose gender identity or gender expression does not fully correspond to the sex assigned to them at birth)» (FRA 2020: 8). Utilizo el concepto como un término paraguas para una diversidad amplia de expresiones, trayectorias e identidades de género, incluyendo opciones no binarias, siendo consciente de la procedencia occidental del término y de la existencia de formas culturalmente específicas de tránsito por y transgresión de los géneros en diferentes regiones del mundo (Towle y Morgan 2002).
 - 3 Utilizaré la e en la mención de personas en plural, como propuesta de lenguaje inclusivo y ruptura con el binarismo de género (Fernández Casete, et al. 2018; Muzio 2019). En palabras cuyo plural termina en -es, se mantiene la terminación (ej. los autores aliades). En caso de utilizarse el asterisco en una cita directa en castellano, se reproduce su uso.

phenomena” and “transgender studies”», resaltando como característica de los estudios trans su enfoque emancipatorio y crítico.

A lo largo de los últimos años, se puede observar la emergencia de un campo de estudios intersex aportados por autores intersex⁴ y aliades que se centran en la elaboración de discursos críticos sobre paradigmas clínicos relacionados con la intersexualidad (Holmes 2002, 2004, 2008; Koyama 2002; Cabral Grinspan y Benzur 2005; Cabral Grinspan 2009b; Carpenter 2015, 2016b, 2018, 2021[2012], 2021; Bastien-Charlebois 2017, 2021[2019]; RÉFRI 2020; Monro, et al. 2021). En la antología *Interdicciones. Escrituras de la intersexualidad en castellano*, Cabral Grinspan (2009b: 5) resalta la presencia de «distintas perspectivas teóricas y políticas», identificando como eje compartido «el fuerte y definido compromiso ético de sus autor*s con la cuestión».

Estos campos discursivos no me ofrecieron soluciones, sino conceptualizaciones y perspectivas para reflexionar sobre las dudas vividas. En este sentido, solo puedo pensar mi propia trayectoria en el espacio de investigación a modo de un «autosocioanálisis» (Bourdieu 2003[2001]: 164), en el sentido de reflexiones en el «espacio de los posibles» (Bourdieu 2006[2004]: 18) de conceptualizaciones y marcos teóricos disponibles en cada momento y oportunidades estructurales para acceder a los mismos (Suess Schwend 2016b).

Estudios trans e intersex: reflexiones epistemológicas, metodológicas y éticas

A continuación, nombraré diferentes reflexiones epistemológicas, metodológicas y éticas aportadas por los estudios trans e intersex, relacionando las mismas con mis propias dudas. Cerraré el capítulo con una propuesta de principios para una «ética de la despatologización» (Suess Schwend

4 A lo largo del capítulo, utilizaré el término personas intersex partiendo de la siguiente definición: «Intersex people are born with physical sex characteristics (such as sexual anatomy, reproductive organs, hormonal patterns and/or chromosomal patterns) that do not fit typical definitions for male or female bodies» (ONU 2019: 3).

2020a: 55) / «ethics of depathologization» (Suess Schwend 2020b: 807, 2022: 92).

Cuestionamiento de dinámicas de exclusión e injusticia epistémica

Los estudios trans e intersex cuestionan la exclusión discursiva de personas trans e intersex de los circuitos de producción de conocimiento y falta de reconocimiento de sus aportaciones (Stone 2006[1987]; Bornstein 1994; Stryker 1994, 2006; Hale 1997; Holmes 2002, 2004, 2008; Namaste 2000; Koyama 2002; Whittle 2002; Cabral Grinspan y Benzur 2005; Cabral Grinspan 2009b; GATE 2014; Carpenter 2015; Vergueiro 2015; Bastien-Charlebois 2017, 2021[2019]; Pérez 2019; Radi 2019; RÉFRI 2020; Monro, et al. 2021).

En *Invisible Lives. The Erasure of Transsexual and Transgendered People*, Namaste (2000) habla de un proceso de borramiento de experiencias trans, en el sentido de una reducción de personas trans a una dimensión figurativa del discurso, exclusión de personas trans de contextos institucionales y académicos, así como prácticas institucionales que no tienen en cuenta las necesidades de las personas trans.

Cabral Grinspan (en: Cabral Grinspan y Benzur 2005: 298) resalta las ambivalencias de la voz testimonial de personas intersex, «desde nuestra posición como enunciatarios, como pacientes, es decir, sujetos de una tradicional escucha menguada, mutilada». Bastien-Charlebois (2021[2019]: 98) señala que «[l]a experiencia o conocimiento de las personas intersex que comparten públicamente sus relatos en primera persona, no se reconoce o se considera menor y secundario respecto al dominio médico del manejo de la intersexualidad». En cambio, observa que «especialistas en derechos humanos consideran que cada caso es relevante al examinar las violaciones de derechos humanos» (Bastien-Charlebois 2021[2019]: 78).

Las dinámicas de exclusión discursiva se describen como una forma de violencia e injusticia epistémica (Carpenter 2015; Bastien-Charlebois 2017, 2021[2019]; Pérez 2019; Radi 2019). Pérez (2009: 82) resalta que «la violencia es ejercida en relación con la producción, circulación y reconocimiento del conocimiento: la negación de la agencia epistémica de ciertos sujetos, la explotación no reconocida de sus recursos epistémicos, su

objetificación, entre muchas otras». Entre «las tramas de relaciones desiguales en la producción de conocimiento», Radi (2019: 31) incluye los siguientes aspectos: «la objetificación epistémica, la desautorización y descalificación epistémica, el extractivismo académico, la dependencia epistémica, la división del trabajo intelectual, la construcción de unx “otrx”, las lecturas inapropiadas y distorsivas, el uso instrumental, las representaciones totalizantes y estereotipadas, y la lógica colonial».

Con referencia a los conceptos de injusticia epistémica, injusticia hermenéutica, marginalización hermenéutica e injusticia testimonial desarrollados por Fricker (2007), Bastien-Charlebois (2017: s.p.) revisa las oportunidades y límites para una «subjectivation politique» de las personas intersex. Resalta que «[l]’effet conjugué de la marginalisation herméneutique et de l’injustice testimoniale peut créer une déflation de la crédibilité» (Bastien-Charlebois 2017: s.p.). Carpenter (2015) aplica los conceptos de interseccionalidad, violencia estructural, injusticia epistémica y justicia social a la situación de personas intersex, identificando formas de injusticia hermenéutica y testimonial en la situación de las personas intersex.

Además, se observa otro eje de exclusión: la menor oportunidad de circulación discursiva de textos escritos en idiomas diferentes al inglés y/o procedentes del Sur y Este Global (Cabral Grinspan 2009b). Desde la observación de dinámicas colonialistas en la producción científica, Vergueiro (2015: s.p.) señala: «É preciso descolonizar, interseccionalmente, as diversidades corporais e de identidades de gênero».

En contraposición, los estudios trans e intersex se entienden como campos emergentes de producción científica que rompen con una exclusión tradicional de las personas trans e intersex de los procesos de producción de conocimientos, incluyendo perspectivas críticas aportadas por autores trans, autores intersex y aliades (Stryker 1994, 2006; Hale 1997; Holmes 2002, 2004, 2008; Koyama 2002; Cabral Grinspan y Benzur 2005; Whittle 2006; Cabral Grinspan 2009b; Carpenter 2015, 2021[2012]; Bastien-Charlebois 2017, 2021[2019]; Radi 2019; Monro et al. 2021). Retomando el concepto de «subjugated knowledges» de Foucault (2003[1997]: 7), Stryker (2006: 12) habla de los estudios trans como «(de)subjugated knowledges» para resaltar la importancia de recuperar los conocimientos silenciados desde perspectivas trans y crear nuevos marcos epistemológicos.

Desde perspectivas intersex, Bastien-Charlebois (2017: s.p.) plantea la pregunta: «Les sujets intersexes peuvent-ils (se) penser?», en el sentido de las posibilidades de pensarse como sujeto reflexivo y construir una experiencia intersex colectiva de carácter político, abogando por la apertura de espacios académicos «[p]our permettre aux voix intersexes de rejoindre la communauté des pensants».

En los estudios trans e intersex, se pueden identificar diferentes estrategias para contrarrestar dinámicas de exclusión discursiva y reducción a una voz testimonial. Cabe mencionar proyectos colectivos de investigación y escritura autogestionados, creados por autores trans, autores intersex y aliades (Suess Schwend 2014). Se desarrollan diferentes formatos para combinar o intercalar reflexiones teóricas y narrativas personales o colectivas (Stone 2006[1987]; Stryker 1994, 2006; Spade 2006; Whittle 2006; Cabral Grinspan 2009c, 2010, 2014; Missé 2010; Davis 2015) y/o incluir una mención autorreflexiva del propio posicionamiento en el discurso teórico (Namaste 2000; Valentine 2007; Davy 2008; Holmes 2008; Platero 2013). En algunas de estos trabajos, la perspectiva interseccional adquiere especial relevancia para describir la complejidad de trayectorias trans e intersex en la intersección de diferentes ejes de desigualdad social (Spade 2006; Platero 2013).

Como estrategia específica para interrelacionar el discurso teórico con la narrativa autoetnográfica, desde perspectivas teórico-activistas trans se propone la combinación de formatos textuales, visuales y performativos. Bornstein (1994: 3) describe este formato como una estética específicamente trans, partiendo de la idea de que «both my identity and fashion are based on collage». Respecto a una *performance* realizada en un evento académico, Stryker (1994: 227) explica: «I wanted the formal structure of the work to express a transgender aesthetic by replicating our abrupt, often jarring transitions between genders - challenging generic classification with the forms of my words just as my transsexuality challenges the conventions of legitimate gender and my performance in the conference room challenged the boundaries of acceptable academic discourse».

La combinación de estilos textuales y artísticos también está presente en perspectivas intersex (Adiós al Futuro 2018; OII Europe 2020, 2021[2019]). En *El Libro Intersexual*, Adiós al Futuro (2018: 8) combina citas de reflexiones teóricas, la narrativa personal de S. e imágenes, dedicando el texto «[a] lxs que han sufrido las consecuencias de la ignorancia».

Para el proyecto *#MiHistoriaIntersex* (OII Europe 2021[2019]), Kromminga (2021[2019]: 7) desarrolla dibujos a partir de las narrativas de personas intersex, resaltando que «[l]as imágenes aspiran al empoderamiento a través del énfasis en la fortaleza y resiliencia de las personas intersex; por ejemplo, a través de colores vívidos y contornos intensos». En la campaña *IntersexLives*, OII Europe (2020: s.p.) presenta los resultados de un taller realizado en 2019 en el *OII Europe Community Event* en Zagreb a través de citas personales acompañadas por ilustraciones, partiendo de la pregunta: «What do intersex people dream of? What are their joys? What do intersex people hope for in their personal lives, what are their worries and fears?».

En recorridos por espacios académicos, pude observar a menudo dinámicas de exclusión discursiva o reducción de las aportaciones de personas trans e intersex a una voz testimonial, sin que se reconociera su trayectoria académica y perspectiva teórica. Además, a menudo percibo la estrecha línea que separa la conversión de la despatologización, del no binarismo de género y de la diversidad corporal y de género en temáticas en auge, celebradas y demandadas, a modo de un «capital simbólico» (Bourdieu 1999[1997]: 146), de su consideración como tabú y contenido silenciado. En un momento de crecientes discursos trans/interfóbicos, cabe mencionar como preocupaciones en el ámbito de la investigación la protección de la libertad académica de los autores y seguridad de las personas participantes (Suess Schwend 2022). Como otro aspecto, se puede señalar la dinámica de un «dispendio de conocimientos» (Suess Schwend 2016a: 24) y presión de productividad en el ámbito académico, bajo el riesgo de fomentar situaciones de injusticia epistémica: «Presión por solicitar proyectos de investigación. Presión por presentar comunicaciones en congresos científicos. Presión por publicar. Presión por alcanzar altos índices de impacto. Presión por aumentar el número de publicaciones. Presión por estar en el primer cuartil» (Suess Schwend 2016a: 24).

En el proceso de elaboración de mi tesis doctoral, revisé estrategias presentes en los estudios trans e intersex para combinar la reflexión teórica con la dimensión autorreflexiva y autoetnográfica (Suess Schwend 2016b). Finalmente, opté por combinar el análisis de discursos teóricos, la dimensión autorreflexiva sobre el proceso de investigación, un ejercicio autoetnográfico, a modo de un «autosocioanálisis» (Bourdieu 2003[2001]: 164) e imágenes de trabajos artísticos propios relacionados con la temática de despatologización y derechos humanos (Suess Schwend 2016b). En otras

publicaciones, incluí una dimensión autorreflexiva y autoetnográfica (Suess Schwend 2011a, 2011b) o una mención del propio posicionamiento (Suess Schwend 2014, 2018a, 2018b, 2020b, 2021, 2022).

Posiciones académico-activistas

Autores trans e intersex aportan reflexiones sobre el rol académico-activista, revisando sus potencialidades y desafíos, denunciando la brecha entre ambos ámbitos y señalando la especial responsabilidad ético-política de su posición (Holmes 2002; Whittle 2006; Valentine 2007; Davy 2008; Platero 2013; Bastien-Charlebois 2017). En este sentido, Whittle (2006: xiv) comenta: «if I was not trans, I imagine I would have been an ordinary woman (though that is too difficult to imagine), perhaps with a teaching job, cooking meals, doing the garden, and ringing up the kids. Instead, I am part of the cultural crisis of the new millennium». Davy (2008: 95) resalta que «I believe without activism there would be very little contemporary academic work on trans».

Bastien-Charlebois (2017: s.p.) describe el proceso complejo para las personas intersex de «[d]evenir *sujet-acteur*» y abrir un espacio en el campo de producción de conocimientos, teniendo en cuenta «le jeu de l'injustice épistémique sur le processus de subjectivation politique intersex».

En los inicios de elaboración de la tesis doctoral (Suess Schwend 2016b), acercarme desde una trayectoria académico-activista a los espacios activistas con un objetivo de investigación me suscitaba un miedo de exclusión, siendo consciente de la mirada crítica de los espacios activistas hacia el ámbito académico y la cautela ante dinámicas de apropiación. En mi tesis doctoral escribí: «Expresado a modo de metáfora, el fantasma asociado a esta duda sería el de ser expulsad* del activismo por una supuesta “traición” al haber asumido un rol investigador, lo que equivalía a la expulsión de un espacio de pertenencia» (Suess Schwend 2016b: 50). Al final no se produjo la exclusión temida. Las personas activistas me leían como activista y me otorgaban su confianza. En más de una ocasión, me invitaron a participar en sus proyectos, y la entrevista no llegó a realizarse nunca. En mi tesis doctoral, leo esta invitación a un cambio de rol por parte del grupo activista como una estrategia -consciente o inconsciente- de desplazamiento del desequilibrio de poder inherente a la situación de

entrevista, a través de la interpelación: «no nos interrogues, implicate» (Suess Schwend 2016b: 52).

Al mismo tiempo, experimenté la continuada presencia de una brecha entre el ámbito académico y activista (Routledge 1996; Davy 2008), en la que no parecía posible ocupar ambos lugares a la vez, o donde sentía que esta doble posición suscitaba cierto miedo en el ámbito académico. En este sentido, cuando me invitaban a conferencias en calidad de activista, percibía que mi experiencia académica quedaba invisibilizada, y cuando me invitaban como persona investigadora, sentí la expectativa de silenciar mi experiencia activista (Suess Schwend 2011b, 2016b, 2022). Por esta razón, en la parte final de mi tesis doctoral (Suess Schwend 2016b: 748) señalé la importancia de una «deconstrucción del binario academia - activismo», en el sentido de la construcción de un «third space of critical engagement» (Routledge 1996: 411) o «ethics of struggle» (Davy 2008: 95).

A lo largo de la última década, partía de la conciencia de que «[t]his academic-activist-artistic background places me in a position of specific ethico-political responsibility, for not reiterating those pathologizing dynamics in the academic field that we question from an activist perspective, conceiving my voice as necessarily collective» (Suess Schwend 2020b: 800). Al escribir sobre la protección de derechos humanos de personas intersex, señalaba que «[a]s an intersex ally, I feel a special responsibility to not speak on behalf of intersex activists, but support their demands, working for a cessation of human rights violations» (Suess Schwend 2020b: 800). Recientemente, tengo la oportunidad de formar parte de *INIA. Intersex - New Interdisciplinary Approaches*⁵, un proyecto europeo que tiene como objetivo generar conocimientos que apoyen el bienestar y los derechos humanos de las personas intersex. Desde el lugar como persona aliada, sigue reflexionando sobre los límites y contradicciones de esta posición epistemológica y a legitimidad de participar en el campo de los estudios intersex.

5 *INIA. Intersex - New Interdisciplinary Approaches* (<https://www.intersexnew.co.uk/>) es un proyecto financiado por el Programa de Investigación e Innovación Horizonte 2020 de la Unión Europea, bajo el acuerdo de financiación Marie Skłodowska-Curie N° 859869.

Perspectiva de despatologización y derechos humanos

La perspectiva de despatologización y derechos humanos se puede definir como una perspectiva teórico-activista «based on the recognition of the right to gender self-determination and the right to bodily autonomy and integrity as fundamental human rights» (Suess Schwend 2020b: 800).

En el ámbito de los estudios y del activismo trans, las reflexiones actuales sobre despatologización cuentan con precedentes discursivos desarrollados a lo largo de las últimas décadas (Stone 2006[1987]; Bornstein 1994; Stryker 1994, 2006; Whittle 2002, 2006; Spade 2006). En este sentido, Whittle (2006: xii) señala que, frente a estudios previos sobre la transexualidad basados en la medicalización, «[i]n the 1990, a new scholarship, informed by community activism, started from the premise that to be trans was not to have a mental or medical disorder». En publicaciones de autoras como Stryker (2006[1994]) o Stone (2006[1987]) se pueden encontrar revisiones críticas del modelo médico y psicopatológico de la transexualidad, sin mencionarse explícitamente el concepto de despatologización.

Más recientemente, en el contexto de los estudios trans se puede observar una creciente bibliografía sobre despatologización, incluyendo una mención explícita del concepto (Platero 2009; Cabral Grinspan 2010, 2014; Missé 2010; Missé y Coll-Planas 2010a, 2010b; Suess Schwend 2010, 2011a, 2011b, 2014, 2016b, 2017a, 2017b, 2018a, 2018b, 2020a, 2020b, 2020c, 2021, 2022; Suess Schwend, et al. 2014, 2018; Davy, et al. 2018). En el contexto activista surgió un movimiento activista internacional por la despatologización trans y la celebración anual del Día Internacional por la Despatologización Trans (Cabral Grinspan 2010, 2014; Missé y Coll-Planas 2010a; Suess Schwend 2010, 2016b, 2017a, 2018a, 2020b, 2022; Suess Schwend, et al. 2014; Davy, et al., 2018).

La perspectiva teórico-activista de despatologización trans mantiene una estrecha interrelación con el marco de derechos humanos, con los Principios de Yogyakarta (2007), Principios de Yogyakarta más 10 (2017) y documentos estratégicos de organismos internacionales y regionales de derechos humanos como referentes relevantes (Suess Schwend 2016b, 2017a, 2018a, 2020a, 2020b, 2020c, 2021, 2022; Suess Schwend et al. 2014). Missé y Coll-Planas (2010b: 54) señalan que «[l]o que plantea el discurso de la despatologización trans es un cambio de paradigma en el que la transexualidad no sea una patología ni tampoco un problema, sino que sea entendida como un conjunto de trayectorias vitales posibles, heterogéneas,

cambiantes y fluidas». Cabral Grinspan (2010: s.p.) comenta: «Despatologizar, entonces, significa mucho más que retirar la transexualidad del DSM-V y el CIE-10. Significa disputar el férreo control que la psiquiatría ha ejercido y ejerce sobre las identidades trans, y contrarrestar sus efectos. Significa recobrar la historia antes de los tiempos de la medicalización, y construir su posibilidad en el presente. Significa afirmar radicalmente el derecho de las personas a decidir sobre sus cuerpos -incluso a decidir modificarlos- y denunciar las violaciones a los derechos humanos que tienen lugar, hoy mismo, en el marco de la regulación estatal de este derecho».

En el activismo y la producción teórica intersex, se observa una menor presencia del concepto de despatologización, mientras cobra una mayor relevancia un lenguaje de derechos humanos, en consonancia con la condena de las intervenciones quirúrgicas genitales y otros tratamientos no consentidos en recién nacidos, niñas y adolescentes intersex como una violación de los derechos humanos por parte del activismo intersex y organismos internacionales y regionales de derechos humanos (Cabral Grinspan y Benzur 2005; Cabral Grinspan 2009b, 2014; Carpenter 2016, 2021; ONU 2019).

En algunos escritos, se puede identificar la mención del concepto de despatologización, entre otros, en la demanda de despatologización de las categorías diagnósticas relacionadas con la intersexualidad en la Clasificación Internacional de Enfermedades (CIE) (GATE, et al. 2019; ONU 2019; GATE 2021), el cuestionamiento de dinámicas de patologización de cuerpos intersex en el ámbito clínico y social (Cabral Grinspan 2014; Carpenter 2016), la revisión de un uso de terminologías patologizantes (Monro, et al. 2021) y recomendaciones para evitarlas en el ámbito de la investigación (RéFRI 2020).

A la pregunta «¿Es posible abordar la intersexualidad desde la perspectiva de la despatologización?», Cabral Grinspan (2014: s.p.) contesta: «Sin dudas, aunque se trata de procesos distintos y de cuestiones distintas también. Abordar las cuestiones intersex desde una perspectiva despatologizadora implica no solamente afirmar que la diversidad corporal sexuada no es, ni debe ser considerada, una patología; implica también el trabajo cuidadoso de distinguir, en la configuración de cada cuerpo intersex, aquellas características que necesitan de atención médica de aquellas que no la necesitan». Además, añade: «También es preciso incluir y articular las consecuencias irreversibles de la patologización en el activismo por la despatologización, incluyendo el dolor crónico, la esterilidad, la mutilación y

la insensibilidad genital, el trauma postquirúrgico, las fistulas e infecciones crónicas, los cambios metabólicos generados por la extirpación quirúrgica de gónadas o los tratamientos farmacológicos de “normalización” corporal, es decir, el registro de que la patologización (nos) enferma» (Cabral Grinspan 2014: s.p.). Carpenter (2016: 79–80) señala: «Structural change is needed to end the pathologisation and stigmatisation of healthy intersex bodies».

En este sentido, en perspectivas teórico-activistas trans e intersex se puede constatar el uso de un lenguaje de derechos humanos, así como del concepto de despatologización, con diferentes prioridades y grados de presencia (Suess Schwend 2022).

La perspectiva de despatologización y derechos humanos parte la observación de situaciones de violación de los derechos humanos y dinámicas de patologización contra personas trans e intersex en diferentes contextos sociales. Cabe señalar el carácter estructural de la patologización, diferenciando entre formas institucionales de patologización en el ámbito sanitario, educativo y jurídico-administrativo, así como dinámicas de patologización en el ámbito familiar y social (Suess Schwend 2014, 2016b, 2017a, 2018a, 2018b, 2020a, 2020b, 2020c, 2022).

Aparte de cuestionar dinámicas de patologización, la perspectiva de despatologización y derechos humanos aporta propuestas para enfoques y prácticas no patologizantes (Suess Schwend 2010, 2011a, 2011b, 2014, 2016b, 2017a, 2017b, 2018a, 2018b, 2020a, 2020b, 2020c, 2022; Suess Schwend, et al. 2014, 2018). En este sentido, «el concepto de despatologización hace referencia al cuestionamiento, a la denuncia y a la demanda de cese de cualquier práctica basada en la conceptualización de la diversidad sexual, corporal y de género como enfermedad, trastorno o anomalía, así como a la defensa de su respeto, reconocimiento y celebración en el ámbito familiar, social, educativo, clínico y jurídico» (Suess Schwend 2017a: 141).

A lo largo de la última década, tuve oportunidad de participar en redes internacionales, grupos de trabajo, proyectos y foros académicos centrados en el trabajo por la despatologización trans, contribuyendo a la conceptualización del término a través de reflexiones teóricas, desde la consciencia de su carácter procesual, colectivo y abierto al cambio (Suess Schwend 2010, 2011a, 2011b, 2014, 2016b, 2017a, 2017b, 2018a, 2018b, 2020a, 2020b, 2020c, 2021, 2022; Suess Schwend, et al. 2014, 2018; Davy, et al. 2018).

En este proceso, me interesaba especialmente analizar la relación de la perspectiva de despatologización con enfoques y conceptos teóricos afines, entre ellos la sociología del diagnóstico, enfoques centrados en la protección de derechos humanos en salud mental, el concepto de derecho a la salud y cobertura sanitaria universal, perspectivas de determinantes sociales de la salud e interseccionalidad, modelos de servicios sanitarios integrados y basados en las personas, enfoques de participación ciudadana, principios bioéticos y reflexiones sobre ética de la investigación (Suess Schwend 2016b, 2017a, 2020a, 2020b, 2020c, 2022; Suess Schwend, et al. 2014). Además, me parecía relevante la revisión y consideración de aportaciones sobre despatologización en diferentes regiones del mundo y contextos geopolíticos, con el objetivo de evitar sesgos etnocéntricos (Suess Schwend 2010, 2014, 2016b).

Conceptualizaciones, terminologías y representaciones visuales

Autores trans, autores intersex y aliades observan conceptualizaciones, terminologías y representaciones visuales patologizantes y cis/endonormativas⁶ en la bibliografía científica, y especialmente en la bibliografía clínica (Suess Schwend 2016b, 2020b, 2022).

En este sentido, en los años ochenta Sandy Stone (2006[1987]: 230) denuncia: «The clinic is a technology of inscription». Más recientemente, Kara (2017: 4) constata: «Trans people have been pathologized by psycho-medical classifications and national laws for over four decades». Ansara y Hegarty (2012: 137, 141) observan el uso de un «[m]isgendering language»

6 En contraposición a 'trans', se utiliza el término 'cis'. Schilt y Westbrook (2009) señalan: «Cis is the Latin prefix for "on the same side." It compliments *trans*, the prefix for "across" or "over"» (461). El término se utiliza en el activismo y en la producción teórica trans como estrategia política para deconstruir la conceptualización de trans como excepción de la norma, cuestionando el carácter no nombrado de esta norma culturalmente establecida a través de la asignación de un término para aquellas personas que no transitan respecto al sexo asignado al nacer (Suess Schwend 2016b). De forma correspondiente, «personas endosex» hace referencia a personas «que no son intersex» (Aoi 2017: s.p). Los conceptos cisonormativo y endonormativo hacen referencia a la asunción de que todas las personas sean cis y endosex, estableciendo su experiencia como norma e invisibilizando y excluyendo a personas trans e intersex.

y actitudes de «cisgenderism» en la literatura psicológica sobre diversidad de género en la infancia.

En el ámbito de los estudios intersex, Cabral Grinspan (2009b: 7) observa: «Suele definirse a la intersexualidad como un conjunto de síndromes que producen cuerpos sexuados marcados por la “ambigüedad” genital». Indica que «esa definición no sólo describe, sino que también *produce* efectos muy específicos», entre ellos «la tranquilidad de quienes se *saben*, o creen saberse, hombres o mujeres», así como «el confinamiento de la intersexualidad en los límites estrechos de la medicina», señalando que «[e]sa definición limita, incesantemente, las oportunidades y las experiencias del celebrar» (Cabral Grinspan 2009b: 7). Carpenter (2018: 212) resalta: «Over time, WHO has consistently reviewed and removed pathologizing classifications and codes associated with sexual and gender minorities from the International Classification of Diseases (ICD). However, classifications associated with intersex variations, or differences of sex development, remain pathologized». Además, se denuncia la reproducción de imágenes de personas intersex, a menudo de cuerpos desnudos con los ojos tapados (Cabral Grinspan y Benzur 2005; Bastien-Charlebois 2021[2019]).

Estas dinámicas de patologización y apropiación se constatan no solo en la investigación biomédica, sino también en otras perspectivas teóricas (Suess Schwend 2014, 2016b, 2020b, 2022). En este sentido, se observa un uso de la figura de la persona trans e intersex como símbolo del no binarismo de género en la teoría *queer* (Namaste 2000; Cabral Grinspan y Benzur 2005; Holmes 2008). Respecto a algunos enfoques antropológicos, se cuestiona una mirada romántica sobre la conceptualización de más de dos sexos/géneros en culturas no occidentales, sin un análisis en profundidad de las normas sociales y estructuras de desigualdad existentes en estas culturas (Towle y Morgan 2002; Holmes 2004).

Además, se critica la reproducción de un modelo binario y cis/endonormativo en metodologías cuantitativas, bajo el riesgo de excluir a personas trans, no binarias e intersex (Bauer 2012; Carpenter 2021[2012]).

Desde los estudios trans e intersex se aportan propuestas para conceptos y términos respetuosos y no patologizantes, así como modalidades de lenguaje inclusivo (Stone 2006[1987]; Stryker 1994, 2006; Namaste 2000; Cabral Grinspan y Benzur 2005; Holmes 2008; Cabral Grinspan 2009a, 2009b; Ansara y Hegarty 2012, 2014; Pyne 2014; Tompkins 2014; Carpenter 2018). Se nombran dificultades en el proceso de construcción de un lenguaje no patologizante, sin renunciar al deseo de su creación. En este

sentido, Cabral Grinspan (2010: s.p.) señala: «Nos revolvemos contra el mismo vocabulario que nos ha dado existencia y, hasta ahora, no hemos logrado inventar ese otro modo de existir y de nombrarnos que no invoque la patología a cada paso: hasta la noción de identidad de género nos viene de ese vocabulario». Missé (2010: 275) expresa el deseo de «dejar atrás las cicatrices, las eternas salas de espera, las palabras y los silencios que nunca hemos entendido, el miedo a uno mismo y a salir a la calle, la rabia frente a nuestro cuerpo desnudo. (...) El deseo es simple: construir un mundo en el que las personas puedan buscarse, dudar, encontrarse y volver en su búsqueda; hablar desde otros lugares y aprender otras formas de leer el cuerpo».

En el ámbito de la investigación cuantitativa, se desarrollan formatos no binarios y multidimensionales para preguntar por el sexo asignado al nacer, el género, la identidad de género y/o las características sexuales (Bauer 2012; Carpenter 2021[2012]; FRA 2014, 2020; Lilit 2021; The GenIUSS Group y Herman 2014). Se propone que la pregunta por el género sea opcional y que se deje como opción de respuesta un campo abierto (Lilit 2021). Además, se resalta la importancia de preguntar por las características sexuales de forma separada de preguntas sobre el sexo o género (Carpenter 2021[2012]).

Desde mi propia experiencia de una escritura desde posiciones teórico-activistas, la conciencia sobre y el uso de un lenguaje no patologizante no es un deber, sino forma parte de una práctica colectiva incorporada. Al mismo tiempo, los conceptos y términos desarrollados desde perspectivas de despatologización y derechos humanos tienen un carácter cambiante, cultural y contextualmente específico, produciendo una constante construcción de nuevas prácticas.

Puedo observar en mi propia trayectoria una huella del carácter cambiante de conceptos y usos lingüísticos. En este sentido, en la tesis doctoral (Suess Schwend 2016b), así como en otras publicaciones en castellano (Suess Schwend 2010, 2011a, 2011b, 2014, 2018a, 2018b), utilicé el asterisco como modalidad de lenguaje inclusivo (Cabral Grinspan 2009a; Fernández Casete, et al. 2018). Más recientemente, he dado preferencia al uso de la e (Suess Schwend 2020a, 2021), por permitir, a diferencia del asterisco, de la arroba o la x, la lectura por programas de accesibilidad, así como el uso en el lenguaje oral (Fernández Casete, et al. 2018). En la tesis doctoral (Suess Schwend 2016b) y una publicación posterior (Suess Schwend 2017a), opté además por el uso del asterisco en *trans**, para resaltar su carácter abierto y

diverso del término (Suess Schwend 2016b). En otras publicaciones (Suess Schwend 2010, 2011a, 2011b, 2014, 2018a, 2018b, 2020a, 2020b, 2020c, 2021, 2022), utilicé *trans* sin añadir un asterisco, partiendo de su uso creciente como concepto paraguas para una amplia diversidad de expresiones e identidades de género (FRA 2014, 2020; ONU 2021). Aunque sigue existiendo un debate sobre el uso de modalidades de lenguaje inclusivo (Fernández Casete, et al. 2018; Muzio 2019), puedo observar su reconocimiento progresivo por parte de editoriales del ámbito científico, instituciones académicas y organismos públicos (Missé y Coll-Planas 2010a; Suess Schwend 2010, 2011a, 2011b, 2014, 2016b, 2018a, 2018b, 2020a, 2021; Fernández-Garrido 2017; Fernández Casete, et al. 2018; Muzio 2019).

Prácticas de entrevista

En los estudios *trans* e *intersex*, se pueden identificar reflexiones sobre aspectos metodológicos y éticos en la investigación cualitativa y etnográfica, específicamente respecto a prácticas de entrevista (Suess Schwend 2016b).

Partiendo de su compromiso de apoyo a los estudios y al activismo *trans*, Towle y Morgan (2002: 470) aportan una reflexión sobre su responsabilidad en la investigación antropológica con personas *trans* de otras culturas: «If a common complaint among *trans* individuals is that their lives and identities are violated and misrepresented for the goals of scholarship, then it behooves us to make sure that we do not commit the same offense against others for the goal of political advancement». En la investigación cualitativa con personas *trans*, Asley (2021: 271) observa el efecto de «research fatigue», en el sentido de «a state of psychological and emotional exhaustion both towards and as a result of research participation». Relaciona el cansancio hacia la investigación con «over-research, which is most associated with research on marginalized communities», indicando que «[r]esearch fatigue among marginalized groups raises unique concerns about the distribution of benefits and burdens of research and exploitation» (Asley 2021: 271).

Holmes (2008: 64) resalta la ambivalencia de retratar las voces de personas *intersex*: «As much as I want to make intersexuality understood from the point of view of intersexuals themselves, at the same time I am loath to pry open their/our lives, allowing yet more voyeuristic, academic curiosity

to access intersexuals' already overaccessed bodies». Analiza críticamente la «highly public circulation of case histories within medical publishing», señalando que «[w]riting about intersex without contributing to its modification is in some ways an impossible task» (Holmes 2008: 64).

Desde el lugar como persona entrevistada sobre diferentes temáticas, hice en más de una ocasión la experiencia de una atmósfera respetuosa y horizontal durante la entrevista, confirmando el rol de la entrevista etnográfica y cualitativa como lugar para repensar experiencias propias. Al mismo tiempo, tuve la sensación de una pérdida de control sobre el proceso en la fase de análisis y publicación de resultados, encontrándome con interpretaciones erróneas y patologizantes de mi narrativa, un uso equívoco y no consensuado de pronombres y detalles que podían poner en riesgo la confidencialidad (Suess Schwend 2011a, 2011b, 2016b, 2022).

Desde el lugar como persona que investiga, en un momento inicial de mi tesis doctoral una activista trans a la que pregunté si podía entrevistarla me respondió «“no me importa, ya me han examinado tantas veces”», estableciendo de esta forma una equivalencia entre la entrevista en el ámbito de la investigación y en el contexto clínico, y situándome en el lugar de poder médico (Suess Schwend 2016b: 47). Como comento en mi tesis doctoral: «Esta respuesta agrandó mis dudas acerca del rol investigador y mi doble posición teórico-activista, al devolverme un espejo de identificación con el poder médico y suscitarme la pregunta por las analogías intrínsecas entre relaciones de poder en el encuentro clínico y la escena de entrevista cualitativa» (Suess Schwend 2016b: 47). En este sentido, me remitió a la analogía establecida por Foucault (2009[1975]) entre diferentes formas de examen en el ámbito judicial, religioso y de investigación, partiendo de su interrelación intrínseca. La experiencia me llevó a una sensación de *impasse* y reflexión sobre el carácter biopolítico de las prácticas de entrevista, contribuyendo a la decisión de no utilizar esta metodología en el marco de la tesis doctoral (Suess Schwend 2016b).

En experiencias con entrevistas cualitativas en diferentes proyectos de investigación, seguía teniendo la sensación de la investigación como «operación de la caza» (Ibáñez 1996: 69), a modo de un objetivo unilateral de obtener narrativas y discursos a través de las entrevistas, frente a un beneficio más difuso por parte de las personas entrevistadas de visibilizar su experiencia. Siguiendo a Ibáñez (1996: 69), sentía que «[l]os dispositivos de investigación son dispositivos de predación». Esta experiencia me despertó la necesidad de buscar reflexiones sobre procesos de creación de

conocimientos que se alejaran de una lógica biopolítica, desde la revisión crítica de sus posibilidades y limitaciones.

Propuestas para prácticas de investigación no patologizantes

En el campo de los estudios trans e intersex, se pueden identificar diferentes iniciativas para construir principios éticos para prácticas de investigación respetuosas y no patologizantes (Suess Schwend 2020b, 2022). Hale (1997: s.p.) publicó *Suggested Rules for Non-Transsexuals Writing about Transsexuals, Transsexuality, Transsexualism, or Trans*, indicando que estas reglas están «[s]till under construction». Con referencia a prácticas de investigación con comunidades indígenas, Namaste (2016[2009]: 618) contribuyó principios para la investigación sobre temáticas trans, entre ellos el principio de «[r]elevance. (...) In simple terms, it means being able to demonstrate that the knowledge produced will be useful to the people and communities under investigation», «[e]quity in partnership (...). This concept means that people about whom one writes have an equal say and an equal voice in all aspects of empirical research». Además, nombró el principio de «[o]wnership (...). The Hopi nation, for instance, has developed a protocol agreement with researchers (HCPO, n.d.), one clause of which underlines that the community owns the knowledge generated, and that it reserves the right to keep knowledge secret» (Namaste 2016[2019]: 619).

En 2017, tuve oportunidad de participar en la elaboración de una guía sobre el uso de terminologías y modelos clínicos respetuosos y no patologizantes para *EPATH, European Professional Association for Transgender Health* (Bouman, et al. 2017). La guía se utiliza como marco de recomendaciones en el proceso de presentación de comunicaciones a los congresos científicos de la asociación, una estrategia también utilizada por *WPATH, World Professional Association for Transgender Health* (Bouman, et al. 2017).

Desde perspectivas intersex, Emi Koyama (2002) publicó *Suggested Guidelines for Non-Intersex Individuals Writing about Intersexuality and Intersex People*, indicando que están inspiradas en las reglas de Hale (1997). Morgan Carpenter (2021[2012]) desarrolló en 2012 recomendaciones bajo el título *Researching intersex populations*, publicadas en la página web de *IHRA, Intersex Human Rights Australia* y actualizadas periódicamente. En un informe desarrollado por un grupo de trabajo internacional coordinado

por GATE (2014) con el objetivo de proponer alternativas a la clasificación diagnóstica actual, se añade un análisis epistemológico de dinámicas de patologización en la producción de conocimientos sobre temáticas intersex. *RéFRI, Réseau francophone de recherche sur l'intersexuation* (2020), publicó *Recommandations pour une recherche respectueuse sur l'intersexuation*, indicando como punto de referencia, entre otros, la guía de Koyama (2002).

Partiendo de la revisión de reflexiones aportadas desde los estudios trans e intersex y mis propias dudas y preocupaciones en los procesos de investigación, esboqué principios para una «ética de la despatologización» (Suess Schwend 2020a: 55) / «ethics of depathologization» (Suess Schwend 2020b: 807; 2022: 92), a modo de un «work-in-process concept open to further developments» (Suess Schwend 2022: 111)⁷.

- Conceptualizar la diversidad corporal y de género, así como otras formas de diversidad, no como enfermedad, trastorno o malformación, sino como un derecho humano.
- Evitar un lenguaje patologizante. Usar y promover conceptualizaciones, terminologías y representaciones visuales no patologizantes.
- Respetar y usar el nombre y género que cada persona prefiere, incluyendo opciones no binarias, independientemente de su expresión de género, sexo asignado al nacer y características corporales.
- Evitar el uso de representaciones visuales patologizantes en publicaciones y presentaciones.
- Respetar, reconocer y apoyar la producción de conocimientos desde perspectivas trans e intersex, incluyendo la producción de conocimientos desde contextos no anglosajones y/o del Sur y Este Global. Cuestionar y deconstruir relaciones de poder, dinámicas colonialistas y desigualdades geopolíticas.
- Promover metodologías de investigación colaborativas, involucrando a las personas participantes como colaboradores activos en todas las fases del proceso de investigación.
- Apoyar la investigación producida por movimientos sociales, respetar procesos colectivos de toma de decisión y promover colaboraciones

7 Una versión en inglés de estos principios está publicada en Suess Schwend (2022: 111–112).

entre academia y activismo basadas en una perspectiva de despatologización y derechos humanos.

- Tener en cuenta la diversidad corporal y de género en metodologías de investigación cuantitativas y cualitativas, evitando el binarismo de género y cis/endocentrismo en preguntas de investigación, conceptos y opciones de respuesta.
- Usar enfoques de ética reflexiva y colaborativa, entendiendo la ética de investigación no reducida a un cumplimiento de requisitos formales, sino como un proceso continuado.
- Conducir procesos de consentimiento informado, incluyendo información exhaustiva sobre el proyecto, consentimiento completamente libre y oportunidades para revisar la transcripción de la propia entrevista, modificar y/o eliminar las respuestas o retirar la participación.
- Asegurar la protección de los derechos de todas las personas participantes en la investigación y garantizar su seguridad, teniendo en cuenta potenciales riesgos de exposición a formas de violencia y discriminación trans/interfóbica institucional o directa.
- Reflexionar sobre la propia posición en el campo científico, práctica profesional y experiencia personal con la diversidad corporal y de género.
- Reconocer los propios límites de conocimiento, dudas y desafíos y visibilizar este reconocimiento en prácticas de investigación y publicaciones.
- Apoyar activamente la protección de los derechos humanos de personas trans e intersex.
- Promover prácticas de investigación basadas en una perspectiva de despatologización y derechos humanos.

(In)conclusiones

Las reflexiones metateóricas aportadas desde perspectivas trans e intersex y personas aliadas forman parte de un campo más amplio que intenta dar respuesta a la crisis epistemológica, metodológica y ética observada en las ciencias sociales (Denzin y Lincoln 2005), suscitando la pregunta por la

aportación específica de la perspectiva de despatologización a este debate (Suess Schwend 2016b, 2020b, 2022).

Aparte de compartir reflexiones sobre dinámicas de poder e injusticia con otros enfoques teóricos, entre ellos la etnografía feminista, como contribuciones específicas de la perspectiva de despatologización se pueden nombrar «el cuestionamiento de dinámicas de patologización en la práctica de investigación y la escritura científica, el análisis de analogías entre una escena clínica patologizante y las técnicas de entrevista y la identificación de la necesidad de romper con el binarismo de género en las prácticas de investigación» (Suess Schwend 2016b: 741). La patologización se puede identificar como una forma específica de injusticia epistémica (Fricker 2007) que actúa tanto a nivel hermenéutico como testimonial, así como una modalidad biopolítica de regulación, normativización, exclusión y producción de subjetividades (Foucault 2000[1975]). La perspectiva de despatologización y derechos humanos puede establecer alianzas con otros enfoques que han desarrollado reflexiones sobre dinámicas de patologización, como las perspectivas teórico-activistas de diversidad corporal o de personas usuarias y supervivientes de la psiquiatría (Suess Schwend 2016b, 2020b, 2022).

La revisión de reflexiones epistemológicas, metodológicas y éticas aportadas por los estudios trans e intersex, así como por el campo más amplio de ciencias sociales, me ayudó a entender mis propias dudas y sensaciones de ambivalencia en las prácticas de investigación. En este proceso de reflexión, sigue abierta la pregunta por el carácter intrínsecamente biopolítico y regulador de la investigación, y las posibilidades y limitaciones para construir prácticas de investigación basadas en una perspectiva de despatologización y derechos humanos.

Bibliografía

- Adiós al Futuro. 2018. *El libro intersexual*. México: Editorial Diecisiete.
- Ansara, Y. Gavriel y Peter Hegarty, P. 2012. «Cisgenderism in Psychology: Pathologising and Misgendering Children from 1999 to 2008». *Psychology and Sexuality* 3(2): 137–60.

- Ansara, Y. Gavriel y Peter Hegarty, P. 2014. «Methodologies of Misgendering: Recommendations for Reducing Cisgenderism in Psychological Research». *Feminism & Psychology* 24(2): 259–270.
- Aoi, Hana 2017. *La intersexualidad no es un argumento para la identidad de género: Una denuncia*. Disponible en: <https://vivirintersex.org/2017/09/02/la-intersexualidad-no-es-un-argumento-para-la-identidad-de-genero-una-denuncia/> Fecha de acceso: 01 may. 2022.
- Asley, Florence. 2021. «Accounting for research fatigue in research ethics». *Bioethics* 35: 270–276.
- Bastien-Charlebois, Janik. 2017. «Les sujets intersexes peuvent-ils (se) penser? Les empiétements de l'injustice épistémique sur le processus de subjectivation politique des personnes intersex(ué)es». *Socio* 9: 143–162.
- Bastien-Charlebois, Janik. 2021[2019]. «“En nuestros términos y con nuestras palabras”: el valor de los relatos en primera persona de la experiencia intersex», en OII Europe (ed.), *#MiHistoriaIntersex. Relatos de vida de personas intersex que viven en Europa*: 75–113. Berlin: OII Europe.
- Bauer, Greta R. 2012. «Making sure everyone counts: Considerations for inclusion, identification, and analysis of transgender and transsexual participants in health surveys», en CIHR Institute of Gender and Health (ed.), *The Gender, Sex and Health Research Casebook: What a Difference Sex and Gender Make*: 259–267. Vancouver: CIHR Institute of Gender and Health.
- Bornstein, Kate. 1994. *Gender Outlaws. On Men, Women and the Rest of Us*. Nueva York: Routledge.
- Bouman, Walter Pierre, Amets Suess Schwend, Joz Motmans, Adam Smiley, Joshua D. Safer, Madeline B. Deutsch, Noah J. Adams y Sam Winter. 2016. «Language and trans health». *International Journal of Transgenderism* 18(1): 1–6.
- Bourdieu, Pierre. 1999[1997]. *Meditaciones pascalianas [Méditations pascaliennes]*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Bourdieu, Pierre. (ed.). 1999[1993]. *La miseria del mundo [La misère du monde]*. Madrid: Ediciones Akal.
- Bourdieu, Pierre. 2003[2001]. *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad [Science de la science et réflexivité]*. Barcelona Editorial Anagrama.

- Bourdieu, Pierre. 2006[2004]. *Autoanálisis de un sociólogo [Esquisse pour une auto-analyse]*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Cabral Grinspan, Mauro. 2009a. «Asterisco», en Mauro Cabral Grinspan (ed.). *Interdicciones. Escrituras de la intersexualidad en castellano*: 14. Córdoba, Argentina: Anarrés Editorial.
- Cabral Grinspan, Mauro. 2009b. «Presentación», en Mauro Cabral Grinspan (ed.). *Interdicciones. Escrituras de la intersexualidad en castellano*: 5–11. Córdoba, Argentina: Anarrés Editorial.
- Cabral Grinspan, Mauro. 2009c. «Versiones», en Mauro Cabral Grinspan (ed.). *Interdicciones. Escrituras de la intersexualidad en castellano*: 101–121. Córdoba, Argentina: Anarrés Editorial.
- Cabral Grinspan, Mauro. 2010. «Autodeterminación y libertad». *Página12, Suplemento Soy*, 22 de octubre.
- Cabral Grinspan, Mauro. 2014. «Leyendo entre líneas». *Página12, Suplemento Soy*, 17 de octubre.
- Cabral Grinspan, Mauro y Gabriel Benzur. 2005. «Cuando digo *intersex*. Un diálogo introductorio a la intersexualidad». *Cuadernos Pagu*, 24, 283–304.
- Carpenter, Morgan. 2015. *Intersex: Intersectionality, Epistemic and Structural Violence*. Disponible en: <http://morgancarpenter.com/intersectionality-epistemic-structural/> Fecha de acceso: 01 may. 2022.
- Carpenter, Morgan. 2016. «The human rights of intersex people: addressing harmful practices and rhetoric of change». *Reproductive Health Matter* 24(47): 74–84.
- Carpenter, Morgan. 2018. «Intersex Variations, Human Rights, and the International Classification of Diseases». *Health and Human Rights Journal* 20(2): 205–214.
- Carpenter, Morgan. 2021[2012]. *Researching intersex populations*. Altona, Victoria, Australia: IHRA, Intersex Human Rights Australia. Disponible en: <https://ihra.org.au/research/> Fecha de acceso: 01 may. 2022.
- Carpenter, Morgan. 2021. «Intersex Human Rights, Sexual Orientation, Gender Identity, Sex Characteristics and the Yogyakarta Principles plus 10». *Culture, Health and Sexuality* 23(4): 516–532.
- Davis, Georgiann. 2015. *Contesting Intersex. Biopolitics: Medicine, Technoscience, and Health in the 21st Century*. New York: New York University Press.

- Davy, Zowie. 2008. *Transsexual recognition: embodiment, bodily aesthetics and the medicolegal system* [PhD Thesis]. Lincoln: University of Lincoln.
- Davy, Zowie, Anniken Sørlie, A. y Amets Suess Schwend. 2018. «Democratising diagnoses? The role of the depathologization perspective in constructing corporeal trans citizenship». *Critical Social Policy* 38(1): 5–12.
- Denzin, Norman K. y Yvonna S. Lincoln. 2005. «Introduction. The Discipline and Practice of Qualitative Research», en Norman K. Denzin y Yvonna S. Lincoln (eds.), *The Sage Handbook of Qualitative Research. Third Edition*: 1–32. Thousand Oaks/London/New Delhi: Sage Publications.
- Doucet, Andrea y Natasha S. Mauthner. 2002. «Knowing Responsibly: Linking Ethics, Research Practice and Epistemology», en Melanie Mauthner, Maxine Birch, Julie Jessop y Tina Miller (eds.), *Ethics in qualitative research*: 123–145. Thousand Oaks/London/New Delhi: Sage Publications.
- Fernández Casete, June con la colaboración de Lucía Martínez Odriozola, M^a Ángeles Fernández González y Andrea Momoitio San Martín. 2018. *Uso inclusivo del castellano*. Leioa: Universidad del País Vasco (UPV) / Euskal Herriko Unibertsitatea (EHU).
- Fernández-Garrido, Sam. 2017. *Diagnóstico Participativo de las problemáticas que presentan las personas TLGBQI en salud sexual, reproductiva y derecho al ejercicio de la identidad en el municipio de Madrid*. Barcelona/Madrid: Universitat Rovira i Virgili/Ayuntamiento de Madrid.
- Foucault, Michel. 1977[1976]. *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber [Histoire de la sexualité, vol. 1: La volonté de savoir]*. México D.F., Madrid: Siglo XXI editores.
- Foucault, Michel. 2003[1976]. *Society Must Be Defended. Lectures at the Collège de France, 1975–1976 [«Il faut défendre la société» Cours au Collège de France. 1976]*. New York: Picador.
- Foucault, Michel. 2009[1975]. *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- FRA, European Union Agency for Fundamental Rights. 2014. *Being Trans in the EU – Comparative Analysis of EU LGBT Survey Data*. Luxembourg: Publications Office of the European Union.

- FRA, European Union Agency for Fundamental Rights. 2020. *EU-LGBTI II. A long way to go for LGBTI equality*. Luxembourg: Publications Office of the European Union.
- Fricker, Miranda. 2007. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- GATE. 2014. *Intersex Issues in the International Classification of Diseases: a revision*. Disponible en: <https://gate.ngo/intersex-issues-in-the-international-classification-of-diseases-icd/> Fecha de acceso: 01 may. 2022.
- GATE. 2021. *Depathologization*. Disponible en: <https://gate.ngo/programs/depathologization> Fecha de acceso: 01 may. 2022.
- GATE, IHRA, Justicia Intersex, et al. 2019. *Joint statement on the International Classification of Diseases 11*. Disponible en: <https://ihra.org.au/35299/joint-statement-icd-11/> Fecha de acceso: 01 may. 2022.
- Gregorio Gil, Carmen. 2006. «Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: representación y relaciones de poder». *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana* 1(1): 22–39.
- Hale, Jacob. 1997. *Suggested Rules for Non-Transsexuals Writing about Transsexuals, Transsexuality, Transexualism, or trans**. Disponible en: <https://sandystone.com/hale.rules.html> Fecha de acceso: 01 may. 2022.
- Holmes, Morgan. 2002. «Rethinking the meaning and management of intersexuality». *Sexualities* 5(2): 159–180.
- Holmes, Morgan. 2004. «Locating Third Sexes. Transformations». *Journal of Media, Culture & Technology* 8: 1–13.
- Holmes, Morgan. 2008. *Intersex. A Perilous Difference*. Selinsgrove: Susquehanna University Press.
- Ibáñez Alonso, Jesús. 1996. «Perspectivas de la investigación social: el diseño en las tres perspectivas», en Manuel García Ferrando, Francisco Alvira, Luis E. Alonso y Modesto Escobar (eds.), *El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de investigación*: 51–85. Madrid: Alianza Textos.
- Kara, Sheherezade. 2017. *Gender Is Not an Illness: How Pathologizing Trans People Violates International Human Rights Law*. Buenos Aires/Nueva York: GATE, Global Action for Trans Equality.
- Koyama, Emi. 2002. *Suggested Guidelines for Non-Intersex Individuals Writing About Intersexuality & Intersex People*. Disponible en: <https://isna.org/pdf/writing-guidelines.pdf> Fecha de acceso: 01 may. 2022.

- Kromminga, Ins A. 2021(2019). «Las ilustraciones de los relatos personales en #MiHistoriaIntersex», en OII Europe (ed.), *#MiHistoriaIntersex. Relatos de vida de personas intersex que viven en Europa*: 1. Berlin: OII Europe.
- Lilit, Kochava. 2021. *How To: Ask About Gender on Surveys and Forms*. Disponible en: <https://www.ygender.org.au/article/how-to-ask-about-gender-on-surveys-and-forms> Fecha de acceso: 01 may. 2022.
- Missé, Miquel. 2010. «Epílogo», en Miquel Missé y Gerard Coll Planas (eds). *El género desordenado. Críticas en torno a la patologización de la transexualidad*: 265–275. Barcelona/Madrid: Egales.
- Missé, Miquel y Gerard Coll-Planas (eds.). 2010a. *El género desordenado. Críticas en torno a la patologización de la transexualidad*. Barcelona/Madrid: Egales.
- Missé, Miquel y Gerard Coll-Planas. 2010b. «La patologización de la transexualidad: reflexiones críticas y propuestas». *Norte de salud mental VII*(38): 44–55.
- Monro, Surya, Morgan Carpenter, Daniela Crocetti, Georgiann Davis, Fae Garland, David Griffith, Peter Hegarty, Mitchell Travis, Mauro Cabral Grinspan y Peter Aggleton. 2021. «Intersex: cultural and social perspectives». *Culture, Health & Sexuality* 23(4): 431–440.
- Muzio, Eugenia. 2019. «En boca de todes». *Página 12, Suplemento Soy 10* de octubre.
- Namaste, Viviane K. 2000. *Invisible Lives. The Erasure of Transsexual and Transgendered People*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Namaste, Viviane K. 2016[2009]. «Undoing Theory: The “Transgender Question” and the Epistemic Violence», en Carole R. McCann y Seung-Kyung Kim (eds.), *Feminist Theory Reader: Local and Global Perspectives. Fourth Edition*: 608–621. New York, Abingdon: Routledge.
- OII Europe. 2020. *IntersexLives*. Disponible en: <https://intersexlives.oii.eur.org/> Fecha de acceso: 01 may. 2022.
- OII Europe. 2021(2019). *#MiHistoriaIntersex. Relatos de vida de personas intersex que viven en Europa*. Berlin: OII Europe.
- ONU, Organización de las Naciones Unidas. 2019. *Background Note on Human Rights Violations against Intersex People*. Disponible en: <https://www.ohchr.org/EN/Issues/Discrimination/Pages/BackgroundViolationsIntersexPeople.aspx> Fecha de acceso: 01 may. 2022.
- ONU, Organización de las Naciones Unidas. 2021. *Glosario*. Disponible en: <https://www.unfe.org/definiciones/> Fecha de acceso: 01 may. 2022.

- Patai, Daphne. 1994. «When method becomes power», en Andrew Gitlen (ed.), *Power and method. Political activism and educational research*, 61–73. New York, London: Routledge.
- Pérez, Moira. 2019. «Violencia epistémica: reflexiones entre lo invisible y lo ignorable». *El lugar sin límites* 1(1): 81–98.
- Platero, R. Lucas 2009. «Transexualidad y agenda política: una historia de (dis)continuidades y patologización». *Política y Sociedad* 46(1,2): 107–128.
- Platero, R. Lucas (ed.). 2012. *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Platero, R. Lucas. 2013. *La interseccionalidad en las políticas públicas sobre la ciudadanía íntima: los discursos y la agenda política española (1995–2012)* [Tesis doctoral]. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Principios de Yogyakarta. 2007. *Principios sobre la aplicación de la legislación internacional de derechos humanos en relación con la orientación sexual y la identidad de género*. Disponible en: http://yogyakartapincipios.org/wp-content/uploads/2016/08/principios_sp.pdf Fecha de acceso: 01 may. 2022.
- Principios de Yogyakarta más 10. 2017. *Principios y obligaciones estatales adicionales sobre la aplicación de la legislación internacional de derechos humanos en relación con la orientación sexual, la identidad de género, la expresión de género y las características sexuales que complementan los Principios de Yogyakarta*. Disponible en: <http://yogyakartapprincipios.org/wp-content/uploads/2022/02/021522-Principios-de-Yogyakarta-mas-10.pdf> Fecha de acceso: 01 may. 2022.
- Pyne, Jake. 2014. «Gender independent kids: A paradigm shift in approaches to gender non-conforming children». *Canadian Journal of Human Sexuality* 23(1): 1–8.
- Radi, Blas. 2019. «Políticas del conocimiento: hacia una epistemología trans*», en Mariano López (ed.). *Los mil pequeños sexos. Intervenciones críticas sobre políticas de género y sexualidades*: 27–40. Buenos Aires: Colección de Estudios y Políticas de Género.
- RÉFRI, Réseau francophone de recherche sur l'intersexuation. 2020. *Recommandations pour une recherche respectueuse sur l'intersexuation*. Disponible en: <https://refri.hypotheses.org/recommandations-aux-chercheur-e-s> Fecha de acceso: 01 may. 2022.
- Routledge, Paul. 1996. «The third space as critical engagement». *Antipode* 28(4): 399–419.

- Schilt Kristen y Laurel Westbrook. 2009. «Doing Gender, Doing Heteronormativity: “Gender Normals,” Transgender People, and the Social Maintenance of Heterosexuality». *Gender & Society* 23(4): 440–464.
- Spade, Dean. 2006. «Mutilating Gender», en Susan Stryker y Stephen Whittle (eds.). *The Transgender Studies Reader*: 315–332. New York: Routledge.
- Stone, Sandy. 2006[1987]. «The Empire Strikes Back: A Posttranssexual Manifesto», en Susan Stryker y Stephen Whittle (eds.). *The Transgender Studies Reader*: 221–235. New York: Routledge.
- Stryker, Susan. 1994. «My words to Victor Frankenstein above the village of Chamounix – Performing transgender rage». *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 1(3): 227–254.
- Stryker, Susan. 2006. «(De)Subjugated Knowlegdes: An Introduction to Transgender Studies», en Susan Stryker y Stephen Whittle (eds.), *The Transgender Studies Reader*: 1–18. New York: Routledge.
- Suess Schwend, Amets. 2010. «Análisis del panorama discursivo alrededor de la despatologización trans: procesos de transformación de los marcos interpretativos en diferentes campos sociales», en Miquel Missé y Gerard Coll-Planas (eds.), *El género desordenado. Críticas en torno a la patologización de la transexualidad*: 29–54. Barcelona/Madrid: Egaes.
- Suess Schwend, Amets. 2011a. «Reflexiones acerca de la despatologización», en: Asociación de Antropología de Castilla y León (ed.), *Actas del XII Congreso de Antropología. Lugares, tiempos, memorias. La antropología ibérica en el siglo XXI*: 817–823. León: Asociación de Antropología de Castilla y León.
- Suess Schwend, Amets. 2011b. «Reflexiones sobre la despatologización», en: Universidad de Buenos Aires (ed.), *Actas del X Congreso Argentino de Antropología Social. La antropología interpelada: nuevas configuraciones político-culturales en América Latina*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Suess Schwend, Amets. 2014. «Cuestionamiento de dinámicas de patologización y exclusión discursiva desde perspectivas trans e intersex». *Revista de Estudios Sociales* 49: 128–143.
- Suess Schwend, Amets. 2016a. «Ética de la investigación en Salud Pública: responsabilidad y utilidad social en el momento actual de crisis económica», en: A. Segura (ed.), *Ética, salud y dispendio del conocimiento*: 24–47. Barcelona: Fundació Víctor Grifols i Lucas.

- Suess Schwend, Amets. 2016b. "Transitar entre los géneros es un derecho": *Recorridos por la perspectiva de despatologización*. Tesis doctoral. Granada: Universidad de Granada.
- Suess Schwend, Amets. 2017a. «Despatologización», en: R. Lucas Platero, María Rosón, Esther Ortega (eds.), *Barbarismos queer y otras esdrújulas*: 140–151. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Suess Schwend, Amets. 2017b. «Gender Diversity in Childhood: A Human Right». *Arch Sex Behav* 46: 2519–2520.
- Suess Schwend, Amets. 2018a. «Derechos de las personas trans e intersex: Revisión del marco legislativo en el contexto español desde una perspectiva de despatologización y derechos humanos». *Revista Derecho y Salud* 28(extra): 97–115.
- Suess Schwend, Amets. 2018b. «Diversidad de género en la infancia y adolescencia desde una perspectiva de despatologización y Derechos Humanos», en: AndAPap, Asociación Andaluza de Pediatría de Atención Primaria (ed.), *XXII Jornadas de AndAPap 2018*: 121–139. Sevilla: Andapap Ediciones.
- Suess Schwend, Amets. 2020a. «La perspectiva de despatologización trans: ¿una aportación para enfoques de salud pública y prácticas clínicas en salud mental? Informe SESPAS 2020». *Gaceta Sanitaria* 1–7;10(3): 33–51.
- Suess Schwend, Amets. 2020b. «Questioning Pathologization in Clinical Practice and Research from Trans and Intersex Perspectives», en Zowie Davy, Ana Cristina Santos, Chiara Bertone, Ryan Thoreson y Saskia E. Wieringa (eds.), *The SAGE Handbook on Global Sexualities, Vol. 1*: 798–821. London, Thousand Oaks, New Delhi, Singapore: SAGE.
- Suess Schwend, Amets. 2020c. «Trans health care from a depathologization and human rights perspective». *Public Health Reviews* 41(3): 1–17.
- Suess Schwend, Amets. 2021. «Protegiendo el derecho a la integridad corporal y a la expresión e identidad de género en la infancia y adolescencia: el marco internacional y regional de derechos humanos», en Ainhoa Rodríguez García de Cortázar y Mar Venegas (eds.), *Infancia y juventud: retos sociales y para la democracia*: 183–207. Valencia: Tirant Humanidades.
- Suess Schwend, Amets. 2022. «Constructing an Ethics of Depathologization: Epistemological, Methodological and Ethical Reflections in Trans and Intersex Studies», en Petra D. Doan y Lynda Johnston

- (eds.), *Rethinking Transgender Identities: Reflections from Across the Globe*: 91–123. Abingdon, New York: Routledge.
- Suess Schwend, Amets, Karine Espineira y Pau Crego Walter. 2014. «Depathologization». *TSQ, Transgender Studies Quarterly* 1(1–2): 73–77.
- Suess Schwend, Amets, Sam Winter, Zhan Chiam, Adam Smiley y Mauro Cabral Grinspan. 2018. «Depathologising gender diversity in childhood in the process of ICD revision and reform». *Global Public Health* 13(11): 1585–1598.
- The GenIUSS Group y Herman, Jody L. (ed.). 2014. *Best Practices for asking questions to identify transgender and other gender minority respondents on population-based surveys*. Los Angeles: The Williams Institute.
- Theilen, Jens T. 2014. «Depathologisation of Transgenderism and International Human Rights Law». *Human Rights Law Review* 14(2): 327–342.
- Tompkins, Avery. 2014. «Asterisk». *TSQ, Transgender Studies Quarterly* 1(1–2): 26–27.
- Towle, Evan B. y Lynn M. Morgan. 2002. «Romancing the Transgender Native. Rethinking the Use of the “Third Gender” Concept». *GLQ, A Journal of Lesbian and Gay Studies* 8(4): 469–497.
- Valentine, David. 2007. *Imagining Transgender. An Ethnography of a Category*. Durham, London: Duke University Press.
- Vergueiro, Viviane. 2015. *Despatologizar é descolonizar*. Disponible en: <https://transactivists.org/viviane-vergueiro-despatologizar-es-descolonizar/> Fecha de acceso: 01 may. 2022.
- Whittle, Stephen. 2002. *Respect and Equality: Transsexual and Transgender Rights*. London: Cavendish Publishing.
- Whittle, Stephen. 2006. «Foreword», en: Susan Stryker y Stephen Whittle (eds.), *The Transgender Studies Reader*: xi–xvi. New York: Routledge.

IV (In)corporar la etnografía en el tránsito por lugares comunes

Ana Alcázar-Campos

Deconstruyendo el paradigma positivista a través de la etnografía feminista: aprendizajes encarnados desde el trabajo social

El título de la presente aportación refleja un proceso personal de reconceptualización y resignificación de la investigación social a través de los cuestionamientos que los feminismos le han venido haciendo a la etnografía. Entiendo esta como una estrategia metodológica que guía una forma de hacer investigación cualitativa y que, tradicionalmente, se vincula con la antropología social; y que, en mi caso, se conecta con la investigación desde el trabajo social, entendido este como una disciplina teórico-práctica orientada a la intervención social, al hacer, a la ayuda y a la transformación social, en el mejor de los casos. Así, en este capítulo me interesa aterrizar y reflexionar, a través de ejemplos de dos investigaciones en las que he participado, sobre cuestiones que tienen que ver con la producción de conocimientos situados, de la que habla Haraway (1995), atravesados por relaciones de poder e intereses. Como en este tránsito tiene un papel fundamental mi acercamiento a la disciplina antropológica y a la antropología feminista en particular, de la mano de mi entonces profesora, Carmen Gregorio Gil, iniciaré este capítulo haciendo referencia a ese momento y a su centralidad en mi proceso. A continuación, recogeré otro ejemplo de una de las últimas investigaciones en la que he participado y que ha dado como resultado una resignificación de la investigación en trabajo social. Así, desde mi punto de vista, mi formación como trabajadora social, como antropóloga y como feminista me lleva a un proceso de deconstrucción de la investigación social, siendo este texto también un intento de «indisciplinar» la etnografía, poniendo de relieve cuáles pueden ser sus aportes, desde una relectura feminista, para la investigación en trabajo social. Aportaciones que ubico dentro de un contexto neoliberal, donde el Estado despliega distintas formas de control, olvidándose de su rol protector, y en el cual la etnografía feminista, pero también el trabajo social, pueden ser

miradas con sospecha al rescatar las vivencias de las personas, colándonos entre los intersticios del sistema¹.

Mis primeros acercamientos a la investigación social: cuando todo empieza a tambalearse

Mi acercamiento a la antropología social, motivado en ese momento por lo que yo sentía como una «carencia de teoría», al venir del trabajo social, fundamentalmente orientado al hacer, supuso también el inicio de un proceso de deconstrucción de mis prácticas profesionales. Tras haber trabajado con mujeres víctimas de violencia de género por casi diez años tenía la sensación de que el hacer invadía al pensar, con escasos espacios para la reflexión. Así mismo, no podemos olvidar que en esos momentos, finales de los años noventa, lo relativo a la violencia de género empezaba a ocupar un lugar preeminente en la agenda política española. De esta fecha datan los primeros planes y programas de intervención sobre este problema social, iniciándose un proceso, del que yo hago parte, de consolidación de la intervención social en esta temática. Este «hacer parte» me situaba en un lugar privilegiado, informando documentos legislativos, colaborando en el diseño de planes, protocolos de atención, etc., pero, al mismo tiempo, sentía una gran responsabilidad, experimentando mis carencias teóricas como hándicaps a la hora de contribuir con una mayor precisión. Buscaba herramientas teóricas y metodológicas desde las que pensar críticamente la intervención en violencia de género, algo sobre lo que he podido escribir bastante después (ver Alcázar-Campos 2013 y 2014a; Valenzuela-Vela y Alcázar-Campos 2020).

De esta forma, la antropología social me llevó a repensarme en mis prácticas profesionales, prácticas guiadas, en no pocas ocasiones, por las urgencias y la imprevisibilidad con la que se nos presentaba la precariedad y la emergencia social. Precariedad derivada de los recortes presupuestarios y de los procesos de privatización que se iniciaron en los años noventa

1 Agradezco a la editora del libro, Carmen Gregorio Gil, el haberme aportado esta reflexión de “ser disciplinas miradas desde la sospecha”.

en el Sistema de Bienestar, generalizándose a partir de los dos mil. Emergencia social relacionada con la urgencia de las situaciones a atender, las altas ratios de población y las realidades de pobreza endémica, transmitida de generación a generación, que debíamos resolver. Todo ello enredadas en el entramado burocrático que ha venido caracterizando la implantación del Sistema de Servicios Sociales en el contexto del Estado español (Ballesterro-Izquierdo e Idareta-Goldaracena 2013; Martín Estalayo 2016; Montagud-Mayor 2016). Así mismo, mi trayectoria feminista, desde el activismo, me llevó a prestar especial atención a la asignatura de Antropología del género en los estudios de Licenciatura, impartida por la profesora Carmen Gregorio Gil, y a pedirle a esta que me tutelase la materia de «Prácticas de Trabajo de Campo». En esta asignatura tuve la oportunidad de tener mi primera experiencia práctica de investigación etnográfica en el proyecto que ella estaba dirigiendo sobre la construcción de la diferencia de raza, etnicidad, inmigración y género en el servicio doméstico², al que me referiré más adelante.

Este vínculo con el feminismo se concreta también en mi participación en el Grupo de Investigación *SEJ430. Otras. Perspectivas Feministas en Investigación Social*, dirigido por Carmen Gregorio Gil y adscrito al Instituto Universitario de Investigación de Estudios de las Mujeres y de Género, de la Universidad de Granada. A través de él he participado en diferentes investigaciones, congresos, encuentros, estancias de investigación, etc., donde lo central era el enfoque feminista en torno a una temática de interés. Enfoque feminista que ha supuesto un cuestionamiento de una forma específica de producir conocimiento: extractivista, objetiva, neutra, apostando por un conocimiento coproducido, intersubjetivo e implicado. Siendo heredera de una tradición científica positivista muy presente en trabajo social, la apuesta, de la mano de mi mentora, Carmen Gregorio Gil, por la etnografía feminista, para acercarnos a las realidades sociales, ha guiado esa deconstrucción. Destaco para este capítulo algunos aportes que la etnografía feminista puede hacer a la investigación en trabajo social y que desarrollaré a continuación en torno a dos ejes: el para qué y

2 Proyecto: “Inmigración y servicio doméstico: estudio acerca del trabajo en el sector servicio doméstico en Granada”, subvencionado por la Dirección General de Políticas Migratorias, de la Consejería de Gobernación de la Junta de Andalucía, en su convocatoria del año 2002, modalidad de Programas, en el marco del Plan Integral para la Inmigración en Andalucía (BOJA n.º 38, de 2 abril de 2002).

para quiénes de las investigaciones y el cuestionamiento de las relaciones de poder.

Preguntas que se hacen al final y deberían hacerse antes: el para qué y el para quiénes de las investigaciones

Como decía antes, mi primera experiencia de investigación etnográfica fue dentro del proyecto: “Inmigración y servicio doméstico: estudio acerca del trabajo en el sector servicio doméstico en Granada”. Fue a la luz de esta investigación, cuando varias cuestiones, relacionadas con una forma de entender la etnografía, me confrontaron con mi hacer.

En primer lugar, y no menos importante, entendí que la investigación también era algo que yo podía hacer. Formada y socializada profesionalmente como trabajadora social, la investigación era algo que hacían otros y otras, con mayor formación, nosotras «solo» interveníamos, tal como han analizado Morales-Villena (2010), Miranda Aranda (2015), Agrela-Romero y Morales Villena (2017) y Lorente Molina (2017). Por primera vez vi la investigación como parte de mi trabajo, saliendo del rol tradicionalmente asignado a las trabajadoras sociales de suministradoras de datos para investigaciones que otros/as hacían. Aún recuerdo el malestar que sentí y que era compartido con algunas de mis compañeras, cuando nuestra participación y reconocimiento en un estudio que el Instituto Andaluz de la Mujer encargó a una socióloga de la Universidad, se plasmó en una simple nota de agradecimiento, lo cual expresa, una vez más, la dicotomía existente intervención vs. investigación. Afortunadamente, cada vez nos encontramos con más trabajos que reivindican la necesidad de romper esas dualidades, reclamando la investigación para el trabajo social, tal y como hacen, entre otros, López Peláez (2009); Yáñez (2013) o Falla Ramírez (2019).

No obstante, las experiencias que despertaron el proyecto mencionado no quedaron aquí. Por el contrario, me llevaron a una segunda cuestión relacionada con la manera de llevarlo a cabo, muy unido a la forma de entender la investigación. Y aquí fueron varios los aspectos que resultaron reveladores y también, por qué no, desafiantes. Uno de ellos, mi creciente interés por la etnografía y la investigación cualitativa. Acostumbrada como

trabajadora social a la recolección de datos “objetivos”, que debía plasmar en memorias, esta investigación supuso el inicio de mi proceso de deconstrucción no solo de lo que entendía por conocimiento científico sino del paradigma positivista en el que estaba socializada, caracterizado por la búsqueda de lo “objetivo” y lo “cuantificable” de la realidad social (Gómez, Rodríguez y Alarcón 2015). Una forma de subvertirlo se reflejaba ya en los objetivos de la investigación: conocer los discursos que mujeres inmigrantes, insertas en el servicio doméstico, formulaban acerca de su realidad y los significados que subyacían a sus prácticas, y no tanto las condiciones objetivas en las que se encontraban. De esta forma, contraponíamos el interés de las entidades financiadoras de nuestras investigaciones por recopilar datos acerca de las condiciones de trabajo de este colectivo (horario, jornada, remuneración, tareas, etc.) con una inquietud por entender sus vivencias en este trabajo, deconstruyendo la propia idea de trabajo y rescatando también estrategias que mostraban la agencia de estas mujeres, a pesar de su precarización. Este interés, claro, tenía una correlación metodológica y es aquí donde llegué a la etnografía. Etnografía entendida como intersubjetiva, es decir, producida por la interacción de las subjetividades de las personas con las que trabajamos y quienes investigamos. Lo que implica una forma de hacer trabajo de campo que es «intersubjetivo y encarnado, no individual y fijo, sino social y procesual» (Tedlock 2000: 471) (traducción propia). Donde el papel de la investigadora es fundamental en esa generación de conocimiento y no se obvia u oculta. Todo esto chocaba frontalmente con lo que yo entendía como conocimiento científico. Aún recuerdo, tras la finalización de la investigación, cómo, a raíz de una propuesta de Carmen Gregorio para que presentara una comunicación en un Congreso, el primer borrador que elaboré solo contenía referencias teóricas, no había absolutamente nada del trabajo de campo, las mujeres con las que habíamos trabajado no estaban presentes. Claro, era lo que yo consideraba científico.

También entendíamos la etnografía como feminista y esto, por supuesto, se reflejaba en nuestras prácticas de investigación. Y aquí quiero retomar un artículo escrito por Carmen Gregorio Gil en el 2006, *Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: representación y relaciones de poder*, donde ella recupera las aportaciones que los feminismos han hecho a la etnografía y que conecto con las decisiones metodológicas que tomamos en ese momento. Sin ánimo de ser exhaustiva y, más bien, con la intención de conectar las

reflexiones de esta autora con este proceso de investigación en concreto, creo que una de las primeras cuestiones que nos planteamos tuvo que ver con la separación artificial sujeto-objeto. Separación que, en nuestro caso, se vio dinamitada por las relaciones de confianza y por la implicación en las historias que contaban estas mujeres. Aún recuerdo el desgarró en la voz de Nadia, una mujer rusa en torno a los cincuenta años, con estudios superiores, que había dirigido una fábrica en su país, cuando me contaba las estrategias familiares que habían puesto en marcha para no tener que abandonar Rusia, tras la caída del bloque soviético, y cómo el crudo invierno moscovita (donde lo prioritario era comer y calentarse, al mismo nivel) la trajo finalmente a España, como única estrategia de supervivencia de ella, su marido y sus dos hijos, que quedaron allá. O cuando me contaba su implicación emocional con el bebé de la primera casa en la que trabajó de interna, donde estuvo dos años, al que quería como si fuera suyo y del que se tuvo que separar cuando la despidieron. O su miedo cerval a salir a la calle durante su primer año en España, por su situación de irregularidad y por su desconocimiento del idioma. Estos relatos y otros similares o disímiles, por ejemplo, donde narraban cómo habían tejido redes de amistad y solidaridad con otras mujeres en su misma situación, nos conmovían. De esta forma desafiábamos el paradigma de la no implicación en el campo, que Gregorio Gil (2006) trae a partir de una cita de Nancy Scheper-Hughes (1983), utilizando «la metáfora del antropólogo como “muñeco de nieve”, observando de modo penetrante pero invisible en su acción y helado en sus afectos y pasiones» (Gregorio Gil 2006: 31). Frente a esto, nuestra propuesta sería habitar nuestras etnografías (Hernández, inédito, en Gregorio Gil 2014), re-movernos, afectarnos (Gregorio Gil 2019). Reconociendo, con Spencer, que: «los y las antropólogas son afectadas por y afectan a otras personas mediante la implicación emocional; “manejan” las emociones o permiten que estas actúen como catalizadores de la comprensión» (Spencer 2010: 2) (traducción propia).

De esta forma, de la mano de Carmen Gregorio, conocimos, la otra investigadora, Margarita Huete Gallardo, y yo misma, las aportaciones de las epistemólogas feministas que nos hablaban del conocimiento situado, parcial, histórico. Como plantea Gregorio Gil (2006: 28): «el saber científico se construye en un espacio y tiempo determinado y, como consecuencia de su legitimidad para conceptualizar de forma universal la verdad y lo significativo, contribuye a justificar relaciones de poder». Era en esta forma de entender el saber científico donde la otra persona que participaba en el

trabajo de campo de esta investigación y yo no nos sentíamos cómodas. Y es que nuestra intención no estaba orientada, únicamente, al conocimiento de un determinado colectivo, sino que tenía una intencionalidad política, con el objetivo no solo de visibilizar a estas mujeres, reconociéndolas en su diversidad frente a un discurso dominante homogeneizador, aspecto que había sido ampliamente analizado por la directora de la investigación (Gregorio Gil y Franzé Mudanó 1999; Gregorio Gil 2002 y 2004), sino denunciando situaciones de explotación laboral.

Y es este proceso, donde es central cómo entendemos la investigación, apostando por una etnografía feminista, el que nos lleva a plantearnos el para qué y para quiénes son nuestras investigaciones. Recuerdo perfectamente que esta fue una de las cuestiones que más me preocuparon en ese momento, supongo que la inexperiencia también tuvo que ver. Preguntas como las siguientes: ¿para qué servía nuestra investigación?, ¿en qué medida no estábamos reproduciendo relaciones de poder que pretendíamos denunciar? (en la línea de la crítica de Stacey 1988), ¿en qué punto las mujeres inmigrantes eran agentes de su proceso y cómo se relacionaba eso con nuestra investigación? Pensaba en ello con largas reflexiones con la directora de la investigación, visibilizando no solo los elementos generadores de desigualdad que encarnábamos (mujeres blancas, europeas, con educación formal, etc.), sino cómo estos eran contextuales y móviles y qué estrategias podíamos poner en marcha para no reproducir unas relaciones de poder que venían dictadas por aspectos que nos atravesaban y de los que nos era difícil despojarnos, por no decir, imposible. Algunas de las estrategias que pusimos en práctica en esta investigación concreta fueron el respeto a lo que las personas con las que trabajábamos querían contar y qué no, apagando la grabadora en determinados momentos, a petición de alguna de las mujeres, reconduciendo la entrevista hacia temas que fueran de su interés y que nosotras no tuviéramos tan presentes, o dándoles tiempo para el silencio y, por qué no, para el llanto. También optamos por conectarnos con distintas ONG que, en ese momento, estaban pactando un «acuerdo de mínimos» sobre las condiciones laborales de las mujeres en el servicio doméstico. Esta conexión fue posible, entre otras cuestiones, porque formaban parte de nuestra investigación, es decir, habíamos entrevistado a algunas de sus trabajadoras, en tanto que gestoras de las bolsas de empleo mediante las cuales se regulaba este trabajo. Es a raíz de ese primer contacto que proponemos nuestra participación en los debates que se estaban dando para alcanzar ese «acuerdo de mínimos». Espacios

en los que, si bien Margarita Huete y yo intentábamos adoptar un papel subsidiario, donde las protagonistas fueran las ONG, también tuvimos la ocasión de visibilizar la vulneración de derechos que habíamos conocido, así como la necesidad de incluir a las propias trabajadoras en el debate. Puntualizar aquí que, si bien, sí formaba parte de la negociación la Asociación de Trabajadoras del Hogar de Granada, en esta no participaban las mujeres migrantes que eran, precisamente, las que se solían encontrar en condiciones laborales más precarias. Con nuestra participación, entendíamos, contribuíamos no solo a denunciar las situaciones de explotación y vulnerabilidad que nos encontrábamos, sino a darles una respuesta, aunque fuera limitada. Esta colaboración, finalmente, desembocó en la elaboración de una Tabla de Salario Mínimo, donde también se hacía referencia a la jornada laboral, que se actualiza anualmente y que, a día de hoy, se elabora en el marco de la Plataforma de Trabajadoras del Hogar de Granada³. Finalmente, el pensar y el hacer, lo objetivo y lo subjetivo, se articulaban a la luz de la etnografía feminista. Con los ojos del presente pienso que esto marcó lo que ha sido mi posterior devenir como investigadora, en tanto se convirtió en un punto de partida fundamental para que mis diferentes intereses personales, disciplinares, comenzaran a encontrarse.

Relaciones de poder en el campo: cuando la investigación y la intervención social se dan la mano

Las relaciones de poder son intrínsecas en cualquier interacción humana pero se despliegan de forma diferente en función del rol que desempeñemos, de nuestros papeles sociales, que son múltiples, modificables, cambiantes y contextuales. Este debate aparece en trabajo social en torno a la necesidad de que reconozcamos que las personas son “expertas en sus propias vidas”. Y esto tanto en investigación como en intervención social, donde varios/as son los/las autores/as que vienen argumentando en contra del supuesto papel de “experto/a” que se atribuye desde las Administraciones Públicas a

3 La última actualización que he encontrado es del 2019: <https://www.granadaacoge.org/wp-content/uploads/2019/03/TABLA-SALARIAL-PTHGr-A%C3%91O-2019def.pdf>

los/las trabajadores/as sociales (Pelegrí Viaña 2004; Martín Estalayo 2007; Velasco et al. 2010; o Martínez, Cruz e Ioakimidis 2014).

Este debate, que está bastante vivo cuando nos referimos a la intervención social, no lo está tanto cuando se trata de la investigación hecha desde el trabajo social. Para ahondar en esto, me gustaría ilustrar a qué me estoy refiriendo con un ejemplo extraído de una de las últimas investigaciones de las que he formado parte, titulada: “From Love Muse to Sex Worker. The Transformation of Mexican and Puerto Rican Cantineras”⁴, y en la que nos interesaba indagar acerca de qué tipo de atención social se prestaba a mujeres víctimas de trata en la frontera Estados Unidos-México. La realización de la misma, de la que era IP la antropóloga Amalia L. Cabezas, de la Universidad de California-Riverside, nos enfrentó a varios retos, no siendo el menor de ellos el plantearnos quién está legitimado para validar intervenciones sociales (ver algunos avances en Cabezas y Alcázar-Campos 2016 y Alcázar-Campos y Cabezas 2017). Algo sobre lo que reflexionaba en este fragmento del diario de campo:

Hoy hemos tenido una entrevista, Amalia, Marlon y yo, con la responsable de una de las casas de acogida para mujeres víctimas de trata que depende de la Iglesia Evangélica. Cuando llegamos a la casa, situada en una propiedad relativamente aislada, con un gran jardín y donde no conviven más de 5 ó 6 mujeres, lo primero que nos llama la atención es la cantidad de mensajes que llaman a la resignación y la fe cristiana (el propio nombre de la institución remite a un precepto cristiano). Antes de la entrevista, al revisar el sitio web de la entidad, nos hemos encontrado con imágenes de mujeres blancas, de pelo rubio, jóvenes, cogidas de la mano y alegres, junto con el discurso del rescate. Para Amalia y para mí esto supone un reto, viniendo como venimos de trabajar con mujeres dominicanas, racializadas, viviendo en Puerto Rico, que tienen contactos, muchas veces esporádicos y de formas diversas, con el trabajo sexual. Durante toda la entrevista la responsable reproduce el discurso salvacionista propio de estas entidades, nuestra pregunta sigue siendo la misma ¿y esto a quién/es le/s sirve? (Diario de campo, 4 de mayo 2015).

En el fragmento anterior, fruto de las anotaciones de una entrevista, y que derivó posteriormente en una conversación entre los tres en el coche, cuando nos alejábamos del Centro, se pone en evidencia las dificultades que podemos tener, o, en todo caso, las que tuvimos nosotras cuando nos

4 “From Love Muse to Sex Worker. The Transformation of Mexican and Puerto Rican Cantineras”. Universidad de California-Riverside. IP: Amalia L. Cabezas (Universidad de California-Riverside). 2013–2016.

enfrentamos a la tarea de “evaluar”, “valorar”, qué tipo de atención se prestaba a estas mujeres.

Todo ello en un contexto, el norteamericano, donde revisiones recientes hablan no solo de «castigar a los pobres» (parafraseando a Wacquant 2010), sino de «criminalizarlos» (Gustafson 2011) o «disciplinarlos» (Soss, Fording y Schram 2011). Y donde: «El propósito más básico de la regulación de la pobreza no es terminar con esta; es asegurar, políticamente, la cooperación y contribuciones de poblaciones débilmente integradas» (Soss et al. 2011: 1–2) (traducción propia). En el ámbito específico de la atención a mujeres víctimas de trata, la socióloga Elizabeth Bernstein (2007), mediante el análisis de las campañas antitrata en el contexto reciente de los Estados Unidos, ve cómo se ha producido la convergencia ideológica entre ciertos grupos evangélicos y algunas feministas liberales⁵ a la hora de utilizar la estrategia del miedo al encarcelamiento como una herramienta en la lucha contra la trata de personas que es percibida como la “nueva esclavitud”. Todo esto atravesaba los discursos que reproducían las entidades con las que trabajábamos, incluida la evangélica a la que me refería antes. En este caso, la etnografía, en tanto que estrategia metodológica que se ocupa no solo de los discursos, sino de las prácticas de las personas con las que se trabaja, utilizando la observación participante, vino en nuestro auxilio, desviando nuestro interés de investigación. Así, pasamos de querer evaluar la utilidad de determinadas intervenciones a fijarnos en los discursos y prácticas sociales de las personas con las que trabajábamos (las trabajadoras de los centros y las mujeres acogidas, fundamentalmente). En estos discursos y prácticas nos interesaba identificar qué elementos se ponían en juego a la hora de hablar de la trata; qué relaciones de poder, incluyendo las de género, escondían; qué relación había entre el discurso y la vida.

Yo llegué a *Coalición Seguridad*⁶, una de las dos entidades que prestaban alojamiento a estas mujeres en la zona de frontera Estados Unidos-México

5 En su artículo Bernstein sigue la tradición estadounidense de clasificar los feminismos de la segunda ola en liberales, radicales y socialistas, a partir del trabajo de Alison Jagger (1983). Así, la tendencia liberal, basada en los trabajos de la teórica Betty Friedan se centra en denunciar la exclusión de las mujeres de la esfera pública, así como la injusta discriminación (tanto legal como de otros tipos) a la que están sujetas. Defendiendo que la igualdad legal traerá la igualdad real y con un claro carácter individualista y reformista en sus propuestas.

6 Los nombres de la entidad, de la ciudad y de todas las personas que aparecen en el capítulo han sido cambiados o suprimidos para garantizar su anonimato.

donde nos encontrábamos, a través de su directora, Clara. Tres veces en semana, durante un periodo de tres meses en el año 2015, permanecía en la asociación una media de ocho a diez horas al día. Aquí asistí a entrevistas con distintas usuarias, previa autorización de las mismas, a llamadas telefónicas de petición de ayuda, a intervenciones con mujeres acogidas o que habían pasado por el albergue, a reuniones de coordinación con diferentes entidades y propósitos, a jornadas de sensibilización, etc. Así mismo, pernocté en el albergue junto con las mujeres que se encontraban en ese momento en él y ayudé en la mudanza.

Las continuas referencias en ese contexto a “tienes que hablar con Clara si quieres saber cómo está la cuestión de la trata aquí”, me hicieron ponerme en contacto con ella. Clara facilitó mi trabajo desde el principio. Me dio acceso a toda la documentación que la entidad tenía y, básicamente, me dejó deambular por ella, acompañándola en numerosas acciones. En esos momentos Clara me presentaba como “una investigadora española que está acá y me está acompañando”, sintiendo que funcionaba como un «marcador de distinción» (Bourdieu 1998). Durante el tiempo que permanecí en la organización fuimos forjando una relación de confianza, aunque el objetivo de investigar siempre estaba entre las dos, lo que hacía que Clara me quisiera mostrar su modelo para que “viera lo bien que trabajaban allí”. Yo, por mi parte, cuestionaba algunos aspectos, tales como la informalidad del Albergue, provocando debates muy interesantes en los que cada una éramos herederas de nuestra “cultura profesional” previa. La mía, forjada en el Sistema de Atención Pública a Mujeres Víctimas de Violencia de Género en España, cuestionaba, entre otras cuestiones, la improvisación de las decisiones que se iban tomando. Aún recuerdo mi estupor cuando, de un día para el otro, Clara me dijo que se iba a mudar el albergue de sitio, que lo único que había que hacer era ir a limpiar la nueva casa y organizar el traslado de los enseres y las mujeres residentes. Socializada, como digo, en el sistema de bienestar español, para mí era inconcebible que no fuera necesaria una autorización, previa inspección del lugar, por parte de institución pública alguna. Contar con un aval institucional era sinónimo de confianza, de fiabilidad, de rigurosidad, lo contrario de lo que se me proponía. Así mismo, la amplia presencia de entidades religiosas, que financiaban en un elevado porcentaje el albergue, y la forma en la que esta presencia atravesaba la dinámica del centro, era una cuestión

que me resultaba difícil de asimilar y un ejemplo más de la desregulación imperante en ese contexto. Intentaré mostrar esta influencia a través de un fragmento del diario de campo:

Durante la mudanza, Esther, una de las mujeres acogidas, muestra una actitud ociosa y está todo el rato hablando con los operarios, dando también indicaciones acerca de dónde van las cosas, en una clara competencia con Clara. Más tarde, cuando hablo con ella me dice: “Me hicieron reír esos muchachos, me gusta la gente que me hace reír, no así, sería”. Esta actitud de Esther desata la furia de Linda [la responsable de la iglesia que financia el albergue] al ver que la primera le da su teléfono a uno de los chicos de la mudanza.

Clara me dice: “She [Linda] was angry, furious. [Linda] vio cómo Esther le daba su número de teléfono a uno de los muchachos, yo también lo vi, pero me hice como que no. Entonces, ella [Linda] ha venido y me ha dicho: Vi como Esther le daba su número de teléfono a uno de los muchachos, ¿tú lo habías visto? Y le dije que sí, ¡cómo le voy a mentir! Entonces me ha dicho que ha hablado con el jefe y le ha dicho: Como no bote inmediatamente el número de teléfono voy a presentar una queja formal y él le ha dicho que no se preocupe, que así se hará. Ella [Esther] no es consciente del daño que ha hecho con su conducta delante de la iglesia, ¡ellos son los que nos financian!” (Diario de campo, 2 de abril de 2015).

Aquí vemos cómo, por parte de una de las responsables de la iglesia, se ejerce un control que se extiende a lo que podríamos entender como “ámbito privado” de Esther, esto es, con quién quiere relacionarse y en los términos en los que desea hacerlo. Control que está atravesado por determinadas construcciones de género y clase. En este caso en concreto, en la indignación de Linda se filtraba su concepción acerca de cómo debe ser una buena mujer, una mujer decente, es más, una víctima de trata, algo que claramente Esther desafiaba, tal y como me explicaba Carla en un momento dado:

Esther es lo que aquí se llama *hardcore*, ha estado hasta en la cárcel [*luego me cuenta Esther que por darse a la fuga y chocar con un coche de policía*], así que tengo que ir con mucho cuidado, con mucho cuidado, más con alguien con tantos problemas mentales, que la hacen ser muy agresiva (Diario de campo, 2 de abril de 2015).

Para Clara estaba totalmente justificado que quien financiaba el albergue velara porque se mantuviera una adecuada conducta moral, dictada por esa entidad. Su cultura profesional, que se había forjado en el Sistema de Protección de Menores de América Latina y en la iniciativa privada de

carácter religioso estadounidense, legitimaba lo que yo veía como una intromisión.

De nuevo, en este momento la etnografía me llevó a matizar estas supuestas diferencias, llevándome a acercarme al contexto de manera más minuciosa, encontrándome con que ambos contextos, simplificando Estados Unidos vs. España, comparten lo que las investigadoras Débora Ávila y Marta Malo (2010) identifican como la «lógica neoliberal en lo social»⁷. Lógica atravesada por el individualismo, la desregulación, la patologización e individualización de los problemas sociales, el control de las personas con las que trabajamos, la privatización, la contención... que, quienes hemos tenido experiencia en intervención social, podemos identificar también en nuestro contexto más inmediato, aunque a lo mejor de una forma menos burda. Lógica que puede ser desvelada y denunciada si entendemos la etnografía como una estrategia de resistencia que nos posibilita visibilizar, tal y como plantea Scheper-Hughes (1997), las injusticias que observamos en el trabajo de campo.

Así mismo, en esta investigación percibí de forma muy clara mis privilegios como investigadora y la relación de poder con las “sujetos” de mi investigación (Stacey 1988). En este caso, eso se hizo mucho más patente puesto que esas relaciones de poder irradiaban no solo desde mí, sino desde la institución en la que se ubicaba mi investigación. Institución que tenía un peso directo en la vida de las mujeres. Decisiones sobre quién se quedaba en el albergue, por cuánto tiempo, qué legitimidad tenía su relato o no, es decir, si calificaban como víctimas de trata, eran tomadas por Clara y el resto de trabajadoras mientras yo estaba delante. En esas situaciones la cuestión ética acerca de hablar o no, intervenir o no, se hacía muy presente. También, la búsqueda constante de mi aprobación “como académica” de las personas que formaban parte de la institución me obligó a posicionarme. En este contexto, mirar mi investigación desde la etnografía feminista me liberó, por un lado, al entender que era legítimo ocupar un espacio en el campo, posicionarme, pero, por otro, me cargó con la responsabilidad de hacerlo. La manera en la que lo resolví fue aplicando a mi trabajo los criterios que aplico a mis relaciones personales: no dañar, cuidar, ser honesta, no se me ocurrió otra manera mejor de hacerlo.

7 Un análisis de la influencia del modelo neoliberal y del actual contexto económico de crisis en las políticas públicas de infancia en España lo podemos encontrar en Picornell-Lucas (2015).

Otro de los aspectos, a mi juicio, relevantes de esta investigación sería, como apuntaba brevemente antes, el cambio de foco de la misma. Aquí me parece especialmente significativa la contribución que la etnografía feminista puede hacer al trabajo social ya que nos lleva a transitar de la evaluación de intervenciones, que no digo que no sea necesario pero que, en ocasiones puede revelarse como insuficiente, al interés por prácticas y significados de la cotidianidad de la intervención social, analizando en qué medida estas prácticas y estos significados reifican o modifican las relaciones de poder. Y todo ello observando, conviviendo, compartiendo, no solo con las personas “usuarias”, como las llamamos en trabajo social, sino con quienes intervienen con ellas. Este último punto me parece central y creo que debería ser merecedor de una mayor atención nuestra como investigadoras. Y esto porque, en tanto en cuanto no seamos capaces de identificar hasta qué punto prácticas y discursos construyen la realidad, crean la categoría de víctima, legitiman los relatos de las personas con las que trabajamos, en definitiva, orientan nuestra intervención social, no podremos recuperar el rol del trabajo social como disciplina que promueve la transformación social. De esta forma, entronco también con una tradición que entiende el trabajo social más allá de su carácter reformista para reivindicar una visión del mismo orientado hacia la justicia social y al cambio social “desde abajo”⁸.

Para hacer este giro en la investigación, desde mi punto de vista, las aportaciones de la etnografía feminista fueron centrales. Por un lado, como decía, contribuyendo a rescatar y legitimar saberes otros, donde se reivindica la figura de la investigadora como imperfecta y parcial:

no podemos liberarnos del yo cultural que llevamos con nosotros al campo, de la misma forma que no podemos dejar de reconocer como propios los ojos, la piel y los oídos a través de los cuales asimilamos nuestras percepciones intuitivas del medio, nuevo y extraño, en el que hemos entrado (Scheper-Hughes 1997: 38).

Por otro lado, al poner sobre la mesa la centralidad de analizar y ser conscientes de las relaciones de poder que creamos con las personas con quienes investigamos y también con las que intervenimos. Así como, en qué medida nuestras concepciones de género, en articulación con otros elementos generadores de desigualdad, en diálogo con las que portan las personas

8 Lo que Sergio García García y César Rendueles Menéndez de Llano (2017) llaman un nuevo Trabajo Social Crítico.

con las que trabajamos, construyen esa realidad social que investigamos. Aquí vuelven a la palestra elementos como la artificial separación sujeto-objeto, la legitimación de la producción de conocimientos otros (sentidos, vividos, resilientes, sufrientes), el cuestionamiento del paradigma positivista, o la necesidad de que nuestros conocimientos sean coproducidos y tengan una intencionalidad política, de transformación social, por citar algunas cuestiones que vienen debatiéndose desde la etnografía feminista (Gregorio Gil 2006).

Todo ello me lleva a afirmar que, cada vez más, en sociedades individualistas, neoliberales, racistas, machistas, es mucho lo que podemos ganar como investigadoras sociales y también mucho lo que podemos contribuir desde nuestras investigaciones, si nos nutrimos de la relectura que desde los feminismos se hace de la etnografía.

Conclusiones: la etnografía feminista como articuladora del trabajo social y la antropología

Tal y como otra compañera y yo afirmábamos hace unos años:

(la etnografía) permite entender la perspectiva de los sujetos que se convierten en nuestros interlocutores a partir de sus discursos y prácticas. Está estrechamente relacionada, por tanto, con la manera en la que la gente otorga sentido a su vida. Estas características del método etnográfico son especialmente útiles y necesarias a la hora de realizar investigaciones en trabajo social pues esta disciplina, “por sus procesos metodológicos, se vincula directamente con la sociedad y sus problemas, con la gente y sus vidas (Gómez, Rodríguez y Alarcón 2005: 361)” (Alcázar-Campos y Espinosa-Spínola 2014: 335).

En este capítulo de libro he reflexionado sobre lo que yo leo como un diálogo de saberes entre el trabajo social y la antropología, teniendo como eje común las críticas feministas a ambos y ejemplificado con dos investigaciones. Así, realizar este ejercicio de escritura y evocación me ha llevado a pensar acerca de, quizás sin ser tan consciente de su relevancia como ahora, lo presente que estuvo la etnografía feminista en mis inicios. Contribuyendo a modificar mi mirada, abriendo mis horizontes de comprensión y rescatando una complejidad, multiplicidad y singularidad que me ha

venido acompañando, dejan de ser usuarias. Situándome en este momento desde el ámbito de conocimiento del trabajo social y con la intención de desdibujar fronteras disciplinares, he recuperado estas investigaciones, hechas desde la etnografía feminista como estrategia de investigación, para embarcarme en una reflexión crítica que abarca desde la generación y el mantenimiento de las relaciones de poder en el proceso de investigación, hasta el cuestionamiento de la dicotomía sujeto-objeto y la reivindicación de la generación de un conocimiento comprometido, donde el para qué y para quiénes son nuestras investigaciones se vuelva central. Así mismo, reivindico la utilidad de esta estrategia de investigación para acercarme a la realidad de las personas con las que vengo trabajando, que parta de sus propias experiencias y que, en consecuencia, recoja sus sentires y les sea de utilidad. Aspectos centrales, a mi modo de ver, en una investigación comprometida con la transformación social, y también en la intervención social. De esta forma, descentraríamos la mirada de la eficacia de las intervenciones sociales hacia la utilidad de las mismas, entendida desde las vivencias de las personas con las que trabajamos. Incorporando, por último, un sentido crítico que, en nuestras sociedades individualistas y neoliberales, echamos en falta en el trabajo social. De especial relevancia me parece esta última cuestión. Aquí, defendiendo, la etnografía feminista, en tanto que nos permite adentrarnos en los intersticios del sistema, acompañando a las personas en su cotidianeidad, posibilita la realización de una investigación ética y moralmente responsable a la que se refiere Nancy Scheper-Hughes (1997).

No obstante, en este punto no quiero ser ingenua: los requerimientos que tiene la investigación cualitativa, más prolongada en el tiempo y menos abarcadora en sus conclusiones, en ocasiones chocan no solo con la disponibilidad presupuestaria y el dinero destinado a investigación, sino también con los objetivos que las entidades financiadoras de los proyectos persiguen. También lo hacen paradigmas que se posicionan desde la crítica social. Esto no es cuestión baladí en el momento actual, atravesado por las privatizaciones en los servicios y los recortes en la investigación, no obstante, creo que es nuestra responsabilidad como investigadoras apostar por una investigación o por otra. La mía es, o me gustaría que fuera, una investigación militante (Scheper-Hughes 1995) y feminista (Gregorio Gil 2019).

Bibliografía

- Agrela-Romero, Belén y Amalia Morales-Villena. 2017. «Knowledge Hierarchy of Social Work and Gender Studies in Spain». *Affilia – Journal of Women and Social Work* 32(3): 276–291.
- Alcázar-Campos, Ana. 2014. «Miradas feministas y/o de género al Trabajo Social, un análisis crítico». *Portularia* 14(1): 27–34.
- Alcázar-Campos, Ana. 2013. «Social Work With Female Victims of Gender Violence Analysis of an Experience in Southern Spain From a Feminist Perspective». *Affilia. Journal of Women and Social Work* 28(4): 366–378.
- Alcázar-Campos, Ana y Amalia L. Cabezas. 2017. «El paradigma discursivo en torno a la “víctima” de trata. Intervención social con mujeres dominicanas en Puerto Rico». *Disparidades. Revista de Antropología* 72(1): 85–102.
- Alcázar-Campos, Ana y María Espinosa-Spínola. 2014. «¿Es la intervención social inherentemente feminista?: un viejo debate revisitado desde nuevas perspectivas», en Enrique Pastor Seller et al. (eds.) *El trabajo social ante el reto de la crisis y la educación superior*: 527–534. Murcia: Universidad de Murcia.
- Ávila, Débora y Marta Malo. 2010. «Manos invisibles. De la lógica neoliberal de lo social». *Trabajo Social Hoy* 59:137–171.
- Ballesteros-Izquierdo, Alberto y Francisco Idareta-Goldaracena. 2013. «Ética, paternalismo y burocracia en Trabajo Social». *Portularia* 13(1): 27–35.
- Bernstein, Elizabeth. 2007. «The Sexual Politics of the “New Abolitionism”». *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 18(3):128–151.
- Bourdieu, Pierre. 1998. *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- Cabezas, Amalia L. y Ana Alcázar-Campos. 2016. «Trafficking Discourses of Dominican Women in Puerto Rico». *Social and Economic Studies (SES)* 65(4): 33–57.
- Falla Ramírez, Uva. 2019. «Investigación social e intervención profesional: categorías centrales en la praxis del trabajo social». *Tabula Rasa* 31: 271–288.

- García García, Sergio y César Rendueles Menéndez de Llano. 2017. «Hacia un nuevo Trabajo Social crítico: el gobierno de lo social en la era neo-liberal». *Cuadernos De Trabajo Social* 30(2): 243–260.
- Gómez Sánchez, Irey, Luís Rodríguez Gutiérrez y Luís Alarcón. 2005. «Método Etnográfico y Trabajo Social: Algunos aportes para las áreas de investigación e intervención social». *Fermentum. Revista Venezolana de Sociología y Antropología* 15 (44): 353–366.
- Gregorio Gil, Carmen. 2019. «Explorar posibilidades y potencialidades de una etnografía feminista». *Disparidades* 74(1): e002a.
- Gregorio Gil, Carmen. 2014. «Traspassando las fronteras dentro-fuera: Reflexiones desde una etnografía feminista». *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana* 9(3): 297–322.
- Gregorio Gil, Carmen. 2006. «Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: representación y relaciones de poder». *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana* 1(1): 22–39.
- Gregorio Gil, Carmen. 2004. «Entre la inclusión y la exclusión de la ciudadanía: Procreadoras, madres y personas». *Asparkia: Investigació feminista* 15 (Ejemplar dedicado a: Migraciones): 11–26
- Gregorio Gil, Carmen. 2002. «Introducción: género, globalización y multiculturalismo», en Carmen Gregorio Gil y Belén Agrela Romero (eds.), *Mujeres de un solo mundo: globalización y multiculturalismo*: 11–34. Granada: Universidad de Granada.
- Gregorio Gil, Carmen y Adela Franzé Mudanó. 1999. «Intervención social con población inmigrante: esos “otros” culturales». *Psychosocial Intervention* 8(2): 163–176.
- Gustafson, Kaaryn S. 2011. *Cheating Welfare. Public Assistance and the Criminalization of Poverty*. New York: New York University Press.
- Haraway, Donna. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Jaggar, Allison. 1983. *Feminist Politics and Human Nature*. Washington DC: Rowman & Littlefield
- López Peláez, Antonio. 2009. «Prospectiva y cambio social: ¿cómo orientar las políticas de I+D en las sociedades tecnológicas avanzadas?». *Arbor: Ciencia, pensamiento y cultura* 738: 825–836.
- Lorente Molina, Belén. 2017. «Epistemic diversities and feminization in the construction of Science of Social work», en Antonio López Peláez y Ester Raya Díez (eds) *Social Work Research and Practice. Contributing*

- to a Science of Social Work: 87–112. Pamplona: Thompson Reuters y Aranzadi.
- Martín Estalayo, Maribel. 2016. «Burocracia e identidad del profesional del Trabajo Social», en Domingo Carbonero Muñoz, Ester Raya Díez, Neus Caparrós Civera y Chabier Gimeno Monterde (eds.) *Respuestas transdisciplinares en una sociedad global: aportaciones desde el Trabajo Social*: 1–19. La Rioja: Ed. Universidad de La Rioja.
- Martín Estalayo, Maribel. 2007. «Razones para ser y hacer con los otros en nuestra sociedad posmoderna». *Cuadernos de Trabajo Social* 20: 157–166.
- Miranda Aranda, Miguel. 2015. «Historia del Trabajo Social. Para construir una identidad profesional aceptada». *Revista Tendencias & Retos* 20(1): 21–34.
- Montagud-Mayor, Xavier. 2016. «Las consecuencias de la burocratización en las organizaciones de servicios sociales». *Comunitania: Revista internacional de trabajo social y ciencias sociales* 11: 69–89.
- Morales-Villena, Amalia. 2010. *Género, Mujeres, Trabajo social y sección Femenina. Historia de una Profesión Feminizada y con vocación Feminista*. Granada: Universidad de Granada.
- Pelegrí Viaña, Xavier. 2004. «El poder en el Trabajo Social: Una aproximación desde Foucault». *Cuadernos de Trabajo Social* 17: 21–43.
- Scheper-Hughes, Nancy. 1983. «The problem of Bias in Androcentric and Feminist Anthropology». *Women's Studies* 10: 109–116.
- Scheper-Hughes, Nancy. 1995. «The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology». *Current Anthropology* 36 (3): 409–440.
- Scheper-Hughes, Nancy. 1997. *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Madrid: Ariel.
- Soss, Joe, Richard C. Fording y Sanford F. Schram. 2011. *Disciplining the Poor. Neoliberal Paternalism and the Persistent Power of Race*. Chicago: University of Chicago Press.
- Spencer, Dimitra. 2010. «Introduction. Emotional Labour and Relational Observation in Anthropological Fieldwork», en Dimitra Spencer y James Davies (eds.) *Anthropological Fieldwork: A Relational Process*: 1–47. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing – Newcastle.
- Stacey, Judith. 1988. «Can There Be a Feminist Ethnography?». *Women's Studies International Forum* 11(1): 21–27.

- Tedlock, Barbara. 2000. «Ethnography and Ethnographic Representation», en Norman K. Denzin e Yvonna S. Lincoln (eds.) *Handbook of Qualitative Research*: 455–472. Londres: Sage.
- Valenzuela-Vela, Lorena y Ana Alcázar-Campos. 2020. «Gendered Carceral Logics in Social Work: The Blurred Boundaries in Gender Equality Policies for Imprisoned and Battered Women in Spain». *Afillia. Journal of Women and Social Work* 35(1): 73–88.
- Velasco Maíllo, Honorio, Ángel Díaz de Rada, Francisco Cruces Villalobos, Roberto Fernández Suárez, Celeste Jiménez de Madariaga y Raúl Sánchez Molina. 2010. *La sonrisa de la Institución. Confianza y riesgo en los sistemas expertos*. Madrid: Editorial Centro de Estudios Ramón Areces.
- Wacquant, Lloyd. 2010. *Castigar a los pobres. El gobierno neoliberal de la inseguridad social*. Barcelona: Gedisa.
- Yáñez, Víctor. 2013. «Revisitación epistémica a la constitución del estatuto disciplinar del trabajo social: mediaciones de sentido entre el pensamiento reflexivo y la acción creadora». *Eleuthera* 8: 232–252.

Arrate Gutiérrez Gómez

Dis-othering y reflexividad relacional: integrando conflictos y miedos identitarios, éticos y políticos en la etnografía

Dis-othering starts with the recognition of acts and processes of othering, with the revelation of the undercurrents that feed, justify, enable and maintain acts and processes of othering.

Dis-othering could imply any effort to resist the internalization of those constructs that are said to make one that other. The tendency is to see oneself through the prism of the oppressor, the psyche of the othered forces that being to accept an existence within that marginal and liminal space.

(...)

Dis-othering is a refusal to accept the comfort of societal status quo in relation to misogyny, patriarchy, racism, classism and genderism. Dis-othering will have to mean speaking up, pointing out, calling out inequities, as much as proposing alternative ways of being in and perceiving a world of justice and justness.

Soh BejengNdikung, Bonaventure (2018), Dis-othering as method in GEOGRAPHIES OF IMAGINATION. Savvyy Contemporary - The Laboratory of Form-Ideas. (20 de Septiembre 2018, Berlin)

A mi modo de ver, desde una etnografía feminista, antirracista y crítica es obligado reconocer el poder, la explotación y la “creación de Otreidad” (“Othering”) durante la práctica de investigación. Partir de una praxis feminista en la realización de mi investigación titulada “Violencia Performativa contra las Agresiones Machistas en Euskal Herria” (2017)¹, me

1 Trabajo de fin de máster de programa GEMMA: Máster Erasmus Mundus en estudios de género y de la mujer, dirigido por Carmen Gregorio Gil y Susanne Clisby (University of Hull) presentado en la Universidad de Granada en Septiembre de 2017.

requirió tomar responsabilidad personal y política sobre el acercamiento epistemológico que vertebraría mi etnografía, lo que no me resultó sencillo. Me costó escribir sobre ello, viviéndolo de forma encarnada, por lo que ante la oportunidad de volver a escribir sobre mi trabajo me ha resultado interesante repensar mi proceso de investigación a partir de la propuesta de Soh Bejeng Ndikung (2018) “Dis-othering as method” (no crear otredad) y lo que llamo “reflexividad relacional”, herramientas complementarias que me ayudaron a entender, gestionar e incorporar los conflictos que iban surgiendo y requerían evitar sostener el trabajo de investigación sobre relaciones de poder y explotación.

Fueron dos los conflictos éticos y políticos de mi proceso metodológico: por una parte, mi temor sobre mi posición situada específica dentro del marco político y movimiento feminista vascos, junto con la sensibilidad del tema y, por otra, la cercanía cultural y social de las activistas con el mundo académico y mi cotidianidad. El primero se expresaba en el momento del proyecto etnográfico como la incomodidad y miedo a mi falta de legitimidad para investigar sobre las manifestaciones bajo el lema “El Miedo va a Cambiar de Bando”; temor que ahora interpreto como mi complicada relación con mi identidad como “mujer vasca”. En segundo lugar, era muy consciente de la responsabilidad ética y política de las consecuencias de la producción de conocimiento en la academia. Las representaciones y discursos que creamos no ocurren en el vacío y pueden herir, a nivel individual, y pueden afectar a colectivos o movimientos al formar parte de discursos dominantes. Las activistas con las que estuve en contacto, debido a nuestra relativa “cercanía” a nivel estructural social y cultural, representaban a nivel personal para mí el cuidado que debía tener con las consecuencias de mi trabajo. Eran un recordatorio del peligro que supondría disociarme de la responsabilidad de los discursos y análisis que asociara con las manifestaciones que tenía como objeto y el movimiento feminista vasco en general.

Las manifestaciones que tenía como objeto de estudio eran en ocasiones consideradas controversiales debido al uso de una *performance* que hacía uso de símbolos como el pasamontañas y lemas combativos, que causaron críticas desde diferentes sectores. Algunas críticas provenían desde un sector del movimiento feminista mismo, criticando apropiación de la violencia, aunque esta fuera en forma de *performance*; otras críticas, venían por un sector que consideraba inapropiado hacer uso de símbolos como el pasamontañas por su cercanía a símbolos que recuerdan al Movimiento

Nacionalista de Liberación Vasco (MLNV) o lucha armada, especialmente ya que se dieron en los años posteriores al alto al fuego de ETA.

El contexto político e histórico en el que las manifestaciones se encuentran es complejo y para mí era de gran importancia poder gestionar un diálogo intersubjetivo que permitiera evitar caer en discursos dominantes reduccionistas sobre el uso de violencia (performativa) por parte del movimiento feminista vasco y el movimiento desde el que surgió.

En mi acercamiento a las manifestaciones que fueron convocadas bajo el lema “El miedo va a cambiar de bando”, como parte de mi trabajo de campo operé desde el *dis-othering* evitando hacerlo desde mi *yo* -investigadora- que construye a las otras a partir de un discurso dominante. Este ejercicio de tratar de no crear categorías universales y homogéneas desde mi posición subjetiva fue posible gracias a la reflexividad, herramienta propuesta por la antropología feminista que “plantea la disolución entre sujeto -conocedor- y objeto -de conocimiento-, entre el yo y el otro para tomar un camino dialógico e intersubjetivo desde posiciones políticas situadas” (Gregorio Gil 2006: 30), proceso que también implica identificar cómo abordamos “lo otro/ la otra”.

Las relaciones de poder y la construcción de alteridad hace parte del “proceso de dar cuenta de la diversidad, de “lo otro” a partir del nosotros mismos” (Gregorio Gil 2006: 25) que subyace a la etnografía. Soh Bejeng Ndikung (2018) nos invita a reflexionar sobre los procesos de crear alteridad en lo cotidiano y enfatiza que la profundamente internalizada práctica de crear otredad requiere del ejercicio consciente de dismantelar los procesos de alteridad, es decir, “deconstruir la alteridad comienza con el reconocimiento de los actos y procesos de crear otredad, con la revelación de las dinámicas que alimentan, justifican, posibilitan y mantienen los mismos” (Soh Bejeng Ndikung 2018). De alguna forma, es una llamada a la “disposición al extrañamiento” que nos proponen Carmen Gregorio Gil y Adela Franzé (2006: 87), llevándonos a cuestionar los criterios implícitos de normalidad o naturalidad que anidan en toda sociedad o contexto para convertirlos en categorías revisables y objetos de indagación, o en palabras de Soh Bejeng Ndikung (2018), “el esfuerzo de resistir la internalización

2 Traducción propia de cita original: “Dis-othering starts with the recognition of acts and processes of othering, with the revelation of the undercurrents that feed, justify, enable and maintain acts and processes of othering” (Soh Bejeng Ndikung, 2018).

de aquellos constructos que supuestamente constituyen a esa “otra”³. La etnografía, como herramienta de construcción y conocimiento, tiene el potencial de alimentar, justificar, permitir e incluso mantener en el tiempo esa otredad, a no ser que incluyamos procesos reflexivos, como nos invita la academia feminista o de-colonial, entre otras.

La reflexividad es a mi modo de ver uno de los elementos más distintivos de las etnografías feministas o críticas, lo que nos invita al ejercicio sistemático de indagar y hacer transparente la subjetividad desde la que parto, exploro y narro como investigadora, desde la deconstrucción de la otredad que mencionaba. Este constante cuestionamiento y reflexión nos permite entender de forma más profunda y compleja la realidad que estudiamos y nuestra relación con ella (Gregorio 2019). No solo eso, sino que la “auto-reflexividad” tal y como la entienden Davids y Willemse (2014: 3, citado en Gregorio 2019: 5), va más allá de la reflexión con una misma y da lugar a explorar y poner en práctica relaciones menos explotadoras a la hora de investigar. En mi propia exploración, como indican Davids y Willemse (2014, citado en Gregorio 2019), pude escuchar, corporizar y analizar las incomodidades que me iban surgiendo a lo largo del proceso de investigación. Casi todas las incomodidades que iban surgiendo estaban principalmente relacionadas con temores que yo tenía con y hacia las activistas y el movimiento. Es por ello por lo que siento que construí una “reflexividad relacional”, término que propongo a partir de mi experiencia de reflexividad. De esta forma, a través del elemento de relacionalidad quiero poner en relieve la relación con alguien, hacia alguien: el respeto y responsabilidad hacia las activistas y movimiento en sí, que quise que fueran pilares de las decisiones y elaboración del proyecto de fin de máster.

Tratar de entender y reflejar la compleja y delicada realidad que tenía como objeto de estudio, sin caer en categorizaciones reduccionistas y comprender la reflexividad como un proceso bi-/multidireccional, y no solo conmigo misma y mi posicionalidad, me dieron apoyos metodológicos para hacerme cargo de responsabilidades éticas y políticas hacia la representación y realidad que debatí en mi proyecto etnográfico.

3 Traducción propia de cita original: “Dis-othering could imply any effort to resist the internalization of those constructs that are said to make one that other” (Soh Bejeng Ndikung 2018).

Incorporando el diálogo crítico e intersubjetivo ante dilemas y tensiones metodológicas y éticas

Interpelada por las manifestaciones bajo el lema “El miedo va a cambiar de Bando”, dónde y cómo surgieron, su propuesta performativa y las reacciones que estaban provocando me llevaron por la senda de la etnografía. Sin estar formada en esta metodología, cuando participé en las clases de la profesora Gregorio Gil en el Máster GEMMA entendí que desde una etnografía reflexiva podría captar el “mundo social como espacio de puntos de vista, representaciones múltiples y complejas, a menudo contradictorias a través de las que los agentes sociales se acomodan y reacomodan a los contextos específicos y definen constantemente su situación y sus marcos de acción” (Gregorio Gil y Franzé 2006: 79–80). Por ello y conducida por mi tutora me propuse conocer y mostrar las diferentes subjetividades que forman y rodean lo que denominé violencia performativa en las manifestaciones convocadas bajo el lema “El Miedo va a cambiar de Bando”, sus motivaciones y potenciales políticos dentro del contexto de Euskal Herria y el Movimiento Liberación Nacionalista Vasco (MLNV). Mi etnografía estuvo guiada por el diálogo que establecí con los grupos feministas que habían participado en la organización de las manifestaciones, así como con compañeras del Máster y el contenido de diferentes artículos y blogs de colectivos del Movimiento Feminista Vasco.

Me costó alrededor de cuatro meses aceptar las tensiones y contradicciones que me producía mi propio posicionamiento teórico y emocional de la estrategia performativa de las manifestaciones de “El Miedo va a cambiar de Bando”. Algo removió mis emociones al participar en un par de manifestaciones en el verano de 2016 y una intuición dio paso a mi exploración para descubrir la magnitud que estaba tomando el fenómeno “El Miedo va a cambiar de Bando” en Euskal Herria. A medida que más investigaba, leía y reflexionaba, iba afirmando el poder y solidez del discurso político de la propuesta de las manifestaciones y *performances* que incorporan capuchas y eslóganes combativos. Ello contribuía a que se me hiciese más y más complicado consolidar mi propia opinión, ya que cuanto más conocía, más conflicto me producía mi planteamiento inicial. Al darme cuenta de que precisamente era en esta complejidad, en esa maraña de emociones y subjetividades donde yacía el poder transformador e interés de lo que estaba intentando estudiar, fue cuando ese nudo que arrastré

durante meses se liberó. Aceptar y comenzar un ejercicio de reflexividad con mis temores, dudas y contradicciones fue la llave a un proceso crítico y multidireccional que traté de transmitir en mi trabajo de fin de máster. Es difícil trazar una narrativa lineal y ordenada del desarrollo de los acercamientos a medida que me sumergía en lecturas, conversaciones y reflexividad. En un planteamiento inicial, debido a mi experiencia en algunas de estas manifestaciones como mujer vasca *maketa*⁴, me interesaba indagar la relación entre las formas en las que el Movimiento Feminista Vasco podía estar influenciado por una historia nacionalista portadora de formas generizadas de emplear el espacio político.

Al comenzar a articular el objeto del proyecto, me preguntaba si las formas de representación combativa y que evocan ideas de violencia podían considerarse estrategias efectivas para el movimiento feminista⁵ en un contexto y espacio sociopolítico nacionalista en el que la masculinidad o lo masculino se tienden a privilegiar en su relación con la historia nacionalista y los movimientos de liberación nacional (Peterson 1999).

Dicho en otras palabras, me preguntaba si había un “imperativo performativo” que los grupos feministas estuviesen siguiendo con el objetivo de acercarse a un ‘ideal’ que dicta qué formas de protestar son inteligibles en el contexto sociopolítico del MLNV. Querer acercarse o aspirar a un ideal (el cual está definido por tradiciones masculinistas y androcéntricas), deja en evidencia la existencia de normas que regulan lo que es inteligible. Por lo tanto, me interesaba explorar la naturaleza generizada, concretamente masculinizada, de esas normas regulativas de lo que aparece en el espacio público del MLNV, teniendo en mente las palabras de Judith Butler (2009):

“cuando actuamos, y actuamos políticamente, lo hacemos dentro de un conjunto de normas que están actuando sobre nosotras, y en formas de las que no siempre somos conscientes o sabedoras” (2009: xi).

4 Me identifico como *maketa* de forma similar a la que en Cataluña se apropian de la identidad *charnega*, la cual visibiliza la heterogeneidad de la identidad catalana, y en concreto de una historia de emigración que también ha podido ser empleado como forma de discriminación. No me identifico como *maketa* como lo utilizaban las generaciones anteriores estrictamente para hacer referencia a no hablar euskera, sino como referencia a que parte de mi familia emigró desde España al País Vasco en los años de la industrialización.

5 Efectivas en relación con su eficacia, es decir, que sea inteligible y cumpla su objetivo.

En esta línea, me planteaba si, citando las palabras de Sarah Ahmed (2004), “la norma es regulativa, y está apoyada por un ideal que asocia conducta [política]⁶ con otras formas de conducta” (149). Es decir, si entendemos que las normas de género están directamente relacionadas con esas normas de conducta (política especialmente), hacer uso de violencia performativa que evoca el conflicto armado del MLNV puede contribuir a la validación de una única forma de aparición en el espacio público: aquella producida por ideas generizadas del nacionalismo vasco.

Sin embargo, mientras trabajaba en esta dirección, esta primera indagación me inquietaba. Aunque se suponía que debía sentir que desde un punto de vista de “producción” había dado pasos en mi trabajo de investigación, no me sentía tranquila. La incomodidad volvía una y otra vez, pero en esta ocasión no era conmigo misma, sino en relación con las diferentes compañeras con quienes participaba en las manifestaciones. Solo encontraba una voz, la mía, que no representaba la complejidad, historicidad y motivaciones políticas del movimiento “El Miedo va a cambiar de Bando”. Para hacer frente a ellos me acerqué desde un proceso intersubjetivo y dialéctico a las activistas que organizaban las manifestaciones.

Por otro lado, mientras trabajaba en la construcción del objeto de estudio, iba trazando una cronología de manifestaciones locales que de forma espontánea se habían acogido al lema de la pionera manifestación nocturna “El Miedo va a Cambiar de Bando” en Iruña en 2014⁷.

6 La cita original en vez de hacer referencia a la conducta política, hace referencia a la conducta sexual. Por lo que la cita original es la siguiente: “la norma es regulativa, y está apoyada por un ideal que asocia conducta sexual con otras formas de conducta” (Ahmed, 2004: 149).

7 La primera ‘manifestación nocturna’ que hizo uso de la violencia performativa que propone el miedo va a cambiar de bando fue el 4 de Julio del 2014 en Iruña. Junto con las habituales pancartas en contra de las agresiones machistas distribuidas por las calles de la ciudad, la creación de un protocolo de prevención, talleres de autodefensa feminista y un teléfono al que víctimas de agresiones podían acudir, en el año 2014 se llevaron a cabo una concentración y dos manifestaciones el día 4 de julio: una diurna y otra nocturna. Esta última se convocó por un colectivo autónomo llamado FARRUKAS y recorrió las calles de la ciudad al estilo de “reclama la noche”. Más de mil personas, la mayoría mujeres vestidas de negro, encapuchadas y con antorchas, recorrieron las calles del casco viejo bajo el lema “El miedo va a cambiar de bando” (Coordinadora Feminista, 2016) con mensajes como “Ni sumisas, ni pasivas; autónomas y guerreras”, “Polla violadora a la licuadora”, “Erasorik ez erantzunik gabe/no habrá agresión sin respuesta”,

Encontré que a medida que “El Medio va a cambiar de Bando” se organizaba en más pueblos y ciudades, los manifiestos de los diferentes grupos y movimientos feministas también crecían y con ellos, también los debates a su alrededor. Entre ellos, subrayo el artículo publicado por la activista y periodista feminista Itziar Ziga en el periódico *Gara*⁸ titulado “El feminismo Punk no ha muerto” (2015). En este, la autora tacha a las manifestaciones nocturnas prefiestas de “feminismo punk” y de comportarse como “hooligans”. La autora señala que la apropiación de las “técnicas performativas de la violencia” (Medeak 2014) es una mala interpretación de la autodefensa feminista. Ziga se pregunta:

“Te podemos pegar porque somos feministas pero tú no podrás defenderte porque somos mujeres. ¡Infame! Atrapadas en nuestras propias eternas paradojas, ¿vamos a cerrar filas para que ellas abran cabezas?” (2015)⁹.

Sectores feministas de Euskal Herria en esta línea considerarán que realizar la violencia es utilizar la “herramienta del amo” (Lorde 1984: 111)¹⁰, es decir, emplear la misma herramienta o método para responder a nuestra opresión.

“si nos tocan a una nos tocan a todas”, “Jai giroan matxirulorik ez/en ambiente festivo, machirulos no”, “babosos fuera”, entre otros.

Después de la primera experiencia, esta manifestación pre-Sanfermines se ha llevado a cabo en Iruña consecutivamente en los años 2014, 15, 16 y 17.

La iniciativa y modelo de manifestación nocturna gustó y no se limitó a esta primera experiencia. Al año siguiente (2015) manifestaciones nocturnas prefiestas siguiendo las mismas pautas fueron llevadas a cabo principalmente en otras ciudades de Euskal Herria: Bilbo y Donostia, y en los siguientes años en otras localidades, entre otros, el 14 de marzo de 2015 en Hernani (Gipuzkoa) y, el 16 de julio de 2017, en el barrio Iretargi de Barakaldo (Bizakaia), por mencionar algunas. Farrukas llamó a este fenómeno de acogerse a la propuesta performativa que nació en Iruña en 2014 “contagio de capuchas” (Farrukas, 2016) en el artículo titulado “¡Pasa la capucha, hermana! Trasciende la rabia y únete a esta marea negra, para juntas hacer tambalear el heteropatriarcado”. Farrukas señala en este artículo que este contagio se da “sin directrices ni lideresas” (2016), lo cual también reiteran desde otros colectivos y grupos como Medeak.

8 Gara – Euskal Herriko Egunkaria (*Gara* – El periódico de Euskal Herria). Gara es un periódico diario que hace periodismo político independiente.

9 Ziga, Itziar (03.09.2015) “El Feminismo Punk No Ha Muerto”. *Gara*. Recuperado de https://www.naiz.eus/eu/hemeroteca/gara/editions/2015-09-03/hemeroteca_articulos/el-feminismo-punk-no-ha-muerto

10 “Las herramientas del amo” corresponde a la famosa cita en la que Audre Lorde llamó la atención duramente por invisibilidad de las diferencias de las mujeres estadounidenses

A mí no solo me parecía interesante este debate interno entre feministas que se expresaba en las calles, artículos, blogs y conferencias, sobre todo llamaba mi atención la carga emocional que lo acompañaba. ¿Es tanta la incomodidad que nos produce la *performance* de la violencia que nos lleva a emplear como a Ziga seudoinultos (*hooligans*) y descalificaciones (fiestas *punk*) a ciertos grupos, compañeras y manifestaciones feministas? Escuchar las opiniones como la de Ziga o Maitena Monroy Romero¹¹ junto con las de grupos como Medeak y Farrukas¹² me permitieron desde una

a las académicas feministas blancas organizadoras de un congreso. Al hacer eso, Lorde señalaba que las feministas blancas planteaban la liberación feminista ignorando la diversidad de la comunidad, reproduciendo así la opresión del heteropatriarcado y sus herramientas de supervivencia: “Porque las herramientas del amo nunca desmontan la casa del amo. Quizá nos permitan obtener una victoria pasajera siguiendo sus reglas del juego, pero nunca nos valdrán para efectuar un auténtico cambio. Y esto sólo resulta amenazador para aquellas mujeres que siguen considerando que la casa del amo es su única fuente de apoyo” (Lorde, 1984: 111).

11 Monroy, Maitena (2015) “Que la vergüenza cambie de bando. Reflexiones sobre la auto-defensa feminista”, *Pikara Magazine* 23/11/2015, Accesible en: <http://www.pikaramagazine.com/2015/11/que-la-verguenza-cambie-de-bando-reflexiones-sobre-la-autodefensa-feminista/>

12 Los grupos Medeak y Farrukas fueron importantes grupos feministas de referencia tanto por su involucración en las manifestaciones “El Miedo va a cambiar de Bando” como en su actividad teorizando y convirtiendo la estrategia performativa que se apropia del miedo como una estrategia política. Medeak es un grupo transfeminista de Donostia. Desde que formaron el grupo en el 2000, han sido promotoras y son referentes del transfeminismo en Euskal Herria, el cual llegó aquí más tarde que a Estados Unidos y Europa, incluyendo Madrid o Barcelona (Epelde et al., 2015). La calle y los cuerpos son los ejes de su política y acción feminista, declinándose así por las *performances* como forma de texto político. Uno de estos textos se titula “Violencia y Transfeminismo. Una Mirada Situada” y es un capítulo del libro “*Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*” de Solá y Urko (2014) en el que exponen, por una parte su comprensión situada del transfeminismo, y su lectura de la violencia desde este postulado político y la propuesta de la reapropiación de técnicas performativas del miedo como forma de respuesta o acción política feminista.

El grupo “FARRUKAS: Feministas Autónomas Revolucionarias y Ruidosas Unidas Kontra las Agresiones Sexistas”, se identifican como “un grupo intergeneracional, heterogéneo y autónomo”. Las brutales agresiones machistas del 2013 intensificaron el movimiento feminista en Iruña, en concreto para hacer frente al contexto festivo. Y fue en el año 2014 tomando como punto de inflexión las agresiones que ocurrieron en especial en las fiestas del barrio de la Txantrea de Iruña, que no fueron las únicas, pero que tuvieron un gran eco social y comunicativo, que se empezó a desarrollar el actual grupo

distancia epistemológica identificar las tensiones y salir de mi bloqueo emocional, integrando estas emociones como nudos o tensiones analíticas.

Construcción de objeto de estudio: ejercicio de indagación, contextualización

Ir a marchas y movilizaciones puede ser una experiencia conmovedora y poderosa, pero reconozco que hubo momentos en los que asistía a las manifestaciones casi de forma rutinaria y me preguntaba si esa ausencia de emociones me hablaba también de una debilitación de las movilizaciones y resistencias colectivas. Sin embargo, el verano de 2016 participé en dos manifestaciones en protesta a agresiones machistas que ocurrieron en las fiestas locales que agitaron esas emociones que se habían quedado dormidas, y aquí se sembró la semilla que me llevaría a mi camino de la construcción del objeto de estudio.

Detecté que las organizadoras de la manifestación intentaban animarnos a tener una participación más allá que pasearnos por las carreteras cortadas con motivo de la manifestación. Las organizadoras del movimiento feminista de mi pueblo (Algorta) iban con cacerolas y silbatos, animándonos a mostrar que esto era una manifestación para mostrar y subrayar nuestro hartazgo y rabia ante las violencias machistas. A través de los silbatos y la percusión de las cacerolas, sentí que esta manifestación mostraba un grado emocional mayor que una anterior a la que había asistido pocas semanas antes, ese mismo verano. El esfuerzo de las activistas de los movimientos feministas de Algorta por involucrarnos a las participantes y la falta de respuesta, el silencio, por parte de las participantes me llevó a agudizar mi observación. Así, a lo largo del pasacalle identifiqué el lema que veía por primera vez en una pancarta: “El Miedo va a cambiar de Bando”. Ese lema, que me dejó pensativa, iba acompañado de unas cabezas encapuchadas. Esa pancarta no señalaba a qué colectivo o grupo pertenecía, hasta que reparé que ese cartel era el mensaje con el que se convocaba

de Farrukas. Así, fue la manifestación nocturna pre-Sanfermines del 2014 la primera actividad de este colectivo feminista.

la manifestación en las redes sociales. No solo invitaba a un fuerte tono reivindicativo apelando a las emociones y la rabia, sino que también aparecían tres cabezas con el rostro tapado, diría que llevaban pasamontañas.

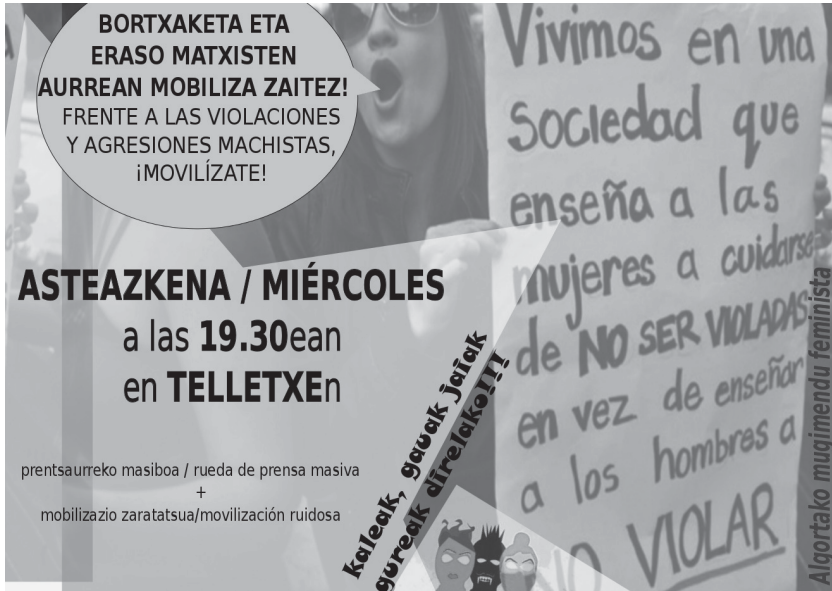


Imagen 1: Cartel de convocatoria a la manifestación contra una agresión machista en Algorta (2016) organizada por el movimiento feminista de Algorta.

Fuente: Ecuador Etxea. 27 de julio de 2016. Disponible en: <https://www.ecuadoretxea.org/frente-las-violaciones-y-agresiones/>. Fecha de acceso: 13 may. 2017.

Era la primera vez que veía el uso del pasamontañas y en aquel entonces ignoraba que venía usándose en otras manifestaciones de Euskal Herria desde 2014, junto con otros elementos tales como el derecho a ocupar el espacio público, las calles, y entornos de fiesta, como se puede apreciar en el cartel de convocatoria de la manifestación:

“FRENTE A LAS VIOLACIONES Y AGRESIONES MACHISTAS, ¡MOVILÍZATE!

Este miércoles, 27 de julio, a las 19:30 en Telletxe haremos una rueda de prensa masiva y movilización ruidosa.

Ven con cacharros que hagan ruido,

visibilicemos LA RABIA QUE SENTIMOS,

reivindiquemos LA LIBERTAD QUE NOS CORRESPONDE!

LAS CALLES, LAS NOCHES, LAS PLAZAS, LAS FIESTAS... TAMBIÉN SON NUESTRAS!!” (Haziak Talde Gazte Feminista¹³, 2016).

Esta manifestación, a diferencia de otras en las que había participado, para mí no acabó con el comunicado final leído en la plaza de Algorta, sino que me dejó reflexionando meses. Intentaba analizar qué sensaciones me provocaba el eslogan “El Miedo va a Cambiar de bando” y el uso de un lenguaje combativo. Y me preguntaba acerca de cómo nos movilizamos desde el feminismo, y el feminismo vasco en concreto. Lo que yo no sabía en aquel momento era que estos elementos que percibí en esta manifestación local no pertenecían a una iniciativa aislada. Fue a raíz de estas intuiciones y el ejercicio de indagación que comencé con el Trabajo de fin de máster lo que me llevó a explorar qué nos decía el contexto político y cultural del país vasco de esta expresión que aquel julio acogió el movimiento feminista de Algorta.

Resulta que esos elementos que me llamaron la atención en aquella ocasión no solo tuvieron resonancia para mí. Tras meses de seguir redes de colectivos y grupos feministas *online* a lo largo de Euskal Herria, con lo que incluyo tanto la Comunidad Autónoma Vasca y Navarra, tracé el origen, historia y recorrido del lema y manifestaciones “El Miedo va a cambiar de Bando”. Encontré un *continuum* en cuanto a lo que el grupo transfeminista donostiarra Medeak denomina “apropiación de las técnicas performativas de la violencia”¹⁴ (2014: 78; 2015) o lo que también denominé en mi trabajo

13 Traducción propia: “Haziak Grupo feminista joven”. La juventud se considera un eje de precariedad específico en muchos movimientos políticos de Euskal Herria, he ahí la identificación como el grupo feminista joven dentro de Algorta.

14 El origen del énfasis en el carácter ‘performativo’ de la violencia como un valor generizado tal y como lo emplea Medeak, surgió en unas jornadas organizadas por el grupo en 2009 con el objetivo de repensar las violencias machistas. En una de las charlas, Beatriz Preciado en aquel momento, Paul actualmente, propuso un paralelismo teórico y abstracto entre el ejercicio performativo, teatral de la masculinidad que se lleva a cabo en los talleres DragKing y el papel que juega la masculinidad, y su performatividad, en las violencias machistas (Medeak, 2014). Siguiendo este ejercicio, Medeak propone que hacer uso de la violencia de forma performativa por el movimiento feminista es una forma de exponer cómo el acceso a la violencia se permite o restringe debido a las normas de género (performatividad de la masculinidad y feminidad).

como “violencia performativa” (Manzi 2014; Rhodes 2001). Cada vez que hago referencia al término violencia dentro de ‘símbolos de violencia o violencia simbólica’, lo defino como “cualquier forma de atuendo o vestimenta o comportamiento que evoca violencia sin necesariamente amenazar o resultar en violencia directa” (Manzi 2014). Es decir, evoca a aspectos violentos, pero se limita a una sugerencia o insinuación.

Por lo que respecta al término *performativo* que emplean Rhodes y Medeak tienen matices diferentes. Mientras las primeras hacen referencia al adjetivo del sustantivo *performance* o del verbo *performar*, la concepción de ‘performativo’ de Medeak se basa en la teoría de la performatividad de Butler (1990), la cual sostiene que el género es performativo y que no es el efecto de una esencia interna o identidad original o primaria. Es decir, que el género se forma a través de una repetición continua de definiciones e ideales de género. La incorporación de la teoría de la performatividad de Butler en la acción feminista a través de la apropiación de las técnicas de la violencia que propusieron Medeak en el artículo mencionado anteriormente fue clave para el rumbo que tomó mi investigación.

Al uso y apropiación de técnicas de la violencia cabe añadirles la dimensión del contexto político e histórico de Euskal Herria, ya que algunos de los símbolos que se convirtieron en identificadores de las manifestaciones “El Miedo va a cambiar de Bando” hacen uso de elementos que como indica Zuriñe Rodríguez (2015) evocan los conflictos armados: la capucha, la noche, la vestimenta negra y el fuego.



Imagen 2: Manifestación nocturna 4 Julio de 2014 en Iruña

Fuente: Coordinadora Feminista. 2016. «Feministok Prest! #ErantzunFeminista». 13 de abril. Disponible en: <http://www.feministas.org/feministok-prest-erantzunfeminista.html> Fecha de acceso: 13 may. 2017.

Como se puede apreciar en las imágenes 2 y 3, el discurso expresado a través de los lemas, pósteres y pancartas, iba acompañado de vestimenta negra, cara tapada con pasamontañas o similar, antorchas y batucadas en la manifestación del 4 de julio de 2014 en Iruña.



Imagen 3: Manifestación nocturna 4 Julio de 2014 en Iruña

Fuente: Coordinadora Feminista. 2016. «Feministok Prest! #ErantzunFeminista». 13 de abril.

Disponible en: <http://www.feministas.org/feministok-prest-erantzunfeminista.html> Fecha de acceso: 13 may. 2017.

El *continuum* o “contagio de capuchas” (Farrukas 2016)¹⁵, o en otras palabras, la adhesión a esta estrategia performativa no solo se dio por parte

15 Farrukas llamó al fenómeno de acogerse a la propuesta performativa que nació en Iruña en 2014 “contagio de capuchas” (Farrukas, 2016) en el artículo titulado “¡Pasa la capucha, hermana! Trasciende la rabia y únete a esta marea negra, para juntas hacer tambalear

de movimientos locales, tales como el mencionado en Algorta. En abril de 2016 se organizó la manifestación feminista nacional “11 eraso, 12 erantzun. Vuestras Violencias Tendrán Respuesta. Feministok Prest!” (Rodríguez Lara y Etxebarrieta 2016).¹⁶ La noche y el espacio público constituyeron uno de los ejes principales de la manifestación nacional, continuando así lo trabajado localmente por grupos feministas durante las fiestas populares y siguiendo la línea de trabajo de las manifestaciones nocturnas de los años 2014 y 2015. Bajo este pilar ideológico, en la protesta se quiso reivindicar:

“la noche y las fiestas son un potencial espacio para la violencia. Con el pretexto de la nocturnidad, el alcohol y la permisividad, se multiplican las agresiones sexistas contra nosotras. Mientras que para unos las fiestas son espacios de ocio y desinhibición, para otras son lugares de agresiones, exclusión y trabajo” (Coordinadora Feminista 2016).

el heteropatriarcado”, accesible en: <https://www.pikaramagazine.com/2016/05/pasala-capucha-hermana/>. Farrukas señalan en este artículo que este contagio se da “sin directrices ni lideresas” (2016), lo cual también reiteran desde otros colectivos y grupos como Medeak.

16 ¡11 agresiones, 12 respuestas. Vuestras agresiones tendrán respuesta! ¡el feminismo está preparado!, en castellano.



Imagen 4: El Cartel del Programa de la Manifestación Feministok Prest 2016
Fuente: Coordinadora Feminista. 2016. «Feministok Prest! #ErantzunFeminista». 13 de abril.
Disponible en: <http://www.feministas.org/feministok-prest-erantzunfeminista.html> Fecha de acceso: 13 may. 2017.

“El miedo va a cambiar de bando” y las técnicas performativas de la violencia recorrieron así desde manifestaciones de barrio, hasta la nacional en Euskal Herria. Considero que esta adhesión tan integral nos permite afirmar que la propuesta caló hondo dentro del Movimiento Feminista Vasco. Es por ello por lo que, aunque tal y como indican las activistas en medios públicos como en las entrevistas llevadas a cabo, la alineación o contagio de capuchas desde diferentes sectores del feminismo vasco con la propuesta “El Miedo va a cambiar de Bando” nos habla de un cierto consenso o identificación por una parte del Movimiento Feminista Vasco.

El uso de símbolos como la capucha evoca a la estética que trae a la memoria la lucha del Movimiento de Liberación Nacional Vasco¹⁷ (Rodríguez Lara 2015) y situarse dentro de la nación vasca en el llamamiento de la manifestación nacional de 2015 llamada *Feminstok Prest*, también nos informa de la ubicación en el espectro político del movimiento feminista. Si consideramos los movimientos sociales como un proceso de construcción social que surge y se desarrolla en un contexto cultural y sociopolítico concreto (Fernández Sobrado y Aierdi Urraza 1997), el análisis del MFV quedaría incompleto si no lo situamos dentro del marco dominante de

17 En el presente trabajo emplearé el término Movimiento de Liberación Nacional Vasco (MLNV) para hacer referencia a la red organizativa formada por diversos grupos y organizaciones que abarcan desde comisiones de fiestas locales hasta organizaciones políticas. Entiendo que se trata de un grupo heterogéneo, por lo tanto, no trato de representarlo como una categoría uniforme y homogénea.

El MLNV engloba el movimiento social y político de la Izquierda Abertzale, en otras palabras, este término hace referencia a la red sociopolítica que agrupa a las diversas organizaciones que se basan en la ideología de la IA, es decir, en el proyecto *abertzale* y socialista. Las organizaciones feministas forman parte de este entramado de organizaciones, junto con organizaciones políticas (Sortu, Bildu y otras), sindicales (LAB), juveniles (Ernai), culturales o ecologistas (Calvo 2012; Fernández Sobrado y Aierdi Urraza 1997).

Aunque muy a menudo los términos nacionalismo vasco radical, MLNV e Izquierda Abertzale son usados indistintamente, no tienen exactamente el mismo significado. Nacionalismo vasco radical es el término más amplio y se refiere a un ultranacionalismo independentista que no tiene por qué relacionarse con ETA o ni siquiera con la izquierda.

El MLNV apareció en la transición, concretamente empezó a ser utilizada a partir de 1985 (Egaña 1996), mientras que la Izquierda Abertzale hace referencia al proyecto nacionalista que surgió a partir de los 50, y que aunque originalmente ETA era la única organización que lo formaba, especialmente a partir de la transición se diversificó mucho, llegando al punto de no compartir métodos (Rafael Leonisio Calvo 2012).

El término Izquierda Abertzale es empleado de forma diferente por los actores y organizaciones de la misma, sin embargo. La propia Ezker Abertzale hace referencia a sí misma como “el movimiento político revolucionario nacido para alcanzar el objetivo de la liberación nacional y social de Euskal Herria” (Arbelaitz 2016). Como queda reflejado en un artículo sobre el proceso de reflexión de la IA en un artículo publicado en Larrun (la revista mensual de Argia), los diferentes miembros de la IA utilizan el término para hacer referencia tanto a lo que Rafael Leonisio Calvo considera el término IA estrictamente, como lo que él y otros autores consideran el MLNV. Concretamente, en el artículo mencionado dicen que utilizan el término Izquierda Abertzale en mayúsculas para hacer referencia exclusivamente a las instituciones Sortu, LAB y Enai, mientras que utilizan el término en minúsculas para referirse a la red organizativa formada por diversos grupos y organizaciones (Arbelaitz 2016), lo que anteriormente he definido como MLNV.

protesta o el *master protestframe*, concretamente, el MLNV, ya que según Fernández Sobrado y Aierdi Urreza (1997), la participación de un movimiento social dentro de un marco de protesta dominante, influencia sus fines, estrategias e interorganización; así como en la percepción que habrá de las mismas. Es por ello por lo que era inevitable que me preguntase por la relación entre estos actos performativos con el MLNV en general, así como las posibles negociaciones de significados.

De esta manera fui construyendo mis interrogantes de investigación, que se iban entrelazando con mis conversaciones con activistas, la lectura de textos y mis vivencias también compartidas en las manifestaciones.

Más allá de exponernos, “Dis-othering” como método: Representación y autoría

El tejido de una investigación etnográfica no se acaba con la exposición de una misma durante el trabajo de campo, no es sino el comienzo, porque después llega la hora de escribir y representar las diferentes voces que han hecho parte de la investigación.

Como en cualquier situación en la que interactuamos y nos relacionamos con personas, desde una ética feminista, en mi investigación me preocupaba mucho que las activistas se pudiesen sentir utilizadas e instrumentalizadas, en el caso de que no se identificaran con mi representación del movimiento (Huisman 2008).

Desde el comienzo del trabajo mi posicionamiento y autoridad al respecto de mis posibles conclusiones me tensaba, “me cuestionaba mi legitimidad para hacer esta exploración” (Ghasarian 2008: 29–30). A pesar de haber estado siempre interesada en las diferentes actividades organizadas por grupos feministas en Euskal Herria, mi involucración se había limitado a participar en las actividades. No me consideraba una activista que colaboraba en los trabajos de organización, por ello no sentía la legitimidad para escribir sobre ello, me sentía en los colectivos en los que ponía mi mirada en gran parte una “outsider”. Aunque como nos recuerda Nancy A. Naples (1996) las posiciones de “insider”/“outsider” no son fijas y estables, sino localizaciones sociales relacionales y cambiantes, estando continuamente afectadas por las relaciones de género, raza y clase, a lo que

en el contexto del País Vasco también añadiría idioma y posicionamiento político. Como han planteado diferentes autores (Gallagher 2008, Twine 2000 citado en McQueeney y Lavelle 2015) no es posible definir en términos absolutos qué significa ser “insider” o “outsider”.

Desde esta posición mi mayor reto en esta investigación fue discutir y proponer una lectura de las manifestaciones que emplean violencia performativa dentro del marco simbólico- ritual del MLNV en su intersección con el nacionalismo vasco radical y los discursos culturales de género y respetando los planteamientos de las activistas. No olvidemos que el pasado de la lucha armada en Euskal Herria no ha sido aún asimilado o procesado. Por lo tanto la historia que se presenta de forma tan explícita en nuestra cotidianidad, identidades complejas y símbolos resulta un asunto sensible de abordar. Por ejemplo a mí me parecía ineludible y necesario conversar sobre el significado que adquiere el símbolo del pasamontañas en relación con la lucha armada y la violencia en Euskal Herria, sin embargo, me resultó muy complejo y lo viví con bastante agobio. ¿Cómo proponer y sacar a reflexión el impacto del uso de símbolos que en nuestro contexto histórico cultural y político muchas de las activistas rechazan? En los diversos artículos y entrevistas publicados por colectivos del MFV y algunas de las activistas inmersas en la creación de las manifestaciones “El Miedo va a cambiar de bando”, desde el inicio han incorporado y defendido el uso del pasamontañas, pero siempre defendiendo su uso como un símbolo propio y autónomo.

Me preocupaba por tanto mi posicionalidad y la sensibilidad hacia el tema expuesto, por un lado, cómo afectaría mi “interpretative authority” - autoridad interpretativa- (Borland 1991: 64) al movimiento, y por otro, mi propia legitimidad como investigadora si al plantear este asunto pudiese ser percibida como *no-insider* (Ghasarian 2008). Sentía miedo a que se pudiesen sentir ofendidas por cuestionar su trabajo en el que invertían tanto tiempo, energía y pasión, no quería ser desconsiderada. Tal y como indica Katherine Borland (1991: 65):

“¿Cómo podemos representar en nuestros trabajos de forma en que otorguemos a la mujer que habla respeto interpretativo sin renunciar a nuestra responsabilidad de proporcionar nuestra interpretación de su experiencia?”¹⁸

18 Traducción propia. Cita original: “How might we represent our work in a way that grants the speaking woman interpretative respect without relinquishing our responsibility to provide our own interpretation of her experience?” (Katherine Borland 1991: 65).

Esta reflexión evidencia la responsabilidad como investigadora del “power of authorship” - poder de autoridad- (Roseneil 1993: 204), esto es, mi posición de mayor poder al estar al cargo de la escritura. Para responder a estas preocupaciones me apoyé en la teoría etnográfica equilibrando las perspectivas Emic y Etic (Dietz 2009). Traté de dar peso a la interpretación de las actoras, las “sujetas”, sin dejar de exponer mis interpretaciones ”Etic”.

Traté de entrelazar mis diferentes análisis y los de las diferentes activistas, mostrando así la complejidad del objeto de estudio. Para ello, intenté que la voz Emic estuviera muy presente. Por ejemplo, en las secciones que dediqué a explorar cómo podríamos entender la vinculación entre el símbolo del pasamontañas de las manifestaciones de “El Miedo Va a Cambiar de Bando” del MFV y el pasamontañas que evoca a la lucha armada del MLNV, exponía mi interés en situar la *performance* en el imaginario cultural en Euskal Herria, al mismo tiempo que enfatizaba que las activistas del colectivo Farrukas explícitamente se posicionan, a nivel de grupo o colectivo, como autónomas utilizando sus propias palabras. En oposición a la vinculación al MLNV, Farrukas subraya que el objetivo de haber escogido el pasamontañas es su poder de impersonalizar, para así destacar que todas podemos recibir violencias sexistas indiscriminadamente (no sin ignorar intersecciones) por el hecho de ser mujer. Intenté que su perspectiva estuviese presente junto a mi análisis trayendo las palabras del grupo que propuso por primera vez esta estética:

“Nos ponemos la capucha porque crea una identidad colectiva como estrategia de lucha contra la individualización y el control heteropatriarcal. Cualquiera puede ser agredida, podemos ser todas. ¡Si tocan a una respondemos todas!” (Farrukas 2016).

Sin embargo, no construí un texto colectivo por lo que no se me escapaba el lugar de autoridad en el que me situaba, ya que era mi voz y mi escritura la que les traía a ellas al texto al interpretar sus palabras. Reformulaba sus citas, por lo tanto, pasaban por mi filtro y escritura de alguna forma, como por ejemplo, con la cita anterior, yo narraba que al reivindicar que no es un problema individual, hacen evidente la naturaleza estructural y social de las agresiones, por lo que la respuesta será proporcional a la gravedad de estas. Así, aclaran también:

“El objetivo de ir tapadas no es ocultarnos; no lo hacemos ni por miedo, ni por vergüenza. Muy al contrario, hemos tenido que encapucharnos para que se nos vea. La trascendencia y el impacto que ha tenido lo demuestran” (Farrukas 2016).

Mi voz Emic estaba mezclada con su voz Etic, de forma que intentaba no representar una sola interpretación o narrativa. Volviendo al ejemplo y citas anteriores, me esforcé en mostrar nuestras diversas interpretaciones, también incluyendo mi propia voz, cito directamente una instancia en la que abiertamente trataba de incluir lo que era claramente mi voz respecto a las citas anteriores: “aunque no sugeriría que la alusión de las técnicas performativas llevadas a cabo por las manifestaciones nocturnas al imaginario de la lucha armada constituyan una señal de pertenencia al MLNV, considero que parte de la trascendencia y el impacto de estas manifestaciones, parafraseando las palabras de Farrukas (2016), puede deberse, parcialmente, a la resonancia específica que el símbolo del pasamontañas tiene en el contexto vasco, y la exacerbada contradicción performativa que crea esta alusión. Aun así, no atribuyo en absoluto todo el peso como disparador de un debate a su poder evocador de imaginarios pertenecientes al contexto histórico, político y cultural vasco. No obstante, estas reflexiones invitan a reexaminar la eficacia de estrategias feministas al subrayar la importancia de historias culturales ya que están relacionadas a nacionalismo, género, y en este caso a problemas sociales como violencias sexistas” (Gutiérrez 2017: 73).

Además realicé mis entrevistas huyendo de formas extractivas de investigación propiciando un diálogo intersubjetivo que me permitiese ahondar en la complejidad de sentidos y emociones por las que caminábamos en nuestros encuentros. Al tiempo era sensible a no reproducir “las relaciones de poder entre investigador e informantes” (Guber 2001: 122).

Me esmeré en explicar de forma muy clara lo que me proponía en mi investigación y preparé un documento de cara a las entrevistas en el que detallaba mis interrogantes en relación con la performatividad de la violencia en las expresiones “el miedo va a cambiar de bando”. Además propuse la posibilidad de aprovechar la investigación para abrir un espacio desde el que debatir y confrontar diferentes posturas en caso de que emergiesen.

Pero para mí no era suficiente del todo, necesitaba huir del posicionamiento maternalista de “dar voz”, creando una “otras” desde mi estatus de investigadora (Behar 1996: 27–28). Al fin y al cabo, si nos posicionamos como investigadoras con la potestad de dar voz, volvemos al ejercicio de crear una “otra” a la que damos voz reproduciendo el dualismo activo/pasivo. Por ello entendí la reflexividad como “reflexividad relacional” en un ejercicio de “dis-othering”/“no crear otredad”. Estuve muy alerta a “no

crear por defecto otra en oposición a lo que nosotras somos y representamos” como práctica política y método en la investigación.

Reflexiones finales

“Todas ellas habitan (dan vida) a sus etnografías en tanto afectan y son afectadas (incorporan) y re-movidas por sus procesos de investigación” (Gregorio Gil 2019: 5).

El diálogo, reflexión e intercambio llevado a cabo en el ejercicio etnográfico me cambió como persona y participante del mundo social, cultural y político que habito. Tal y como indica Gregorio “la etnografía nos transforma como personas y como etnógrafas” (2019: 5).

Mi esfuerzo en cuanto a metodología se enfocó principalmente en exponer y ser reflexiva sobre cómo mi participación, posición y representación podían afectar a las sujetas con las que estuve en contacto y el movimiento. Sin embargo, esto requirió simultáneamente una indagación crítica y a veces incómoda de mí misma en este entorno, y esto claramente removió y me enfrentó a temores e incomodidades que no me había atrevido a encarar antes. Este proceso comenzó con el trabajo de fin de máster, pero seguí desarrollando hasta poder decir ahora, tras dos años, que parte de mi incomodidad como investigadora que se sentía *outsider* venía de mi identidad como mujer vasca *maketa*. Fue la distancia etnográfica, pero también la distancia física de vivir en el extranjero, las me ayudaron a aceptar parte de la fuente de mi incomodidad y mi media-involucración en los movimientos vascos y abordar un tema potencialmente sensible y al que muchas de las activistas no querían estar relacionadas: el uso de capuchas durante el proceso de paz en Euskal Herria.

El profundo ejercicio de indagar mi propio posicionamiento requerido al llevar a cabo una etnografía con metodología ética y responsable, me llevaron a entenderme mejor y saber situarme mejor en los entornos en los que me adentré. Además, me animaron a indagar un ámbito de mi identidad que había tendido a ignorar, en lugar de permitirle su espacio sin censura ni vergüenza. Experiencias de incomodidades identitarias personales como la que el proceso de investigación me llevó a confrontar y exponerme a mí misma, aunque individuales en cuanto que cada sujeta

tenemos una posicionalidad cambiante y única, considero que son esenciales para explorar y entender procesos multidireccionales e intersecciones de dinámicas de inclusiones y exclusiones. Por esta razón, desde etnografías feministas y críticas se pueden ofrecer miradas y reflexiones que muestran la complejidad de las relaciones con una misma, nuestro entorno y cómo nos afectamos mutuamente y en múltiples direcciones.

Bibliografía

- Ahmed, Sarah. 2004. «Queer Feelings», en *Cultural Politics of Affect*: 144–167. Edinburgh: Edinburgh University Press/Routledge.
- Arbelaitz Mitxelena, Lander. 2016. «¡Ezker abertzalea berpentsatzen». *Argia* 29 may. Disponible en: <https://www.argia.eus/argia-astekaria/2509/ezker-abertzalea-berpentsatzen>. Fecha de acceso: 1 ene. 2017.
- Behar, Ruth. 1996. *The Vulnerable Observer: Anthropology that Breaks Your Heart*. Boston: Beacon Press.
- Borland, Katherine. 1991. «Chapter 4: “That’s not what I said”: Interpretive Conflict In Oral Narrative Research», en Sherma Berger Gluck and Daphne Patai (eds.), *Women’s Words: the Feminist Practice of Oral History*: 63–75. New York: Routledge.
- Butler, Judith. 1990. «Subversive Bodily Acts», en *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*: 79–142. New York/London: Routledge.
- Butler, Judith. 2009. «Performativity, Precarity and Sexual Politics». *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana* 4(3): i-xiii.
- Calvo, Rafael Leonisio. 2012. «Izquierda abertzale. De la heterogeneidad al monolitismo», en Carlos Navajas Zubeldia y Diego Iturriaga Barco (eds.), *Coetánea. Actas del III Congreso Internacional de Historia de Nuestro Tiempo*: 377–388. Logroño: Universidad de La Rioja.
- Coordinadora Feminista. 2016. «Feministok Prest! #ErantzunFeminista». 13 de abril. Disponible en: <http://www.feministas.org/feministok-prest-erantzunfeminista.html> Fecha de acceso: 13 may. 2017.
- Dietz, Gunther. 2009. «From Multiculturalism to Interculturality», in *Multiculturalism, Interculturality and Diversity in Education. An Anthropological Approach*: 38–65. Munich: Waxmann.

- Egaña, Iñaki. 1996. *Diccionario histórico-político de Euskal Herria*. Donostia: Txalaparta.
- Epelde Pagola, Edurne; Miren Aranguren Etxarte y Iratxe Retolaza Gutierrez. 2015. «Gure genealogia feministak: Euskal Herriko Mugimendu Feministaren kronika bat». Nafarroa: Emagin Dokumentazio eta Ikerkuntza Zentro Feminista.
- FARRUKAS. 2016. «¡Pasa la capucha, hermana!». *Pikara Magazine*. 12 de mayo. Disponible en: <https://www.pikaramagazine.com/2016/05/pasa-la-capucha-hermana/> Fecha de acceso: 21 dic. 2020.
- Fernández Sobrado, José Manuel y Aierdi Urraza, Xabier. 1997. «Entramado organizativo del movimiento feminista en el país vasco». *Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 80: 183–201.
- Ghasarian, Christian. 2008. «Por los Caminos de la Etnografía Reflexiva», en Adolfo Colombres (eds.), *De la Etnografía a la Antropología Reflexiva: Nuevos Campos, Nuevas Prácticas, Nuevas Apuestas*: 9–43. Buenos Aires: Del Sol.
- Gregorio Gil, Carmen. 2006. «Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: representación y relaciones de poder». *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana* 1(1): 22–39.
- Gregorio Gil, Carmen. 2019. «Explorar posibilidades y potencialidades de una etnografía feminista». *Disparidades. Revista de Antropología* 74(1): e002a.
- Gregorio Gil, Carmen y Adela Franzé. 2006. «Una mirada desde la antropología social: Diferenciaciones de género y mediaciones culturales en los procesos educativos Género y Currículo». en Carmen Rodríguez (ed.), *Aportaciones del género al estudio y práctica del currículo*: 77–100. Madrid: Akal.
- Guber, Rosana. 2001. «Epílogo. El método etnográfico en el texto», en *La Etnografía. Método, Campo y Reflexividad*: 121–129. Bogotá: Grupo Editorial.
- Gutiérrez Gómez, Arrate. 2017. «Violencia performativa contra las agresiones machistas en Euskal Herria». Trabajo de Fin de Máster. Universidad de Granada. Disponible en: <https://digibug.ugr.es/handle/10481/48078>. Fecha de acceso: 22 jul. 2022.
- Huisman, Kimberly. 2008. «“Does This Mean You’re Not Going to Come Visit Me Anymore?”: An Inquiry into an Ethics of Reciprocity and Positionality in Feminist Ethnographic Research». *Sociological Inquiry* 78(3): 372–396.

- Lorde, Audre. 1984. «The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House», in *Sister Outsider: Essays and Speeches*: 110–114. Berkeley, California: Crossing Press.
- Manzi, Yvonne. 2014. «Performative Violence: Conceptual and Strategic Implications». *E-International Studies. Students. Essays*. Disponible en: <http://www.e-ir.info/2014/02/28/performative-violence-conceptual-and-strategic-implications/>. Fecha de acceso: 21 dic. 2020.
- McQueeney, Krista & M. Lavelle Kristen. 2015. «Emotional Labor in Critical Ethnographic Work: In the Field and Behind the Desk». *Journal of Contemporary Ethnography* September: 1–27.
- Medeak. 2014. «Violencia y Transfeminismo. Una Mirada Situada», en Miriam Solá y Elena Urko (coords.), *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*: 73–79. Tafalla: Txalaparta.
- Monroy Romero, Maitena. 2015. «Que la vergüenza cambie de bando. Reflexiones sobre la autodefensa feminista». *Pikara Magazine* 23 de noviembre. Disponible en: <http://www.pikaramagazine.com/2015/11/que-la-vergüenza-cambie-de-bando-reflexiones-sobre-la-autodefensa-feminista/>. Fecha de acceso: 21 dic. 2020.
- Naples, Nancy A. 1996. «A feminist revisiting of the insider/outsider debate: The “outsider phenomenon” in rural Iowa». *Qualitative Sociology* 19(1): 83–106.
- Peterson, V. Spike. 1999. «Sexing Political Identities: Nationalism as Heterosexism». *International Feminist Journal of Politics* 1(1): 34–65.
- Rhodes, Joel P. 2001. *The Voice of Violence. Performative Violence as Protest In the Vietnam Era*. Westport, Conn: Praeger.
- Rodríguez Lara, Zuriñe. 2015. «Gatazka, Normalizazioa eta Feminismoa». *Jakin* 209: 11–27.
- Rodríguez Lara, Zuriñe y Oihana Etxebarrieta. 2016. *Borroka Armarua eta Kartzelak*. LISIPE 1. Literatura Susa.
- Roseneil, Sasha. 1993. «Chapter 7: Greenham Revisited: Researching Myself and my Sisters», in Dick Hobbs and Tim May (eds.), *Interpreting the field: accounts and ethnography*: 177–208. Oxford: Clarendon Press.
- Soh Bejeng Ndikung, Bonaventure. 2018. «Dis-othering as method in GEOGRAPHIES OF IMAGINATION». *Berlin Savvy Contemporary – The Laboratory of Form-Ideas*. Disponible en: <https://savvy-contemporary.com/en/projects/2018/dis-othering/>. Fecha de acceso: 22 jul. 2022.

Ziga, Itziar. 2015. «El Feminismo Punk no ha Muerto». *Gara* 3 de septiembre. Disponible en: http://www.naiz.eus/es/hemeroteca/gara/editions/2015-09-03/hemeroteca_articles/el-feminismo-punk-no-ha-muerto. Fecha de acceso: 21 dic. 2020.

Paula Pérez Sanz

Girar, dudar y sentir, el tránsito hacia una etnografía feminista sobre el derecho a la ciudad

Etnografía feminista, derecho a la ciudad, emociones

Han pasado ya más de diez años desde que terminé mis estudios en antropología. A lo largo de todo este tiempo no han parado de surgirme nuevas preguntas acerca de cómo ejercer la labor etnográfica. Además de plantearme si esto era posible en el contexto de precariedad económica al que nos enfrentamos las investigadoras en el estado español, surgían nuevos interrogantes que tenían mucho que ver con la propia metodología, los lugares en los que es lícito desarrollar nuestras investigaciones o los instrumentos más apropiados para producir datos etnográficos.

Sin embargo, creo que mi mayor dilema a lo largo de esta iniciación a la disciplina antropológica tiene mucho que ver con las tensiones que experimenté al enfrentarme al trabajo de campo y descubrir que las personas junto a las que me encontraba suscitaban en mí toda una serie de emociones encontradas, incluso cierto malestar o incomodidad. Esa forma de sentirme y de sentir a los demás, tan humana y tan inextricablemente ligada a todo lo que somos y hacemos, sin duda me aleja del ideal de objetividad que impera en las ciencias sociales y configura además mi manera de afrontar la etnografía (Gregorio Gil 2006, 2014; Haraway 1995; Harding 1987). No obstante, y aunque tras algunas experiencias de investigación y formación he aprendido a sospechar del distintivo objetivista con el que se condecora a las “buenas investigaciones”, aquellas consideradas científicas, rigurosas y veraces, buena parte de mis estudios universitarios transcurrieron entre aquellos ideales objetivistas. No fue hasta algunos años después, al cursar un máster en teoría feminista y de género, cuando tuve la oportunidad de empezar a cuestionar realmente

esos principios de objetividad y entrar en contacto con otras formas posibles de practicar la etnografía¹.

Fue precisamente en aquel periodo de mis estudios cuando por primera vez pude acercarme a los trabajos de etnógrafas que defendían la riqueza de romper con esa artificial distinción entre lo objetivo y lo subjetivo, habitando sus etnografías o introduciendo en ellas sus posicionamientos feministas (Alcázar-Campos 2014; Gregorio Gil 2014; Pérez Bustos, Tobar Roa, & Márquez Gutiérrez 2016; Rincón Suárez 2019), todo ello desde diferentes cuestionamientos y estrategias que han ido llenando de significados y experiencias investigadoras algunos de los “imperativos éticos de la etnografía feminista” (Schrock 2013).

Así, durante mi tesis de maestría y en mi posterior investigación doctoral, todas estas aportaciones y cuestionamientos han sido una fuente de inspiración para ir resolviendo, aunque solo de forma parcial (Stacey 1988), algunos de los dilemas derivados de esos aprendizajes previos e impregnados del objetivismo y el androcentrismo presente en muchas de las categorías de análisis que nos aportan las ciencias sociales. De hecho, si la teoría feminista me ayudó a identificar ciertos vacíos entre mis herramientas teóricas², las propuestas enmarcadas en la etnografía feminista han sido especialmente reveladoras durante el proceso de realización de mi trabajo de campo.

De este modo, todos estos cuestionamientos me resultaron particularmente interesantes en momentos en los que he experimentado diferentes grados de malestar, como, por ejemplo, al tratar de iniciar mi etnografía en espacios en los que me resultaba complejo generar relaciones de compromiso e implicación. Frente a esta tensión, que tuve que reelaborar de manera pausada para superar el error de atribuirle en exclusiva a mis propias limitaciones o a una ceguera transitoria en mi mirada antropológica, me fui enfrentando a un debate interno que paralizó mi trabajo etnográfico durante casi un año. Durante este frenazo, que por aquel entonces

-
- 1 Sin duda este proceso de cuestionamiento no hubiera sido posible sin los debates y reflexiones mantenidas en la clase de “Perspectivas Feministas en Antropología Social”, que cursé en el año 2013 y que fue impartida por las profesoras Carmen Gregorio Gil y Ana Alcázar-Campos en el contexto del Máster Erasmus Mundus en Estudios de Mujeres y de Género (GEMMA) en la Universidad de Granada.
 - 2 Me refiero a la lectura de varias de las autoras que elaboran las bases teóricas que me han permitido abordar una revisión feminista del concepto de derecho a la ciudad y que cito en varios momentos a lo largo de este texto.

se me antojaba solo como un bloqueo en el proceso, en realidad estaba topando de lleno con algunos interrogantes que posteriormente han sido fundamentales en mi proceso investigador y en mis decisiones acerca de cómo practicar una etnografía feminista. Tales cuestionamientos, que además he escogido para articular esta reflexión, giran en torno a si es posible producir una investigación feminista, transformadora y comprometida sin revisar a quiénes y por qué consideramos sujetos en nuestras investigaciones; sin reflexionar sobre cómo será su representación en la producción científica; y, finalmente, sin destinar tiempo, cuidado e interés a generar relaciones de reciprocidad con esas personas y a repensar cómo gestionar las emociones que emergen de nuestro contacto.

En mi caso particular, preocupada por cómo reivindican y ejercen el derecho a la ciudad (Lefebvre 1969) las personas no privilegiadas en el sistema de género, inicié mi trabajo de campo en Madrid a mediados de 2016, acercándome a iniciativas ciudadanas que planteaban la reapropiación de espacios urbanos en desuso y sobre las que profundizaré más adelante. Sin embargo, la aparición de los interrogantes que acabo de mencionar activó en mí un giro hacia otras prácticas investigadoras, un cambio de rumbo, que tiene mucho que ver con la necesidad de reflexionar sobre la experiencia urbana de mujeres en un contexto específico, el barrio granadino del Almanjáyár, así como de implicarme en sus vivencias para dejar de ser una observadora imparcial y opaca (Behar 1996).

Gracias a este giro, tuve la oportunidad de aproximarme a la red de apoyo mutuo Cucú, un colectivo articulado por mujeres, con más de una década de trayectoria y plenamente involucrado en la vida del Almanjáyár. La red, aunque enmarcada en las actividades de una asociación de interés social, ya desde sus inicios germina de manera más o menos espontánea y como resultado de relaciones informales creadas previamente entre vecinas del barrio. A partir de su consolidación, en torno al año 2005, el grupo Cucú conforma un punto de encuentro en el que, con la ayuda de una facilitadora, se intercambian recursos para la reparación de la autoestima y la gestión de las emociones y conflictos que sus integrantes experimentan en la vida cotidiana del barrio. El colectivo se reúne semanalmente, y aunque no se ha establecido como un grupo cerrado, se requiere un compromiso de participación continuado y mantener la confidencialidad absoluta de los testimonios que en él se comparten. A pesar de las dificultades y dilemas éticos que comporta la labor etnográfica en un contexto en el que priman la privacidad y el secreto, mi acercamiento a este espacio

ha sido fundamental para comprender cómo en él se generan prácticas profundamente transformadoras y garantes del derecho a la ciudad de sus integrantes. Me refiero concretamente a la reapropiación espacial y de las representaciones estigmatizadas del barrio, que, gracias a una ruptura previa con sus roles de género, permite a estas mujeres generar sentimientos de pertenencia hacia el espacio del Almanjáy, y, por ende, ejercer su derecho a la ciudad.

Como ya anticipaba, esta reformulación en mi etnografía no hubiera sido posible sin interrogarme antes sobre las complejidades de escribir y representar a estas mujeres, a menudo invisibilizadas y estigmatizadas, o sin generar entre nosotras relaciones de cuidado y reciprocidad que mantienen y nutren nuestras prácticas feministas. Es por ello, que me detendré en todas estas cuestiones para describirlo que entiendo como un acercamiento a la etnografía feminista, profundizando en las experiencias personales e investigadoras que en mi caso han ido dando sentido a sus imperativos éticos. Para ello, me basaré en algunas notas de mi diario de campo y en fragmentos de las entrevistas realizadas con algunas de las integrantes del grupo Cucú. A partir de todas nuestras voces, trataré además de situar tres acciones que me han ayudado a resolver parcialmente mis dilemas éticos: girar, dudar y sentir.

Girar: desde el trabajo con movimientos sociales hasta las redes de apoyo mutuo en el Almanjáy

Desde que inicié mis estudios en antropología, la ciudad y las experiencias urbanas se me revelaron como dos de las dimensiones más interesantes de la vida social. Guiada por la necesidad de descubrir cómo se articulan en el seno de la ciudad diferentes procesos de violencia y desigualdad, llegué hasta el concepto de derecho a la ciudad y la crítica feminista que se ha construido en torno a esta categoría (Pérez Sanz 2013). Esta reflexión, que inicié desde un carácter predominantemente teórico, se configuró como la base para mi posterior investigación de tesis doctoral, en la que a la luz de todas las críticas que tratan de resituar el papel de las desigualdades de género como fuente crucial de violencias urbanas (Buckingham 2011; del Valle 2000; Fenster 2005; Soto 2003, 2016), quise trazar una aproximación

etnográfica hacia las estrategias desplegadas para ejercer el derecho a la ciudad desde posiciones de desigualdad y opresión.

Empezaba el año 2015 cuando llegué a Granada después de una temporada viviendo en el extranjero. En aquel momento, y al calor del movimiento 15-M, en el estado español se habían articulado varios activismos que, tras el estallido de la crisis económica de 2012 y el clima de corrupción presente en las instituciones, buscaban denunciar y revertir las situaciones que sufría la ciudadanía con la progresiva privatización de servicios y la implantación de recortes en las políticas sociales. Todos estos colectivos, que en mayor o menor medida se mantienen tras más de cinco años, han protagonizado movilizaciones en contra del rescate a la banca con fondos públicos, la privatización de la sanidad y la educación, los desahucios o la precarización de ciertos sectores laborales. A pesar de que yo vivía en Granada, contaba con muchas redes en Madrid, que en estos años era precisamente una de las ciudades en las que se concentraba un mayor número de colectivos y de personas que podían hacerme de puente con algunos de ellos.

Impulsada por este interés y por seguir en contacto con todas las amistades que mantenía en la ciudad tras haberla abandonado en 2011, viajé a Madrid en numerosas ocasiones durante 2015 y 2016. Así tuve la oportunidad de acercarme a algunas iniciativas ciudadanas que defendían la recuperación de inmuebles en desuso o amenazados por la especulación urbanística, con el objetivo de generar espacios autogestionados por redes vecinales y que pudieran funcionar como punto de encuentro y ejercicio de derechos negados en ese contexto posterior a la crisis económica. La vinculación de este tipo de objetivos con el ejercicio del derecho a la ciudad me resultó bastante evidente en aquel momento, pero lo que más llamó mi atención fue que uno de estos colectivos incluía en su discurso los cuidados y el apoyo mutuo como dimensiones centrales para la mejora del barrio en el que estaba instalado.

Enseguida comencé a asistir a las asambleas de esta agrupación, pues creía que, al enfatizar la dimensión política que subyace al acto de reivindicar ciudades pensadas para incluir tareas de cuidado, podría poner en entredicho las visiones más ortodoxas de derecho a la ciudad, que sitúan su vulneración en relación con cuestiones económicas o derivadas de la mercantilización del espacio público (Harvey 2008; Lefebvre 1969). Sin embargo, en algunas de estas propuestas teóricas no se ha explicitado de manera clara cómo dicha mercantilización no responde exclusivamente a

un sistema capitalista, sino también a una visión androcéntrica, la misma que mantiene la división artificial entre lo productivo y lo reproductivo y sigue construyendo ciudad para un sujeto privilegiado, abstracto y que no se responsabiliza de cuidar (Buckingham 2011; Muxí Martínez 2011; Soto 2009).

Desde estos presupuestos inicié mi trabajo de campo en aquel colectivo³, a pesar de que seguía viviendo en Granada y ello me suponía viajes de ida y vuelta constantes entre ambas ciudades. Prácticamente cada dos semanas recorría casi 500 kilómetros para participar en las asambleas que tenían lugar una tarde a la semana. Mis primeras impresiones, más allá del cansancio y el esfuerzo que me supusieron aquellos viajes en otoño de 2016, no tardaron en confirmar que las incomodidades que estaba sintiendo al tratar de emprender mi investigación en ese lugar eran el síntoma de que allí no encontraría las respuestas a mis preguntas de investigación, aún un poco borrosas, pero en proceso de definición.

Esas intuiciones fueron concretándose cuando empecé a descubrir que ese eje vertebrador de los cuidados quedaba un poco maltrecho al analizar un poco más de cerca las prácticas y discursos que guiaban las iniciativas de este espacio. Es decir, las redes afectivas y de cuidado no siempre sustentaban esa acción de construir la ciudad y el barrio, llegando incluso a peligrar por el desgaste y los ritmos que imprimen las dinámicas internas de un movimiento social amplio y organizado de manera asamblearia. Esta sospecha se tornó bastante clara en mi paso por las asambleas, en las que se debatía abiertamente sobre la necesidad de incorporar los cuidados, el afecto y el respeto a las reuniones y acciones, pero para mi sorpresa, el debate resultaba un tanto infructuoso o carente de interés para muchos de los hombres del colectivo. Su desinterés se unía al silenciamiento sistemático de muchas de sus compañeras, dejando claro cómo en los discursos allí presentes operaban importantes divisiones de género que reducían el tema de los cuidados a una preocupación “de las mujeres”.

Estas actitudes, que observé en varias ocasiones, me dieron pistas sobre lo poco que algunos hombres que militaban en este espacio habían revisado sus conductas y el machismo que con ellas reproducían. Cada vez

3 No revelo ninguna información concreta sobre el espacio ni sobre sus integrantes para preservar la intimidad de las personas que se expresaron durante las asambleas o compartieron conmigo algunas opiniones de forma privada, pues en ambos casos aluden a conflictos internos de la organización.

me resultaba más obvio que ese doble rasero, esa clara incoherencia entre prácticas y discursos, respondía a su instrumentalización del feminismo, que perdía su entidad dentro del propio movimiento, pero se elevaba a conciencia para construir una imagen feminista de cara al exterior.

Mi incomodidad se vio acrecentada tras la entrevista que le realicé a una de las integrantes de este colectivo. Tardé un tiempo en elaborar las ideas que surgieron en nuestra conversación, pero sin saberlo, allá por diciembre de 2016, mi encuentro con Elena me dio una de las claves fundamentales para redefinir mi pregunta de investigación. Cuando la llamé por teléfono para encontrarnos en la cafetería de su facultad, con mucha generosidad me hizo un hueco entre la marea de entregas y pruebas académicas que tenía por delante en los próximos meses. Tras sentarnos, le di las gracias por recibirme y le expliqué que la había llamado porque estaba interesada en entrevistar a activistas por el derecho a la ciudad. En aquel momento, se sonrojó ligeramente y me miró con una mezcla de lo que interpreté como sorpresa, timidez y orgullo. “Nunca nadie me había llamado activista”, me dijo.

Esta frase fue uno de los detonantes que me trajo una serie de interrogantes y primeros cuestionamientos. La etiqueta de “activista” desde luego no dejaba indiferente a la persona que la recibía en aquel momento, desplegando algunas emociones que me daban pistas sobre el prestigio y la legitimidad que podría conferir ser reconocida como tal. Quizá ser activista era un motivo de orgullo para la gente, una parte de su identidad a partir de la cual configuraban ese estatus de poder y prestigio, acusando una falta de modestia y empatía que generaba un clima tenso y conflictivo en sus propios espacios de lucha. Desgraciadamente, así me sentí en varios de estos lugares, donde además de una clara endogamia entre personas que compartíamos un cierto capital cultural, detecté dinámicas que podían apuntar al clasismo intelectual y a estrategias de lucha basadas en conocimientos técnicos y, por tanto, inaccesibles para muchas personas. Estas barreras generaban espacios en los que se daba cita un perfil muy recurrente: hombres, con edades comprendidas entre los 30 y 45 años, con estudios universitarios y trayectoria en los movimientos sociales, profesionales pertenecientes al ámbito académico, de la arquitectura o la comunicación y con un manejo avanzado de tecnologías de la información.

En cambio, al escuchar las preocupaciones de Elena, cómo me hablaba de su barrio, de su día a día, de su precariedad laboral, económica, de sus sueños o de sus proyectos personales, comprendí algo que desde hacía

meses ya sospechaba. A mí no me interesaban las personas que militaban en movimientos sociales, sino las historias de mujeres que practicaban el derecho a la ciudad en su vida cotidiana, internándose en diferentes espacios y contextos, pero para las que realmente no era necesario ser etiquetadas de activistas, sino, más bien, ver reconocidos sus derechos o toda una serie de objetivos muy concretos por su barrio. No eran esos activismos la clave, sino voces como la de Elena y los relatos imbuidos de emociones que mujeres como ella podrían compartir conmigo y a partir de los cuales, sería posible reconstruir esas narraciones de la ciudad y las diferentes luchas por el derecho a la misma en espacios cotidianos y concretos.

De este modo, pude quebrar esa idea preconcebida que me llevaba a presuponer que en una etnografía sobre derecho a la ciudad la experiencia de quienes transitaban por el activismo sería la más adecuada para “informarme” sobre cómo ejercer y articular ese derecho. Poco a poco fui alejándome de la imperiosa necesidad que sentía por encajar con los esquemas de la “antropología militante” (Malo 2004), para iniciar un cambio de rumbo hacia un lugar en el que no solo imperaban otro tipo de relaciones, realmente horizontales y basadas en el cuidado, sino en el que encontré un sujeto muy concreto -mujeres, de mediana edad y de clase trabajadora- que estaba ausente en las luchas del activismo.

Así, desde la doble necesidad de sustentar relaciones recíprocas y cuidadosas durante mi trabajo de campo (Gregorio Gil, Pérez Sanz y Espinosa-Spínola 2020) y de cuestionar la sobrerrepresentación de un único “sujeto político” -hombre, joven, con formación universitaria- en el activismo por el derecho a la ciudad, realizo un giro que me conduce hacia un espacio completamente distinto. Aunque estoy muy lejos de entender la “etnografía feminista” como aquella que se dedica a estudiar a las mujeres, entiendo que en el caso concreto que analizo, ellas sí deben ser las protagonistas de mi etnografía, pues además de las violencias de género, sufren una clara invisibilización en los procesos reconocidos y politizados que articulan las reivindicaciones por el derecho a la ciudad.

Dudar: la complejidad de representar a las mujeres del Almanjáyar

Una vez que comprendí la necesidad de acercarme a esas voces que hablan desde la “otredad” que confiere ser mujer, de mediana edad, con escasa formación o con pocos recursos económicos, se me planteaba el reto de hacerlo en un espacio urbano en el que también operan dinámicas de opresión. Se trata del Almanjáyar, uno de los barrios pertenecientes al Distrito Norte de Granada, un lugar olvidado, arrinconado y estigmatizado en el contexto más amplio de la ciudad⁴.

Mi experiencia durante la observación participante me demostró que habitar esta espacialidad desde la identidad que encarnan las mujeres sujeto de mi investigación, genera dos procesos que incrementan su desigualdad y merman sus posibilidades de ejercer el derecho a la ciudad: la invisibilización y la victimización. Es por ello, que en esta ocasión tuve que aplicar el verbo “dudar” para afrontar otro de los retos que nos plantea la etnografía feminista: cuestionar la representación de las oprimidas desde su dimensión de víctimas invisibles para restituirles su capacidad de acción (Schrock 2013).

A lo largo de los primeros meses en los que realicé trabajo de campo en este contexto, en un periodo que se enmarca entre mayo de 2017 y abril de 2018, participé como voluntaria en el llamado “Proceso Comunitario”⁵. En este marco, tuve la oportunidad de conocer muy de cerca cómo diferentes agentes sociales de los barrios de Distrito Norte se articulan para

4 El “Distrito Norte”, que concentra a aproximadamente 30 000 habitantes, aqueja problemáticas relacionadas con el desempleo, la falta de dotaciones públicas o el empobrecimiento crónico de sus barrios (García Sánchez 2016). Esta situación ha generado la aparición y la práctica continuada de actividades delictivas relacionadas con el cultivo y la venta de marihuana en algunas zonas muy localizadas del distrito y, consecuentemente, una creciente estigmatización de sus barrios acentuada por el discurso de los medios de comunicación locales y por su calado en el imaginario de la ciudadanía granadina (Morales 2018).

5 El Programa de Intervención Comunitaria Intercultural, conocido como Proyecto ICI, lleva implantado en el distrito desde el año 2010. Su objetivo es desarrollar un modelo de intervención social que pueda mejorar la convivencia ciudadana y la interculturalidad. Desde un enfoque transversal que aglutina a personal técnico, asociaciones y ciudadanía, trabaja en la promoción de la salud, la educación y el desarrollo local.

canalizar reivindicaciones que giran en torno a la consecución de un espacio público de relación, una mayor seguridad en los entornos del barrio y mejoras en sus dotaciones e infraestructuras. Son muchos los colectivos y personas que participan en este proceso de construcción de lo común, pero es frecuente que las asociaciones vecinales tengan mucha relevancia a la hora de plantear las reivindicaciones que orientan la acción, pues aglutinan a un mayor número de personas y es muy habitual que cedan sus sedes para el desarrollo de cualquier actividad colectiva.

Sin embargo, en el contexto concreto de uno de los siete barrios que componen el distrito⁶, observé cómo la asociación vecinal era un entorno tremendamente segregado, donde los cargos de poder y representación los ostentaban los hombres, que, a diferencia de las mujeres, mantenían roles más visibles, tomaban la palabra continuamente y copaban la mayoría de los espacios politizados: asambleas y reuniones. Ellas, por su parte, se reunían en torno a actividades muy próximas a los roles de género asociados a la feminidad: talleres de manualidades, baile o cocina. Evidentemente, esta segregación y este alejamiento de las mujeres de aquellos espacios y procesos en los que se despliegan las estrategias con las que ejercer el derecho a la ciudad, me hizo reflexionar sobre cómo, una vez más, somos ignoradas en los lugares que podrían marcar el devenir del barrio y las condiciones de vida en él. A continuación, recojo unas líneas de mi diario de campo en las que ya empiezo a expresar esta preocupación.

La asamblea me ha resultado un poco desagradable. Noto que, como siempre, únicamente intervienen personas vinculadas a partidos políticos y asociaciones. La ciudadanía anónima sigue en el anonimato. Dentro de ese anonimato, observo que el de las mujeres es aún mayor, pues la mayoría de las vecinas, silenciosas y cabizbajas, aguardan las palabras del resto. El único momento protagonizado por ellas ha estado vinculado a pausas o a lo que la propia organización llamaba “interludios”, es decir, recital de poesía o bailes de flamenco, que el público acoge con un gran desinterés, pues casi todas las personas han abandonado la sala para charlar o fumar en la puerta. En este momento, no sin cierta amargura, no he podido evitar preguntarme por qué en estos espacios, en teoría diseñados para articular demandas y reivindicaciones sobre el barrio, el cometido principal de las mujeres sigue siendo el de entretener, amenizar o preparar bocadillos (Diario de campo, febrero de 2018).

6 No revelo el nombre del barrio para preservar el anonimato de las personas involucradas en los diferentes colectivos.

Paralelamente a estos procesos de invisibilización, y precisamente en un contexto similar al que acabo de describir en mis notas de campo, encontré una segunda dinámica, la victimización, que me llevó a interpretar cómo las mujeres de Distrito Norte se encuentran en una situación de desigualdad.

En el debate de hoy nos encontrábamos las personas voluntarias, técnicas, ciudadanía y representantes de asociaciones y partidos políticos, casi un centenar de asistentes. La organización me pidió que interviniera para explicar que una parte de mi trabajo, y desde la que espero realizar contribuciones al “proceso comunitario”, se centra en rescatar el papel que han tenido las mujeres de Almanjáyar en las mejoras del barrio. He sentido un profundo malestar cuando tras presentarme, una de las concejales de Ciudadanos ha tomado la palabra para explicar que ella y su partido también quieren luchar por “las mujeres” de Distrito Norte, pues son uno de los “colectivos más vulnerables” de la zona. Ha continuado deshaciéndose en elogios hacia todas estas mujeres del barrio, mujeres que ni siquiera conoce, pues sólo aparece en actos organizados por la asociación vecinal (Diario de campo, marzo de 2018).

Más allá de la rabia que sentí al presenciar la instrumentalización de las vidas de las mujeres del Almanjáyar y al constatar la profunda incoherencia entre esta frase y el ideario del partido al que pertenece la persona que interviene⁷, esta y otras situaciones similares me ayudaron a comprender que la victimización de las mujeres se va construyendo a partir de discursos que, enunciados por personas políticamente reconocidas y en lugares destinados al diálogo y a la articulación de las luchas, enfatizaban su vulnerabilidad. Sus apreciaciones descontextualizadas y sin una base real que las sustente, al referirse a las mujeres como el “colectivo vulnerable”, van calando en el imaginario de diferentes agentes del barrio y, desgraciadamente, en el de las propias mujeres. Esa victimización en

7 Este partido político ha deslegitimado rotundamente todas las huelgas generales que el movimiento feminista convoca en el estado español desde 2017. Ciudadanos utiliza como argumento su desacuerdo con la dimensión “anticapitalista” que sustenta dichos paros y la supuesta peligrosidad de un feminismo ideológico. Este contrasentido, que sigue perpetuándose en el discurso del partido, tampoco le impide lanzar una campaña en marzo de 2019 con la que se apropia abiertamente del término “feminismo liberal”. El concepto, burdamente sustraído de la obra de la activista y escritora Clara Campoamor, se desvirtúa por completo desde su maniobra electoralista para diferenciarse de partidos de extrema derecha, enmarcándose en un decálogo superficial y completamente desideologizado sobre principios feministas que, bien analizados, tan solo son capaces de sostener un discurso individualista, clasista y neoliberal.

algunos casos alimenta una autopercepción injusta y, además, menoscaba su capacidad de expresarse en público, reivindicar sus necesidades, o, simplemente, ser conscientes de que tienen mucho que aportar al barrio y a quienes lo habitan.

Será desde mi experiencia en situaciones similares a la descrita desde donde surgen mis dudas y cuestionamientos, interrogantes que me llevan a la búsqueda de representaciones alejadas de ese retrato injusto y deformado. De este modo, se me plantea el reto de ofrecer otra visión de estas mujeres, una que tenga que ver con su hacer político, enmarcada en sus propios espacios y desde las herramientas que ellas también despliegan para conquistar poder y derechos. Partiendo de estas premisas, mi búsqueda se dirige a rescatar prácticas de apoyo mutuo y de autocuidado, normalmente asociadas a la femineidad y, por tanto, desvalorizadas en ese territorio masculinizado de la política, pero que, como trato de mostrar, son de vital importancia para articular otros procesos igualmente políticos y transformadores del entorno urbano del Almanjáyar y los significados que a él se atribuyen.

A partir de mi etnografía en la red de apoyo mutuo que mantienen las mujeres del Almanjáyar, he detectado cómo gracias a un trabajo que tiene mucho que ver con la gestión emocional y la reparación de la autoestima, se van generando herramientas para ocupar espacios políticos que, como acabo de mostrar, suelen estar negados a las mujeres.

Las herramientas que recibes aquí son para comunicarte con los demás, herramientas de escucha, de saber leer el cuerpo de las personas. Cuando tú aprendes una cosa no la aplicas nada más a tu ámbito familiar cerrado y ya está, no, las usas por ejemplo en una comunidad de vecinos, porque puede haber una discusión por alguna cosa... Pues tú ya has tomado ciertos conocimientos que te enseñan a estar tranquila, a poner un poco de orden, a tomar la palabra... (Entrevista, mayo de 2018).

Así, desde esta relectura que la propia Gloria realiza de sus aprendizajes adquiridos en la red, vemos cómo los va situando en un contexto más amplio, un espacio que supera los límites “de tu ámbito cotidiano”, que rompe con ese binarismo entre lo público y lo privado (Soto 2011), para convertirse en un espacio colectivo, el de lugares compartidos que marcan un devenir en el barrio y en su experiencia cotidiana con el resto de personas que lo habitan. Estos aprendizajes, íntimamente conectados con su capacidad de leer el cuerpo de otras personas y sus lenguajes, son, además, una herramienta desde la que resituarse en su interacción con quienes

la rodean, más consciente y enfocada a cómo “tomar la palabra”, aprender a resolver “una discusión”, en definitiva, a conquistar el poder. Así, al observar estas prácticas es posible reconstruir un imaginario alternativo de las mujeres del Almanjáyar, una representación comprometida con sus subjetividades y sus luchas, una visión que rompe con discursos que se empeñan en recalcar su vulnerabilidad o cómo sus vidas están inextricablemente ligadas a la pobreza y a la marginación.

Sentir: ser y mostrarme vulnerable

Otro de las cuestiones que plantean las etnógrafas feministas, además de generar preguntas de investigación que puedan dar respuesta a cómo operan las estructuras de género o a representar desde su agencia a quienes las sufren, tienen mucho que ver con cómo nosotras mismas nos situamos dentro de esos procesos de interrogación y escritura. Esa forma de situarnos, nos dicen, deberá ser lo más honesta posible, pudiendo alcanzar esa honestidad solo si dejamos entrever nuestras verdaderas motivaciones, nuestra falta de objetividad, siendo la subjetividad el único camino para objetivarnos (Haraway 1995).

En mi proceso personal e investigador la incorporación de mi subjetividad y esa búsqueda de honestidad ha tenido mucho que ver con posicionarme como “observadora vulnerable” (Behar 1996). Sin embargo, ese posicionamiento dentro de nuestro trabajo no solo plantea la complejidad del choque frontal con las premisas objetivistas, sino que, además, en muchos casos nos resulta forzado. Es decir, estamos dispuestas a adherir al principio ético de mostrar nuestra subjetividad y nuestro compromiso, pero hallamos resistencias en nosotras mismas que nos lo impiden. En mi caso particular, siguiendo una vez más a Ruth Behar, esa indecisión o bloqueo inicial a escribir desde fórmulas autoetnográficas tenía mucho que ver con mis dudas acerca del interés de mi propia exposición, es decir, sobre la verdadera razón de ser de mi subjetividad como elemento explicativo de la realidad en la que estoy inserta. “Afirmar que se es “mujer blanca de clase media” u “hombre negro gay” o “latina de clase trabajadora” sólo resulta interesante si se está capacitada para dibujar conexiones

más profundas entre la experiencia personal y la de los sujetos estudiados” (Behar 1996: 13).

A pesar de dudas como esta, no tardaría en comprender que la realidad a la que decidí aproximarme al “girar” y “dudar”, también me iba a obligar a “sentir” y a posicionarme en mi etnografía. No obstante, al entrar en contacto con la red de mujeres en la que realizo mi investigación, empecé a intuir que esa sobreexposición a la que alude Ruth Behar, quizá en mi caso no se vería tan reflejada en ese “posicionarme” dentro del texto, hecho que me generaba una enorme incomodidad, sino más bien durante la propia interacción en el trabajo de campo y a la hora de sustentar el tipo de relaciones que he ido construyendo durante el mismo. Situar mi vulnerabilidad en la interacción con el resto de las mujeres, si bien fue bastante liberador y menos forzado que querer a toda costa reflejarme en mi propio texto, tal y como trataré de mostrar, tampoco resultó ser un ejercicio sencillo.

Suele ser bastante habitual para las etnógrafas emocionarnos durante la observación o en la realización de nuestras entrevistas (Rostagnol 2019), pues es cierto que la etnografía nunca está exenta de contacto humano, y, en este sentido, difícilmente podemos separar nuestras emociones y afectos del acto de investigar (Okely 1992). Reflexionando sobre mi caso particular, la exposición de mis emociones, más allá de resultar una parte natural en todo proceso de interacción humana, se ha convertido en una herramienta de acceso e interpretación de las realidades que me interesa analizar, sin la cual no me resultaría en absoluto posible realizar el tipo de etnografía que en su momento escogí. De hecho, dado que la mayor parte de mi investigación transcurre en una red diseñada para el apoyo mutuo y la gestión de las emociones, se genera un diálogo constante sobre los sentimientos, estableciéndose un lenguaje que impregna todas mis interacciones de esa afectividad y emocionalidad. Si bien dicha red no se ha constituido como un grupo cerrado, está regida por unos principios muy asentados con relación a la confidencialidad y al compromiso con el resto de las participantes, por lo que gestionar mi acceso como etnógrafa a dicho espacio, en ningún caso estuvo libre de las emociones ni de los consiguientes dilemas éticos que experimento como etnógrafa al enfrentarme a un contexto en el que impera la intimidad y la afectividad entre quienes lo conforman.

Lina, muy amable, me recibe una semana más tarde, diciéndome que está dispuesta a contarme todo lo que quiera saber sobre el grupo. La escucho con atención mientras me explica que se trata de un grupo de acompañamiento, en el que trabajan la autoestima, la fortaleza interior y la escucha. Le explico mis propósitos, con la idea de ser

honesto desde el principio y no esconder mi interés etnográfico ni los motivos que me han llevado hasta ella. Con la misma amabilidad, pero con bastante firmeza, me explica que “ellas no trabajan así”. No les interesa que las personas lleguen a curiosear o a hacer entrevistas, este es un espacio, me dice, que lleva activo más de diez años, con unas relaciones de confianza e intimidad muy sólidas, tan sólidas, “que muchas mujeres no aguantan el ritmo, al final terminan dejándolo porque no terminan de entrar en el grupo”. Me ofrece ser una participante y prosigue explicándome que hay tres principios fundamentales, “la confidencialidad, la escucha y el no dar consejos”. Estas palabras se graban a fuego en mi mente y quizá empieza uno de los dilemas más grandes que he sentido hasta ahora en mi práctica etnográfica. ¿Cómo voy a poder realizar mi trabajo de campo en un espacio en el que por encima de todo prima la confidencialidad? ¿Cómo conjugar mi participación con mi trabajo etnográfico? ¿Es lícito hacer etnografía en un grupo de acompañamiento que funciona sobre el pilar de la confianza y la obligatoriedad de guardar secretos? Me sentí frustrada y atrapada en una encrucijada de la que no sabía cómo salir (Diario de campo, enero de 2018).

Frente a esta situación, y tras unas cuantas semanas asistiendo como participante, la única forma posible de dar respuesta a los interrogantes que me surgían tras esta conversación con Lina era precisamente mostrarme desde mi vulnerabilidad, tratando de realizar un ejercicio de honestidad y sinceridad, que en ningún caso escondiera mis intereses iniciales, pero que diera cuenta de cómo en aquel espacio yo también podía ser sensible, emotiva, garante de los secretos, empática y respetuosa con lo que el resto de mujeres quisiera compartir conmigo.

Tras darle muchas vueltas, en un intento de vencer todos esos agarrotamientos innecesarios y los propios límites que nos imponemos, me dejo llevar por la situación en la que me encuentro y doy con algo que me puede ayudar. Sé que estoy cómoda allí, por primera vez las tensiones no nacen de cómo me hacen sentir los demás, sino de ese secretismo un poco impuesto que me impide contar de una vez por todas quién soy y por qué hago lo que hago. Vergüenza, timidez, indecisión, pero qué narices, me digo a mí misma, suéltalo. Escribo un texto en el que hablo de dónde nací, de mi familia y de por qué sigo estudiando, de dónde viene mi interés por la vida en los barrios, pero, sobre todo, por qué me interesan tanto las mujeres que luchan, que se apoyan y que se cuidan. Imprimo una docena de copias y las distribuyo por la sala, es miércoles, 7 de marzo, ese día en el que todas esperan que yo hable de algo que tenga que ver con las mujeres. Y efectivamente lo hago, pero de las mías, a mi manera, desde los recuerdos más profundos de mi infancia, hasta las situaciones que me han llevado hasta ellas. Siento una especie de emoción mientras leo. No quiero aturdir con exceso de información, así que resumo en apenas dos páginas toda esta vorágine de recuerdos, pero para haber llegado hasta ellos, he hecho un ejercicio duro y de introspección que ha durado varios días. Cuando termino de leer levanto la mirada y veo que muchas de ellas me observan emocionadas, estallan los aplausos. Me siento un poco acongojada, sé que me estoy poniendo roja, tengo los ojos empañados, pero también se me escapa

una media sonrisa tímida. “Nos has hecho llorar, ya eres nuestra”, me dice María (Diario de campo, marzo de 2018).

La situación que acabo de describir es para mí un claro ejemplo de cómo a veces el romper con las rigideces autoimpuestas, ese acto de vaciarse, de dejarse ir, lejos de ser tan perjudicial como presumen las voces empiristas en la academia, nos acerca verdaderamente al sentido de lo que queremos analizar. En mi caso concreto, al tratar de etnografiar las prácticas de resistencia que emergen en el entorno urbano y se basan en recursos como la empatía, el apoyo mutuo y la gestión colectiva de las emociones, hubiera sido verdaderamente imposible hacerlo sin situarme como antropóloga que se emociona y siente (Gregorio Gil 2014). Es verdaderamente complejo y carente de sentido estudiar las emociones de otras mujeres sin compartir su mismo lenguaje, sin haber explicado quién soy, sin haber hablado de mi familia, de dónde vengo, de por qué hago lo que hago, sin haber dejado que la voz me temblara, sin haber sentido el calor en mis mejillas, sin haber llorado, sin haber besado, abrazado y acompañado con mi mirada atenta las lágrimas de las demás.

Esta vulnerabilidad, esta exposición de mis propias emociones, no solo ha marcado mi entrada en el campo, sino que me ha ido acompañando a lo largo de todo el trabajo etnográfico. En este sentido, no siempre me resulta fácil lidiar con mis propios malestares ni con la inseguridad de mostrar lo que estoy sintiendo realmente, pues a veces sucede que esa expresión emocional trasciende lo discursivo y requiere una implicación corporal que, especialmente durante los primeros meses del trabajo de campo, me resultaba muy difícil de gestionar.

Hoy Lina nos ha pedido que para empezar el taller hiciéramos un ejercicio poniéndonos por parejas. Consistía en masajear las manos de nuestra compañera utilizando un aceite de rosa. Mientras lo hacíamos, nos ha pedido que le preguntáramos qué cosas valora de sí misma. Odio el contacto físico con personas que no conozco demasiado, me abruma, me pone tensa, rígida. Susana me ha buscado con la mirada y enseguida se ha sentado a mi lado. Untándose las manos de aceite ha cogido con fuerza las mías, y mientras apretaba uno por uno todos los dedos de mi mano derecha, me ha dicho que no tiene ganas de hablar sobre lo que nos ha pedido Lina. En este momento, se ha producido un acto de confianza, de generosidad, no entiendo por qué me lo ha contado a mí⁸. Pero lo ha hecho. Me ha dicho que nadie más lo sabe, que no se

8 Por preservar el anonimato y el secreto, evito dar más detalles de lo que esa persona compartió conmigo en aquel momento.

atreve a decirlo al resto del grupo porque cree que hay personas que tienen opiniones poco tolerantes y que podrían hacer comentarios dolorosos. Estoy tan absorta en ese secreto que me susurra, que ya he olvidado lo incómoda que me sentía mientras me masajea las manos, hasta ese olor penetrante y dulzón al aceite de rosa, se ha difuminado y empieza a pasar desapercibido (Diario de campo, abril de 2018).

Son momentos como este, con todas sus dificultades, los que me arrancan de mis posiciones académicas, me sitúan en un lugar extraño, pero al mismo tiempo reconfortante, pues me han hecho sentir parte de un grupo, sentir que puedo cuidar, dejar que me cuiden o ser confidente de otras personas. Teniendo en cuenta la multiplicidad de emociones que emergen de este tipo de contactos -malestar, incomodidad, seguridad, afecto, confianza, etc.-, y que a veces también van unidas a tensiones corporales, no deja de resultarme complejo gestionar mi presencia en el campo, pues estos sentimientos me abocan a múltiples posiciones que difuminan cualquier intento por construir límites diferenciadores entre “etnógrafa”, “Paula” o “Paulita”, como ellas suelen llamarme. Si bien esos límites cada vez más difusos no convierten en realidad la ficción de “ser una más” (Alcázar-Campos 2014), me acercan mucho a unos niveles de intimidad que evidentemente condicionan mi proceso etnográfico.

Esa especificidad que adopta mi etnografía ha ido concretándose desde mi lectura de las propuestas de la etnografía feminista, gracias a las cuales puedo darle a la emotividad un importante lugar en mi trabajo, no como estrategia extractivista de vidas e informaciones, sino como un código desde el que comunicar, un lenguaje que predomina en el contexto de análisis y que, como aquellos etnógrafos que aprendían las lenguas nativas, pasa a ser el idioma común en las relaciones que genero. Si bien es cierto que haber aprendido y practicado este lenguaje emocional me ha abierto unas posibilidades muy concretas de interacción en el campo, no siempre soy capaz de hablarlo con fluidez. De hecho, y como me propongo mostrar a continuación, en numerosas ocasiones me he trabado tratando de generar conversaciones sustentadas en la empatía y el cuidado.

Hoy hemos estado sentadas compartiendo un café, sus ojos azules enormes me miran fijamente. Hablamos sobre la muerte de su madre. Me cuenta lo sola que se siente en este momento de su vida, todos sus puntos de referencia se han esfumado, siente que ya no le queda nadie en el mundo, que ha llegado a un punto de inicio. Noto cómo mi estómago se encoge, veo cómo le brillan los ojos. Está a punto de llorar, aunque creo que se contiene por su hija, que entretenida con el teléfono móvil, a veces levanta la mirada y nos observa a escasos cincuenta centímetros. Me siento terriblemente torpe,

alejada de ella en ese momento, no sé cómo reconfortarla, querría darle un abrazo, pero tengo miedo de resultar un poco invasiva e incomodarla. Me he sentido fatal, he notado que iba a ponerme a llorar, estoy pasando un momento pésimo y no quiero que ella lo note. No quiero que se dé cuenta, no quiero contarle lo que me pasa y no quiero que se sienta incómoda viendo que me vengo abajo. Pero al final no he podido controlarlo, se me escapan las lágrimas y me siento verdaderamente fatal cuando ella me dice, “¿Lo ves? Si es que pongo triste a cualquiera”. Querría estar en cualquier otro lugar ahora mismo, no puedo más (Diario de campo, mayo de 2018).

Esta incomodidad, este cansancio que manifiesto, me retrotrae a otra de mis vulnerabilidades, mi propio sentimiento de torpeza ante el dolor ajeno como uno de los rasgos que me convierten en una etnógrafa que siente, sufre y se equivoca (Gregorio Gil 2014). Y es que a lo largo de mi experiencia etnográfica he tenido que encarar la vulnerabilidad en varias de sus manifestaciones, también desde mi propio temor a decepcionar a quienes me compartían su tiempo, sus vidas y sus preocupaciones. Este profundo malestar me acompañó en todos aquellos momentos en los que no logré sentirme a la altura de las posibles expectativas que las personas se crean sobre nosotras cuando ambas partes nos exponemos desde todo aquello que nos atormenta. Esta cuestión ha sido fruto de numerosas preocupaciones durante los años que compartí con las mujeres del barrio de Almanjáyar, pues mi esfuerzo por mantener una actitud empática no solo responde a una predisposición antropológica, sino al intento constante de afianzar mi compromiso con todas ellas. Desde esta implicación con los sentimientos y vidas que conocí en el barrio de Almanjáyar he tratado, en la medida de mis posibilidades, de alimentar una suerte de reciprocidad con la que concretar mi compromiso ético y contribuir humildemente con las prácticas feministas que estas mujeres cultivan y sostienen a lo largo de sus vidas. La enorme responsabilidad que he sentido por la confianza que en mí depositaron durante tantos momentos de cercanía y afecto me tensiona entre las ambivalencias de la gratitud y la duda acerca del valor de mis contribuciones. Son estas emociones contradictorias que me asedian durante el trabajo de campo las que me recuerdan que la vulnerabilidad es consustancial a quienes observamos, que la etnografía jamás es un ejercicio exento de dudas o sufrimientos, pero que es precisamente en ese acto de emocionarnos donde se enredan nuestras pasiones y compromisos feministas.

Conclusiones

Al reflexionar sobre mis experiencias personales y de investigación he tratado de plasmar cómo los imperativos éticos de la etnografía feminista (Abu-Lughod 2000; Gregorio Gil 2014; Okely 1992; Schrock 2013; Stacey 1988) han marcado un devenir que ha transformado mi objeto de investigación, mi práctica etnográfica y las relaciones que establezco durante el trabajo de campo.

Desde mis primeras incursiones en el campo comencé a sentir una serie de tensiones que se resumen ante la frustración de no encontrar las condiciones que me permitieran desarrollar una práctica investigadora comprometida y entrelazada con relaciones cuidadosas hacia las personas que transitaban dichos espacios. Gracias a las propuestas de la etnografía feminista me resultó posible reconocer estos desencantos como parte de mi proceso investigador y situarlos en un entramado de decisiones que no responden únicamente a cuestiones personales o de afinidad, sino a elecciones políticas sobre el tipo de etnografías que deseo producir.

Trabajar desde estos presupuestos me ha resultado enormemente liberador, pero, al mismo tiempo, muy complejo, pues además de revisar permanentemente los compromisos que impulsan mi etnografía o los actos de poder inscritos en la representación de las mujeres sobre las que escribo, he tenido que lidiar con la complejidad de manejar los sentimientos y afectos que aparecieron durante los momentos compartidos con todas ellas.

A pesar de las incertidumbres que me han suscitado estos momentos de cercanía e intimidad, los recuerdos que almaceno sobre mi participación en la red de apoyo mutuo Cucú conforman los sentidos con los que poco a poco sigo construyendo mis nociones sobre cómo practicar una etnografía feminista. El compromiso que siento hacia las mujeres de Almanjáyar y sus despliegues cotidianos de cuidados y apoyo mutuo se anuda con fuerza a los giros, las dudas y los sentimientos, en definitiva, a una labor etnográfica que, además de buscar relaciones cuidadosas y empáticas, discurre marcada por mi deseo de sustentar sus propios significados de justicia y dignidad. Por todo ello, considero que los procesos cargados de emociones que encaramos durante el trabajo de campo, los mismos que nos llevan a revisar nuestros compromisos, son los que verdaderamente nos capacitan para clarificar nuestras prácticas investigadoras. Realizar una “etnografía feminista” pierde su sentido al margen de lo que, a mi juicio, son las formas

más feministas de hacer etnografía, es decir, las que nos llevan a reafirmar nuestra ética, a sustentar relaciones de cuidado y a reconocer y encarar nuestras vulnerabilidades desde el intento parcial, aunque persistente, de construir posibles alianzas con quienes encontramos en el camino.

Bibliografía

- Abu-Lughod, Lila. 2000. Locating ethnography. *Ethnography* 1(2) 261–267. Disponible en: <https://doi.org/10.1177/14661380022230778>. Fecha de acceso: 15 dic. 2020
- Alcázar-Campos, Ana. 2014. «Siendo una más. trabajo de campo e intimidad». *Revista de Estudios Sociales* 49: 59–71.
- Behar, Ruth. 1996. *The Vulnerable Observer. Anthropology that Breaks your Heart*. Boston: Beacon Press.
- Buckingham, Shelley. 2011. Análisis del derecho a la ciudad desde una perspectiva de género. *Dfensor* 4: 6–12.
- Del Valle, Teresa. 2000. La organización del tiempo y del espacio : análisis feminista de la ciudad. *Zainak* 19: 53–60.
- Fenster, Tovi. 2005. The Right to the Gendered City: Different Formations of Belonging in Everyday Life. *Journal of Gender Studies*, 14(3): 217–231. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/09589230500264109> Fecha de acceso: 15 dic. 2020.
- García Sánchez, Ana Belén. 2016. «Identidad territorial y pertenencia comunitaria en barrios de promoción pública: el caso de Zona Norte de Granada», en Diego Santos González y Silvia Giménez Rodríguez (eds.), *Integraciones y desintegraciones sociales*: 295–304. Toledo: ACMS.
- Gregorio Gil, Carmen. 2006. «Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: representación y relaciones de poder». *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana* 1(1): 22–39.
- Gregorio Gil, Carmen. 2014. «Traspasando las fronteras dentro-fuera: Reflexiones desde una etnografía feminista». *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana* 9(3): 297–322. Disponible en:<https://doi.org/10.11156/aibr.090305> Fecha de acceso: 15 dic. 2020

- Gregorio Gil, Carmen, Paula Pérez Sanz y María Espinosa-Spínola. 2020. «La construcción de relaciones de confianza: tensiones y contradicciones en el campo desde una mirada feminista». En Aurora Álvarez, Alberto Arribas y Guntherr Dietz (eds.), *Investigaciones en movimiento: etnografías colaborativas, feministas y decoloniales*. Buenos Aires: CLACSO.
- Haraway, Donna J. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Harding, Sandra (ed.). 1987. «Is there a Feminist Method?», in *Feminism and Methodology*. Bloomington Indianapolis: Indiana University Press.
- Harvey, David. 2008. El derecho a la ciudad. *New left review* 53: 23–39.
- Lefebvre, Henri. 1969. *El derecho a la ciudad*. Barcelona: Península.
- Malo, Marta (ed.). 2004. *Nociones comunes. Experiencias y ensayos en investigación y militancia*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Morales, Manuel. 2018. «Plan local de cronificación de zonas desfavorecidas». *El Independiente de Granada* 15 de noviembre. Disponible en: <<https://www.elindependientedegranada.es/blog/plan-local-cronificacion-zonas-desfavorecidas>>. Fecha de acceso: 21 dic. 2020.
- Muxí Martínez, Zaida *et al.* 2011. «¿Qué aporta la perspectiva de género al urbanismo?» *Revista del Centro de Estudios sobre la Mujer de la Universidad de Alicante* 17.
- Okely, Judit. 1992. «Anthropology and Autobiography: Participatory Experience and Embodied Knowledge», in Judith Okely and Helen Callaway (eds.), *Anthropology and Autobiography*: 1–28. London: Routledge.
- Pérez Bustos, Tania, Victoria Tobar Roa, y Sara Márquez Gutiérrez. 2016. «Etnografías de los contactos. Reflexiones feministas sobre el bordado como conocimiento». *Antípoda* 26: 47–66.
- Pérez Sanz, Paula. 2013. «Reformulando la noción de “Derecho a la Ciudad” desde una perspectiva feminista». *Encrucijadas* 5: 92–105.
- Rincón Suárez, Liz. 2019. «Viajeras, habitaciones y plazas: andares para una etnografía feminista del exilio». *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 35: 23–42. Disponible en: <https://doi.org/10.7440/antipoda35.2019.02> Fecha de acceso: 15 dic. 2020
- Rostagnol, Susana. 2019. «La relación etnográfica en el campo y en el escritorio». *Disparidades* 74(1): 1–6.

- Schrock, Richelle D. 2013. «The Methodological Imperatives of Feminist Ethnography». *Journal of Feminist Scholarship* 5: 48–60.
- Soto, Paula. 2003. «Sobre género y espacio. Una aproximación teórica». *Revista GénEros* 11 (31): 88–93.
- Soto, Paula. 2009. «Lo público y lo privado en la ciudad». *Casa del tiempo* 17: 54–58. Disponible en: http://www.inter-uam.uam.mx/difusion/casadeltiempo/17_iv_mar_2009/casa_del_tiempo_eIV_num17_54_58.pdf Fecha de acceso: 15 dic. 2020.
- Soto, Paula. 2011. «La ciudad pensada, la ciudad vivida, la ciudad imaginada. Reflexiones teóricas y empíricas». *La Ventana* 34: 7–38.
- Soto, Paula. 2016. «Repensar el hábitat urbano desde una perspectiva de género. Debates, agendas y desafíos». *Andamios* 13(32): 145–167.
- Stacey, Judith. 1988. «Can there be a feminist ethnography?» *Women's Studies International Forum* 11(1): 21–27. Disponible en: [https://doi.org/10.1016/0277-5395\(88\)90004-0](https://doi.org/10.1016/0277-5395(88)90004-0) Fecha de acceso: 15 dic. 2020.

Doris Quiñimil Vásquez

Desde *tañi* descolonización feminista

MOLLFVÑ PU NVTRAM...DE POR QUÉ ESCRIBO

Iñche domo, nielan püñeñ, fütangelan, me hice un aborto *Gulumapu mew, wariache, champurria ka mapurbe ka Santiago waria müley. Meli mari epu tripantü nien*¹, de origen proletario y formada como psicóloga educacional y feminista en las blancas, coloniales y cisheteropatriarcales universidades Católica en \$hile² y de Granada y Bologna en la Fortaleza Europea.

-
- 1 Soy mujer, no tengo hijxs, no estoy casada, me hice un aborto en \$hile, soy mapuche urbana, *champurria* y *mapurbe* y nací en la ciudad de Santiago. Tengo 42 años (como se observa, este artículo incluye algunas palabras en *mapudungun* según el grafemario unificado y la primera vez que escriba una palabra en *mapudungun* aparecerá su traducción al castellano, separadas con una barra, posteriormente solo aparecerá la palabra en *mapudungun* en cursiva).
 - 2 Escribo \$hile, pues como laboratorio del neoliberalismo, hoy es un emblema del capital. Lo anterior queda dolorosamente demostrado en la antesala del Estallido Social, momento en el cual comencé a escribir este texto. Así, la semana del 14 de octubre del 2019 estudiantes secundarixs hicieron un llamado a evadir el pago del transporte público en Santiago *waria/ciudad* (traducido en el lema «*Evadir, no pagar, otra forma de luchar*»), ya que nos subieron su precio hasta alcanzar el más caro de *Abya Yala*. Y aunque para algunxs solo fueran 30 pesos \$hilenos (equivalentes a 37 décimos de euro), para nuestro pueblo fue la gota que rebalsó el vaso de más de 30 años de explotación, saqueo, indolencia e injusticia (reflejados en frases *desafortunadas* de políticxs y ministrxs indicando madrugar para ahorrar en el pasaje de metro, comprar flores porque estarían más baratas en referencia a la nula variación del IPC en septiembre de 2019, que la selección chilena no hubiese podido jugar la Copa América con el proyecto de ley de 40 horas laborales, o que al comparar la dieta parlamentaria respecto a *los verdaderos millonarios* serían casi indigentes). Así, la indignación acumulada se encarnó en evasiones masivas, destrozos y protestas públicas que desde el 18 al 27 de octubre se intentaron reprimir estatalmente declarando un Estado de Emergencia, con varias ciudades con toque de queda. En este Estado que prefiero llamar de D(E)excepción estuvieron/están a la orden del día y de la noche bombas lacrimógenas, gas pimienta, balas y balines, helicópteros, abusos policiales y militares (incluyendo torturas, violaciones, heridxs, desaparecidxs

Con estas palabras quisiera situarme junto a mi *küdaw*/trabajo, rescatando mi autoidentificación a un género y decisiones asociadas como la soltería y la no maternidad, a través de un aborto; a un pueblo y coordenadas biogeopolíticas de urbanidad y lucha contra un Estado neoliberal y represor; a una clase proletaria, estigmatizada y violentada sistemáticamente; y a mis migraciones transfronterizas como *temporera de la academia*³, que me han brindado la posibilidad de *estudiar, leer, escribir y hablar* parafraseando a Gayatri Spivak (1998), incluso en Estado de D(Excepción)⁴.

y muertxs) que nos recuerdan el desgarramiento histórico de las dictaduras que han azotado a este continente. De hecho, solo entre el 18 de octubre de 2019 y el 18 de marzo de 2020 se registraron 3.023 víctimas de violaciones a los DDHH, 163 víctimas de trauma ocular y más de 2.000 personas encarceladas (INDH, 2020, citado en On The Right Track y Fondo Alquimia, 2021). Pero también, esta represión no acabó ni silenció los cacerolazos, bocinazos de apoyo, manifestaciones multitudinarias y pacíficas, asambleas territoriales, barricadas y comunicados en auto/defensa del pueblo, que nos regalaron la esperanza de recobrar *la dignidad hasta que se haga costumbre*, y de hacernos escuchar en que *no, no estamos en guerra, sino más unidxs que nunca* porque «¡Chile Despertó!», lo cual abrió el horizonte de lo posible, decantando en el plebiscito histórico del 25 de octubre de 2020, donde el 80 % de lxs votantes aprobamos un cambio de Constitución vía Convención Constitucional, la cual se instaló con una amplitud de representantes de los movimientos sociales, incluyendo múltiples voces, como la mapuche, a través de Elisa Loncon, quien fue Presidenta de la Convención Constitucional; y de la diversidad sexual, con Gaspar Domínguez, quien es el actual Vicepresidente de la Convención.

- 3 Utilizo esta autodenominación, parafraseando al *lamngen* José Ancán, prologando *Mapurbe, Venganza a Raíz del lamngen* David Aníñir (2009: 18), para reconocer a las temporeras, jornaleras o trabajadoras agrícolas de temporada, también hermanas y ancestras campesinas; y usar como metáfora de mi paso por el mundo académico, también solo por temporadas y en condiciones de precariedad laboral, *cosechando* de vez en cuando algún artículo o *cultivando* en alguna clase puntual, gracias a mis estudios de pre y posgrado financiados con becas.
- 4 Si bien el Estado de Excepción Constitucional no sigue vigente en todo el país, es importante recordar que la crisis social se vio agudizada por la irrupción de la pandemia mundial de Covid-19, lo que fue aprovechado por el gobierno del multimillonario de derecha Sebastián Piñera para militarizar el territorio y reprimir a la ciudadanía. El 22 de marzo de 2020 se decretó un toque de queda nacional y controles estrictos de desplazamiento que se mantuvieron hasta septiembre de 2021, salvo en la mal llamada Macrozona Sur (constituida por territorio mapuche de las Regiones de Bío Bío y La Araucanía, parte central del territorio ancestral mapuche o Wallmapu), en estado de excepción desde el nunca casual 12 de octubre de 2021; y en la Macrozona Norte desde inicios del 2022 por la crisis migratoria.

Explicitando además que no soy ni lingüista, ni historiadora, ni antropóloga (y que jugar a serlo sería irresponsable), y que antes de *tañi*/mi trabajo de campo de *küla*/3 meses, realizado hace casi *mari*/10 años atrás, poco o nada sabía de mi pueblo, durante el transcurso de esta escritura, iniciada en el 2019 occidental y retomada hoy en el 2022, escribo *deshilachada* y *alienígenamente*⁵ el presente texto, basado en *tañi*, en «mi» proceso autoetnográfico para la descolonización feminista de las categorías mujer, mapuche, urbana, a través del aborto⁶, con el fin de aportar desde éste, *tañi* devenir metodológico y epistemológico, a la etnografía feminista.

Para ello, empezaré por relatar en primera persona *tañi* proceso o viaje autoetnográfico, así como los principales resultados vividos en este transitar reflexivo, *kolectivo* y permanente desde el punto de vista metodológico; para luego entretrejer cómo desde *tañi* proceso emerge la necesidad de descolonización epistemológica feminista, incluyendo la deconstrucción de las categorías mujer, mapuche, urbana, a través del aborto con *lawen*/yerbas medicinales; así como la cogestión de una categoría otra: el *cisheterowinkapatriarcado*⁷ (hoy, entre risas y extrañezas, reconocida y

5 Utilizo *deshilachada* y *alienígenamente*, porque escribo este texto con demasiados días en Estado de D(E)xcepción en la cuerpa y en el *piwke*/corazón, por lo que hoy intento zurcir/me/nos mientras remiro estas líneas, ahora con 42 años, rememorando mi niñez en dictadura y mi crianza en una población de La Pintana, la comuna de Santiago con peor calidad de vida de Chile (según el Índice de Calidad de Vida Urbana 2019), donde siguen asesinando personas y recuerdo esas barricadas, los *miguelitos*, los cortes de luz y las filas de gente luchando por abastecerse, mientras lxs privilegiadxs de siempre, tienen sus alacenas repletas solo por ser ricxs, e incluso tienen la desfachatez de decir, en voz de la mismísima *Primera Dama* del país, que *esto* [ESTALLIDO O REVUELTA SOCIAL!] parece una invasión alienígena. Así que en este *kontra*-estado de protesta y lucha para recuperar la vida y la libertad, incluyendo la de escribir en paz, intentaré cuajar este texto; rescatando también la *k* y así algunas ideas libertarias *anarkistas*.

6 Realizado en el contexto de mi tesis de máster, titulada *PETU MONGENLEIÑ, PETU MAPUCHENGEN. Todavía estamos vivxs, todavía somos mapuche. Un proceso autoetnográfico para la descolonización feminista de las categorías mujer, mapuche, urbana, a través del aborto* (2012).

7 Inicialmente hablaba de *heterowinkapatriarcado*, pero junto al Estallido del 2019 y su lucha contra el Sistema y el sistema, he incorporado al inicio lo cis, ya que su hegemonía impuesta violentamente en *Abya Yala*, negó las diversidades sexuales ancestrales, incluyendo las transitividades de género que existían antes de 1492. Incluso, desde los estudios queer e indígenas el «+», está antes de las categorías, antes del acrónimo, pues las diversidades sexuales ancestrales habitaban el territorio previo a las categorías y etiquetas occidentales, dejando el acrónimo como +LGBTIQAPDNB...

utilizada incluso en *stand up* feminista); para finalizar-iniciar con algunas reflexiones sentipensantes, en el decir del sociólogo colombiano Orlando Fals Borda⁸, en pos del cómo descolonizar y despatriarcalizar nuestros acercamientos investigativos etnográficos feministas.

Crónica de una muerte anunciada

Como psicóloga educacional de formación *deviniendo* autoetnógrafa feminista de oficio, he decidido nombrar esta parte **crónica de una muerte anunciada**, porque *tañi kűdaw*, al ser una invitación e intento situado de descolonización feminista, implicó el develamiento, cuestionamiento y muerte de *mis* prácticas investigativas etnocéntricas, coloniales, androcéntricas, patriarcales y extractivistas, pasando por la deconstrucción de categorías monolíticas, esencialistas y *cisheterowingkapatriarcales*, específicamente de mujer, mapuche y urbana, a través del aborto (proceso que desarrollaré en el siguiente apartado); del lenguaje hegemónico o *wingkadungun*/castellano, por lo que desde la escritura de *tañi* tesis de máster he intentado incorporar en *tañi* escribir y hablar todo lo aprendido de *mapudungun*/habla de la tierra, desde aquellos *kűla* meses de trabajo de campo en *Gulumapu*/Chile hasta hoy; y de *tañi* ser colonial, emergiendo *tañi ñche mapuche*/mi yo mapuche, que hoy gracias a este proceso autoetnográfico ya no es *una extrañeza inquietante* para mí, reducida antes meramente a mi apellido paterno.

Gracias a este proceso, que también ha significado un salir del clóset, para reconocermé como mujer mapuche, nacida, criada, *maleducada*, discriminada y violentada en la *waria*/ciudad, que lucha por las demandas de autodeterminación del pueblo mapuche, así como por el derecho a decidir el aborto libre, seguro y gratuito, tuve que enfrentar y develar los amos

8 Sentipensar refiere a la práctica ancestral de pescadores de San Martín de la Loba, Colombia, de «pensar con el corazón y sentir con la cabeza» (Moncayo 2009). Lorena Cabnal incluso sugiere ir más allá, planteando la categoría descolonizadora de «cosmosentir», la cual emerge como camino descolonizador, a recuperar y continuar recorriendo como pueblos ancestrales.

que me habitan en el decir de Audre Lorde (2003), es decir, los fascismos internalizados en mi pensar y hacer investigativo.

Así, antes de volver a \$hile a hacer *tañi* trabajo de campo, pensaba que podía resultar interesante, aportativo y hasta innovador en términos feministas indagar si sentirse perteneciente al pueblo mapuche incidía en las percepciones, significados y valoraciones del aborto que tenía una joven mapuche que residiera en la ciudad, que hubiese vivido un aborto y que participara en un colectivo mapuche. Con este vergonzoso objetivo *wingka*/occidental-colonial *en mente* regresé a \$hile a *buscar una joven mapuche urbana* [ignorante y colonial ni pensé en la palabra *lamngen*/hermanx⁹] para que compartiera conmigo su historia de vida y desde ahí, desde la encarnación personal y situada de dichas categorías, *recopilar, analizar, reflexionar y concluir*.

¿Aborto mapuche?! ¿Feminismo?! Pero al pasar del escritorio al campo, mis objetivos hicieron agua. Miradas extrañadas, murallas de tabú y cercos de estigmatización y desconfianza rondaban *mis* temas; claramente estaba buscando una aguja en un pajar... hasta que luego de casi *epu*/2 meses de búsqueda, y gracias a una *ñaña*/amiga [*kiñe*/primer resultado no esperado de mi tesis] me contacté con la *lamngen precisa* para mi tesis.

Parece que la(nos) había(mos) encontrado: Si bien tenía más de 30 años y le molestan las etiquetas, se autorreconoce como mujer y como *mapuche*... si bien no vive en Santiago -inclusive a veces vive fuera de \$hile- siempre ha vivido en ciudades... si bien vivió varios años en el exilio en Suecia [como tantxs *becadx*s por Pinochet], su aborto había sido en \$hile, por ende, ilegal... si bien, ella estaba dispuesta a iniciar este proceso, ¡yo tenía dudas!, ¿por qué? Porque buscaba un perfil puro, esencializado y monolítico de la mujer *mapuche* urbana [¡ayy que bien colonizada

9 Admitiendo «que “hombre” y “mujer” son categorías vacías y a punto de desbordar. Vacías porque no tienen un significado fundamental ni trascendente; y a punto de desbordar porque aunque den la impresión de ser categorías fijas, contienen aún en su interior definiciones alternativas, desmentidas o suprimidas» (Scott 2008: 73–74), cumulgo con la propuesta de Butler, de dinamitar el género binario instalado a través de la repetición de la norma *cisheterowingkapatriarcal*. Desde el activismo queer y disidencias sexuales (y el jaque mate de los cuerpos intersex) la deconstrucción del género binario pasa también por la escritura, así que en vez de escribir ellos/ellas utilizo en todo el texto la x (tomándome la libertad de agregarla en las citas seleccionadas) para sellar simbólicamente la performatividad y situacionalidad del género (Butler 2007).

he estado!], de las personas exiliadas, y de las mujeres que han vivido un aborto en Chile.

Menos mal que la *kimelfe*/profesora Carmen Gregorio me recordó que «al acercarnos desde una perspectiva etnográfica a nuestros temas de interés, es fundamental reflejar y explicitar nuestro proceso de cuestionamiento sobre nuestras categorías» (2012, citada en Quiñimil 2012) y me espejeó que si bien desde mis categorías previas y occidentales esta *lamngen* rompía con la imagen tradicional de la *mujer mapuche*, era urgente poner mis categorías en cuestión.

Kiñe trawün: El primer encuentro fue en Santiago *waria*, en el desaparecido café alemán Colonia [y no fue casual]. Mientras le relataba entre sorbos y sorbos de té mi devenir tesinístico, explicitó brillantemente sus aprensiones: qué haría con tanta información personal [¿para qué diablos sirve esto!]; y cómo sobrellevaría el soporte emocional mínimo ante una invitación a sumergirse en las profundidades de su memoria y de sus vivencias (muchas de ellas dolorosas), cómo sería el manejo de lo catártico en pro de lo político [¿para qué diablos sirve esto!].

En ese momento del trabajo de campo mi objetivo *wingka* se hizo trizas. Su sorpresivo desenmascaramiento me hizo tomar conciencia respecto a que no podía dar vuelta atrás, incitándome a responder qué haría con lo investigado como diría la maorí Linda Tuhiwai (1999) o en mis palabras el para qué diablos sirve esto a *nuestro* pueblo [porque *may/sí*, por fin tomé conciencia de pueblo, *epu*/segundo resultado no esperado], cautelando el no cruzar la delgada línea roja entre el reconocimiento y la recolonización, evidenciando de antemano qué conocimiento espero generar, para qué y para quién o quiénes (Hale 2008), por lo que me comprometí con un nuevo objetivo teórico y a la vez político de mi tesis: establecer diálogos para confrontar las categorías mujer, mapuche y urbana, a través de las luchas que debiésemos dar como mapuche y como *domo*/mujeres; y entre ellas, discutir si el aborto podría o no (y por qué) incorporarse en nuestra agenda reivindicativa descolonizadora como pueblo.

Lo anterior, con el fin de, en diálogo con lxs *lamngen* re-conocidxs en este proceso, abrir, iluminar, crear y posicionar preguntas que sirvan posteriormente a la generación de nuevos diálogos entre *lamngen* acerca de dichas categorías, su particular encarnación, y las diversas posiciones que como pueblo-nación mapuche *tenemos* al respecto, en pro de la descolonización y despatriarcalización.

Asumiendo un mea culpa en cuanto a mis prácticas investigativas, desde mi *pretensión pretenciosa de objetivar percepciones del aborto en la enteleguía del objeto de estudio, mujeres jóvenes mapuche*, invisibilicé junto a la historia de colonización y patriarcalización de mi pueblo, la mía, por ende, el método de estudio necesariamente mutó y me confrontó con *tañi* propia historia para resituarme en el juego de espejos del trabajo de campo, como *mujer, mapuche, champurria ka mapurbe*.

Así, pasé de un método etnográfico atestado de sesgos *cisheterowin-gkapatriarcales* basado en *informantes clave, objetos de estudio*, para satisfacer mi afán epistemológico extractivista y responder a una exigencia académica que me situaba en la posición de corresponsal para el Primer Mundo u *Occidónde* como prefiero llamarlo; a uno autoetnográfico, donde los *trawün/encuentros* y *nütram/conversaciones* horizontales con lxs otrxs que también son mi nosotrxs, me hizo resignificar la llamada *Otredad* como *lamngen* y *compañerxs* de viaje, con quienes caminar en complicidad para quitarnos el yugo de la verticalidad neocolonial, impeliéndome a visibilizar la coautoría de lo investigado y a devolver el *kimün/saber* y sabiduría compartida.

Al respecto, por un lado, rescato el *aprehendizaje* de los *nütram* y *trawün* mencionados anteriormente, por ser prácticas mapuche esenciales en *tañi* pueblo al reforzar sentidos de pertenencia o identificación y la transmisión de contramemorias disidentes¹⁰ en el decir de Rita Monticelli (2011), es decir, memorias descolonizadoras y de resistencia, aportando así a la descolonización metodológica y epistemológica que nos impele Tuhiwai (1999).

Así, tanto en la historia de vida de *tañi lamngen* de viaje (focalizada en encrucijadas e hitos vitales¹¹; y las decisiones asociadas con su ser *domo*

10 La memoria es el punto de encuentro entre la experiencia personal y la conciencia histórica colectiva, cuya manipulación refuerza regímenes totalitarios; mientras la memoria marginalizada y reprimida es una memoria disidente, que deviene en una contramemoria que se mueve entre procesos de recuerdo y olvido, entre la rememoración y la reconstrucción de la propia historia personal y colectiva, por lo que su transmisión es un poderoso instrumento de resistencia y subversión (Monticelli 2011).

11 *Hitos* como decisiones y vivencias, que al ser recordadas se constituyen en una referencia significativa, destacando con nitidez en el recuerdo, al ser catárticas y desencadenantes de decisiones vitales cruciales, especialmente por las consecuencias que han tenido; y las *encrucijadas* como aquellos momentos en que se dan distintas posibilidades y hay cierto margen de decisión, momentos en los que la persona se enfrenta con una elección que afecta significativamente el curso de su vida, y que en su minuto estuvieron marcados por

mapuche y *wariache*) como en las *regle*/7 entrevistas a *lamngen*, al basarse en un *nütram* «que permite la utilización de roles y por tanto, la adopción de voces de otros y otras en el acto comunicativo» (Mora 2010, citada en Mora y Moraga 2010: 42–43), pude acceder a parte de la memoria colectiva de *tañi* pueblo, más aun reconociendo el lugar trascendental que tiene la transmisión oral en la recuperación de nuestra historia y memoria, *recordando* que éstas son herramientas que permiten afianzar los sentidos de pertenecer y al ser bienes intangibles y escasos, los sistemas de dominación se empeñan en colonizar, para cooptar y controlar. Recuperar esta memoria de pueblo, esta *kontramemoria* disidente, es también un ejercicio encarnado de descolonización de la memoria y de la historia *oficial/dominante/hegemónica* manipulada e impuesta (Quiñimil 2012).

Por otro lado, con *tañi lamngen* de viaje conversamos respecto a los riesgos de invisibilizar el *küdaw* mancomunado (tanto de transcripción, producción, edición y reflexión míos como de quienes insuman todo el proceso de reflexividad¹²), y de reproducir el vicio asimétrico neocolonial, compartiendo la necesidad de mantener las diversas voces en diálogo, en *nütram*, «de nosotrxs dos real y la posterior de iñche/yo estar conversando con aquello que se dijo en ese momento», y claramente «la mejor figura para reflejar un *nütram* es la coautoría»¹³, para iniciar la descolonización desde nosotrxs mismxs, pues, como diría la *lamngen* Moira Millán, la «descolonización nos encuentra desalambrando, no solo el territorio usurpado, sino también nuestras mentes, nuestras conciencias» (2019: 135).

Por eso, transcribí (con mucha ayuda) literalmente casi 20 horas de memoria autobioetnográfica y *regle nütram* (especies de entrevistas en profundidad), las cuales no anexé a *tañi* tesis, sino que devolví a cada *lamngen*, y les pedí que revisaran la versión final de *tañi* tesis, con sus palabras destacadas, pidiendo su permiso para citarles. Asimismo, desde ese momento presento sus nombres como colaboradorxs y explícito la autoría de su *kimün* compartido en este proceso [¡no más saqueo de citas!]; y

la sensación de duda respecto del camino a elegir. Su reflexión lleva al reconocimiento de los caminos que se han tomado, y la duda que existió en esos momentos decisivos (Teresa Del Valle 1995), así como de los *ex futuros*.

12 Método feminista por excelencia que consiste en reflexionar las relaciones y replantearse las propias categorías constantemente, emergiendo una realidad que no es objetiva ni monolítica sino cruzada por relaciones de poder (Lamas 1991).

13 Comunicación personal *lamngen* de viaje.

nuevamente les hago un reconocimiento público a su generosidad y *kimün* (*chaltu may pu lamngen*).

Paralelamente, participé de varios *trawün* en ferias, seminarios, clases de *mapudungun*, conversatorios y viajes donde vivencié, entre *mates*, *navegados*, *pilsen* y mucha *iyaell*/comida, *tañi fijke xipa rakizuameluwün*/nuestras diferentes formas de pensarnos. Todo lo anterior entretejió un relato procesual y encarnado de *tañi* viaje autoetnográfico y autobiográfico, incorporando lo cotidiano, ceremonial y onírico, lo emocional y vivencial, los puntos de confluencia y bifurcación, los encuentros y desencuentros, las certezas y esperanzas, y las contradicciones y temores de éste, *tañi* proceso, revelando *tañi* propio camino de deconstrucción y cuestionamiento de categorías, desde el hilo de Ariadna del aborto (por su capacidad de desmontar, remecer, subvertir y debatir categorías); y de la mano del *kimün* de mis *lamngen*.

Al respecto, y como *konpelonwe*/ventana a *tañi* proceso comparto el siguiente extracto vital.

Wetripantu¹⁴: El viernes 23 de junio (del 2011), feliz me fui con mi *ñaña* Yenny a mi *lof*, a ver a mi familia paterna en Coilwue, cercana a Arauko... Antes habíamos estado tomando *oncecita* con *tañi ñaña* Vivi y su hijo Niko, que ya era todo un *wentru mapuche*. Hablamos del movimiento, de las divisiones, de las maneras de *weichan*/lucha, de su abuelo paterno con quien aprende *mapudungun*, de cómo a nuestrxs *lamngen* ya no solo lxs matan y encarcelan, sino que lxs cercenan, lxs invalidan para el *weichan* y para el *küdaw*, lxs matan en vida, y que ante esa realidad algunxs preferían incorporarse en el *weichan* con todos sus bemoles, en vez de seguir escribiendo desde la seguridad del escritorio para un público generalmente ya *entusiasta*... Con estas palabras en mente viajé, pensando en este nuevo ciclo de resistencias...

Y nos reencontramos entre palabras en *mapudungun*, videos, libros y canciones *mapuche*, los *copihues*, las forestales y la biomasa, las gestiones que han hecho como comunidad y anécdotas de tomas del camino *de pinos*

14 Elijo el *Wetripantu* ya que simboliza el cambio de ciclo o inicio de un nuevo año o renovación de la naturaleza y, por ende, de las *chel*/personas; y porque es celebrado durante el solsticio de invierno (entre el 21–24 de junio), el cual producto de la colonización espiritual se asoció a la noche de San Juan, nombre que se le dio a *tañi chaw*/mi padre, que *dew amutuy*/ya se fue. Gracias a esta ceremonia mapuche (y de los pueblos indígenas) me reencontré con mi *tuwün*/origen territorial y con mi *küpalme*/familia paterna.

y *eucaliptus*. Mientras la miraba, la biomasa me pareció desoladora, como una metáfora de la reducción y colonización depredadora. Si bien entendí, los restos de los árboles que se talan son recuperados para hacer combustible, mientras las máquinas arrastran y arrasan no solo con los restos de pinos y eucaliptus, sino con todo...

En este escenario le conté a *tañi* primo Pablo *tañi* tesis y que había encontrado varias versiones acerca del aborto, y él me dijo sin más «*la versión es una sola: la mujer es dueña de su cuerpo y de su libertad*»... Cuando nos despedimos con un *pewkayael/adiós lamngen*, el *chaltu may* iba por eso y por todo.

Cuando llegamos a la *ruka* de *tañi* tía Kuana, me pareció casi surrealista ver una de las máquinas bioasesinas con lxs *pichiwentru/niños* y *pichidomo/niñas* jugando arriba de ella, pero la explicación era simple: muchxs *lamngen* trabajan para las forestales [claro, como muchxs *lamngen* son pacos/policías, al ser unas de las pocas fuentes laborales para lxs *lamngen* en el sur¹⁵], así que uno de ellos dejaba la máquina ahí en la *ruka*. Una gran lección de apoyarnxs desde la vereda que estemos (porque no todxs toman las mismas decisiones, por mil razones, y esa diferencia no tiene por qué ser motivo de no ayuda).

... Mi *deya/prima* (con quien nos habíamos encontrado en clases de *mapudungun* en Santiago *waria*) contando sus monedas antiguas de plata para participar en un taller de joyería; Paula, la primita, con su indumentaria *mapuche* y hablando con su *chaw* [*tañi* primo Sergio] en *mapudungun*; *tañi* primo José, que como dirigente de comunidad me invitaba a formar parte [¡*may!*]; *tañi* primo Pablo mostrándonos libros y videos con los *Eltun/cementerios* con nuestrxs ancestrxs mirando hacia el mar; saber que una tía materna de la tía [abuela] Tato era *machi* [*tañi* bisabuela], que a los 15 años a su padre [*tañi* abuelo] le quemaron la casa para quitarle sus tierras (obligándolo a ser mediero y *trabajarle* a lxs ricxs), que hoy las tienen latifundistas y la forestal *Bosque Arauco*, aun cuando viajaban a Santiago para que se las devolvieran [a los juzgados de indios ¿no?...]... el peso de *taiñ/nuestra* historia, que a pesar de todo, resiste, porque:

15 De hecho las forestales bajo el subterfugio de la *política de buena vecindad*, cooptan a *lamngen* a cambio de trabajo asalariado temporal o permitiendo el acceso a sus predios a recolectar frutos o leña, siempre y cuando la demanda territorial cese (Gutiérrez-Quíñimil, Reyez-Huenchuman, Puentes y Vargas, [s.f.]).

PETU MONGENLEÑ, PETU MAPUCHENGEN

Todavía estamos vivxs, todavía somos mapuche

¿Por qué la deconstrucción categorial a través del aborto y por qué una categoría otra: el *cisheterowingkapatriarcado*?

En cuanto a las categorías y su deconstrucción descolonizadora, ¿por qué hacerlo desde el aborto?

Si bien hoy en Chile y en Argentina [reconozco que el peso ideológico de la identidad nacional en mí también se derrumbó en este proceso autoetnográfico, ya que antes invisibilizaba reiteradamente al *Puelmapu*/ Argentina, como parte del pueblo mapuche, pero hoy sé y enuncio que somos más allá de las fronteras estatales: *küla*/tercer resultado no esperado] contamos con leyes de interrupción del embarazo o despenalización del aborto (respectivamente) por las causales de peligro para la vida o la salud de la mujer, inviabilidad fetal y embarazo producto de una violación¹⁶, el aborto sigue estando *entre la espada* de Estados que lo criminalizan en sus *Otras formas y la pared* o muro de silencio y tabú del pueblo mapuche, por una parte; y de las genealogías hegemónicas del aborto que sustentan los discursos y agendas feministas chilenas y argentinas que apoyan dichas leyes, por otra.

Así, por un lado, ambos Estados no solo no reconocen los derechos colectivos a la autodeterminación de los pueblos indígenas, tampoco

16 En Chile, el aborto estuvo prohibido en todas sus formas desde 1989 con la Dictadura hasta el 2017, año en que se aprueban las 3 causales señaladas. No obstante, aún existen dificultades para la aplicación de esta precaria y difamada Ley, a través de las presiones de grupos fundamentalistas y conservadores que inciden, por ejemplo, con la figura antiderechos de las mujeres de la objeción de conciencia institucional. Para más información se sugiere revisar los estudios y *küdaw* de las organizaciones de la sociedad civil chilena Corporación MILES (<http://mileschile.cl/>), APROFA (<https://www.aprofa.cl/>), Corporación Humanas (<http://www.humanas.cl/>) y Fondo Alquimia (<https://www.fondoalquimia.org/>).

los derechos individuales de las mujeres a decidir el aborto¹⁷, pues esta práctica debe ser autorizada por *especialistas biomédicos* sin miramientos interculturales de ningún tipo; reafirmando la autoridad e intervención legal-jurídica-biomédica-judeocristiana de los Estados Monoculturales Shileno y Argentino sobre el cuerpo de las mujeres en general y mapuche en particular, criminalizando las demandas de autodeterminación colectivas e individuales.

En base a esta criminalización, *concibo* el **aborto** como el **trauma impuesto/construido** por Estados déspotas y su séquito de sistemas jurídico-legal, biomédico y católico-evangélico pechoño (el estilo *hardcore* de la biopolítica foucaultiana). Al clandestinizar las prácticas abortivas fuera de las 3 causales, el Estado obliga a vivir el aborto dramáticamente, más aún a las mujeres *empobrecidas*, quienes recurren a métodos más inseguros y riesgosos para su salud, sufriendo mayores complicaciones y secuelas, además de arriesgar la cárcel. Mientras, aquellas mujeres que cuentan con mayores ingresos pueden optar a realizarse abortos legales en clínicas extranjeras o a hacerlos pasar por procedimientos quirúrgicos legales (como la apendicitis) en clínicas privadas. Así, el aborto se transforma hegemónica y colonialmente en una práctica riesgosa (para la salud, la vida y la libertad) y monopolizada por el sistema biomédico, que lo hace físicamente doloroso, fisiológicamente violento y económicamente costoso (con el cual se lucra).

Por otro lado, el pueblo mapuche, producto de procesos y violencias coloniales -en un contexto de *entronque colonial de patriarcados* (Paredes 2010, citada en Gargallo 2014; Guzmán y Paredes 2014) o de un *patriarcado pre-intrusión de baja intensidad que se transforma y mezcla*

17 En el caso de los derechos colectivos, en Chile, todavía no existe un reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas, aun cuando se haya firmado el Convenio 169 de la OIT. Solo nos reconocen colonialmente como *etnias*, apelando a la diversidad cultural como patrimonio de la *Nación*. En el caso de los derechos individuales, éstos son parte de los Derechos Sexuales y Reproductivos, comprometidos por los Estados al suscribir a la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo de 1994. No obstante, en el caso del aborto, lo que se compromete como derecho va en contra de las necesidades del mercado, que requiere mano de obra barata, por lo cual el aborto ha sido negado por las cúpulas de poder históricamente -para mayor información ver Silvia Federici (2006)-. Como nos recuerda Rita Segato (2011), el primer pacto del Estado es con el capital y los derechos humanos son solo una tentativa legislativa que actúa de cortapisas a dicho pacto, lo cual impide ejercer el derecho a la autonomía/autodeterminación, pues el Estado entrega con una mano (a través de leyes, políticas e institucionalidad) lo que ya retiró con la otra (vía mercado y democracia representativa).

virulentamente con un patriarcado post-intrusión de alta intensidad como lo aborda Rita Segato (2011)-, hoy estigmatiza la práctica abortiva, convirtiéndola en un tabú (Alarcón y Nahuelcheo 2008; Mattus 2009; Quiñimil 2012). Esta situación nos habla de una actualización de la opresión colonial, pues al revisar fuentes históricas y memorias de *domo* mapuche se reconoce: un tiempo en que las *lamngen* solteras (y las viudas) eran *dueñas de su voluntad y de su cuerpo*, pudiendo tener sexo libremente, sin importar la virginidad para el matrimonio (Calfío 2007); la práctica histórica del infanticidio (para no traer niñxs que vengan a sufrir); el aborto *terapéutico* dictaminado por *pewma*¹⁸; y el conocimiento y uso de *lawen*/yerbas abortivas. Respecto a éstos, *lxs machi* y *lawentuchefe* (principalmente) los conocen, pero en muchos casos reprueban y niegan «haberlas utilizado o practicado procedimientos abortivos» (Oyarce 1989: 21, citada en Salazar 2012: 122), debido al rol que cumplen como autoridades sanatorias¹⁹ y a la valoración suprema de la maternidad para la prolongación biológica y cultural de nuestro pueblo²⁰.

Pero este uso de *lawen* abortivos enrostra que, a pesar de todo, las *domo* mapuche siguen abortando; y que el cuerpo no solo es un espacio

18 Sueño que enuncia algo y base para decidir. Es vital para entender toda la cosmovisión, todas las prácticas médicas y toda la religiosidad del pueblo mapuche (Llancaqueo 2012, citada en Quiñimil 2012). Los mensajes y conocimientos recibidos a través de los *pewma* «tienen un sentido profundamente religioso y generalmente tienen repercusiones concretas en la vida real» (Curivil 2002: 34, citado en Salazar 2012: 51) anunciando sucesos que vendrán; sugiriendo diagnósticos, posibles medicamentos y las razones de las enfermedades; y orientando el actuar (Oyarce 1989, citada en Salazar 2012) y la toma de decisiones [este sueño, luego se decide, subvierte toda la cosmovisión occidental, cartesiana binarista, ya que no solo es quitar la hegemonía del pensar valga la redundancia hegemónico-positivista, sino también el individualismo porque no es «Pienso –yo-, luego decido –yo-», sino que se decide en pos de la comunidad, de un nosotrxs... *afafan*].

19 Hecho reafirmado por la *lawentuchefe* Rosa Chihuaihuén (2009), quien señala que si bien el trabajo de *lxs machi* es proteger la vida por sobre todas las cosas, saben de *lawen* que funcionan como anticonceptivos y abortivos, cuya existencia es también registrada por Cerpa, Chequelaf y Pérez (2011).

20 Para muchxs hoy en peligro de extinción, más con la aplicación en \$hile de la Ley Antiterrorista. Según el último CENSO del 2017, el 12,8 % de la población en *Gulumapu* respondió afirmativamente a si ¿se considera perteneciente a algún pueblo indígena u originario?, de la cual el 79,8 % se considera mapuche, es decir, 1 700 000 personas en un país con más de 17 millones de habitantes (INE, 2018). Sumando las estimaciones de mapuche en *Puelmapu* seríamos cerca de 3 500 000 de mapuche en todo *Wallmapu*.

para la interiorización de opresiones y traumas derivados de la colonialidad del género²¹, sino también de resistencias²².

A su vez, y desde mi propia experiencia abortiva, y la de otras mujeres y *lamngen* conocidas, entiendo el aborto como *una encrucijada vital*, al implicar una decisión del todo (ser madre *por siempre*) o nada (no serlo), conectada a un entendimiento feminista, es decir, como opción personal, libre, basada en nuestro derecho a decidir²³. Esta decisión traducida en praxis, y desde una perspectiva foucaultiana, que otorga acciones y procesos de resistencia también al cuerpo, el aborto podría entenderse como una *práctica corporal de resistencia*, que realizada desde una crítica colonial, podría también ser una *práctica de reivindicación mapuche* (de saberes y prácticas ancestrales y del derecho a resolver como lo hacían nuestras ancestas vía *lawen*), convirtiéndose el aborto con *lawen* en una *práctica descolonizadora anti-cisheterowingskapatriarcal*, siempre y cuando pueda integrarse como demanda de autodeterminación y autonomía en el territorio soberano del cuerpo, entendiendo el territorio como «ese lugar por donde la vida transita, por donde somos y dejamos de ser» (Aguirre

21 Concepto desarrollado por María Lugones, para quien el sistema colonial/moderno de género «organiza el mundo ontológicamente en términos de categorías homogéneas, atómicas, separables» (2011: 106), siendo la jerarquía entre lo humano (europeo) y lo no humano (pueblos indígenas y afros) la dicotomía central de la modernidad colonial. Así los machos y hembras colonizadx desde el cristianismo y su ideal de sexualidad *casta y pura*, son construidxs como promiscuuxs, pecaminosxs y lascivxs, a quienes hay que controlar e instrumentalizar. Así, la colonialidad del género es para la autora el «análisis de la opresión de género racializada y capitalista» (2011: 110) y el género binario una imposición colonial.

22 Tal como lo señala Foucault (1984 y 2005), basándose en su concepto de poder como resistencia y transgresión al poder coercitivo, entendido como una rejilla o red de coerciones disciplinarias que ejercen una subyugación constante por medio de procesos continuos e ininterrumpidos que someten nuestros cuerpos, gobiernan nuestros gestos y dictan nuestros comportamientos.

23 Esta encrucijada entre ser madre y no serlo (sea o no vía aborto) aún sigue abierta para los feminismos. Si bien el feminismo de la diferencia reivindica los derechos sexuales -al entender el cuerpo constituido en el orden del deseo, de la significación, de lo simbólico y del poder- (Esteban 2004), sigue abierto el debate acerca de los derechos no reproductivos (Brown 2008) o las no maternidades. Hoy existen posturas que van desde la reivindicación de la maternidad voluntaria a las feministas posporno, quienes reniegan de la maternidad, del sexo *con amor* y de la monogamia, al entenderlas como dispositivos de dominación *cisheterowingskapatriarcal*.

y Santacruz 2008: 6)²⁴; y en una llave para debatir y proponer *kolectivamente* salidas a la falsa encrucijada binaria instalada entre la defensa de nuestro pueblo (reducida a los llamados derechos colectivos) y de nuestros derechos como mujeres (encasillados como meros derechos individuales), desde un horizonte de descolonización en general y del útero en particular.

Apelo a una descolonización anti-*cisheterowingskapatriarcal* como propuesta epistemológica para descolonizar el conocimiento respecto a *lxs otrxs*, que también y primariamente son mi *nosotrxs*, sustentada en una descolonización feminista que rompe con la noción de la categoría mujer e indígena como un/a sujetx epistemológicx y políticx unificadxs; con una concepción del poder dicotómica y de resistencia unidimensional; y con una idea de cultura como esencia heredada intocable y ahistórica (Suárez 2008, citada en Hernández y Suárez 2008); y que permita articular luchas de género, clase, raza y sexualidades, visibilizando los efectos en la vida de *las mujeres* (en plural) de los estrechos vínculos entre imperialismo, colonialismo²⁵, racismo, capitalismo y patriarcados²⁶.

Entiendo por feminismo: «la defensa y recuperación del territorio cuerpo-tierra» (Cabnal 2019: 122) y del *küme mongen/buen vivir* para todas las mujeres, hombres, personas no binarias y sus pueblos²⁷, y la *ñuke mapu/madre tierra*; y movimiento territorial comunitario y herramienta de acción contra el *cisheterowingskapatriarcado* y su «atentado contra la Red de la Vida» (Cabnal 2019: 121), lo cual también pasa por descolonizar

24 María Antonia Aguirre y Lucy Santacruz son feministas ecuatorianas que desarrollan la cartografía social o este hacer mapas desde y sobre nosotras mismas y sobre los espacios que habitamos, lo cual permite darles y darnos sentido personal y colectivo; trazar caminos por dónde recorrerlos; y preguntarnos desde una representación de aquello que somos como territorio explorado e inexplorado para mapearnos.

25 «Aunque el sistema político de los imperios coloniales en sentido estricto quedó felizmente en el pasado, sus secuelas están presentes en las nuevas formas de imperialismo económico y político liderado por capitalistas neoliberales en todos los rincones del mundo. Esta globalización tan trillada tiene efectos perversos para las mujeres. Aunque ciudadanas, estas dinámicas nos están empujando hacia una mayor pobreza, más responsabilidades, nuevas formas de migración, nuevas formas de control y violencia» (Suárez 2008, citada en Hernández y Suárez 2008: 31–32).

26 Judith Bennett (2007) habla de patriarcados que emergen, se mantienen y mutan en base a equilibrios de relaciones diferenciadas entre hombres y mujeres, a la vez, diferenciadxs.

27 Esta traducción al castellano, releva la identificación y solidaridad primaria con nuestros pueblos, recordándonos en palabras zapatistas la importancia de *caminar pareja* pues *la lucha es entre lxs dos y a la par* (Marcos 2017).

y despatriarcalizar nuestros marcos de *küdaw* (generalmente basados en el paradigma multiculturalista-comunitarista) y desacralizar las *costumbres cisheterowingkapatriarcales* de la comunidad, posibilitando la interpelación intercultural en pro del cambio social emancipador de todxs (Quiñimil 2012 y 2015).

En este cruce, la categoría *wingka* me resulta iluminadora, utilizándola «para representar la alteridad social no Mapuche» (Nahuelpan 2012: 150), con su anclaje «al *winkün* o acto de vejamen, usurpación, violación o desgarró» (Nahuelpan 2012: 151), es decir, para denunciar los procesos de despojo y violencias coloniales y patriarcales, y de *rape/violación fundacional* de esta **HIS**toría occidental hegemónica, escrita de la mano de la sicaria, extractivista y siniestra hidra colonial, capitalista, neoliberal, racista y heterocispatriarcal «que demanda territorios, recursos y conocimientos indígenas, combinando estrategias de seguridad, criminalización y militarización» (Nahuelpan 2012: 151). Por lo anterior, utilizo *ideológicamente* la palabra mapuche *wingka* para referirnos y luchar contra sistemas de opresión neoliberales y neocoloniales impuestos por *Occidónde*, como los estados, iglesias, transnacionales y la biomedicina (Quiñimil 2017).

Esta mirada aplicada al tratamiento colonial del aborto (tanto estatal como estigmatizador mapuche y biomédico feminista), sumada a lo propuesto por otras *lamngen* feministas como Verónica Huilipán y Relmu Ñanku, quienes consideran estratégico a la lucha descolonizadora el plantear el actual patriarcado mapuche un producto colonial²⁸; me ha llevado a proponer el neologismo *cisheterowingkapatriarcal* como categoría descolonizadora, al visibilizar, reforzar e integrar a la lucha mapuche contra lo ideológicamente *wingka* y *colonial*, la lucha contra los heterocispatriarcados \$hileno, argentino y mapuche, pues no «es posible fraguar la resistencia real ante el sistema económico en el que vivimos, que basa su poder en la violencia exacerbada, sin cuestionar la masculinidad» (Valencia 2010: 182); pasando de reivindicación entendida solo como feminista a

28 Pues combaten el machismo en sus comunidades explicando que en la identidad mapuche no existe el sexismo, ya que nuestra cosmovisión no jerarquiza masculino/femenino (Ziga 2011). Esta visión se puede complementar con la consigna de las feministas comunitarias, para quienes es imposible descolonizar sin despatriarcalizar; desafiándonos como pueblo a no postergar las demandas de las mujeres y a reconstruir comunidad para el *küme mongen* (buen vivir o vivir bien en *mapudungun*) desde la descolonización/despatriarcalización personal *del amo que me habita* (Lorde 2003), y también colectiva de los proyectos de liberación.

una reivindicación y estrategia necesariamente de descolonización y recuperación de todos nuestros territorios (Quiñimil 2017). Y también porque comparto lo planteado por la feminista posporno *vaska*²⁹, Itziar Ziga, en cuanto a que: «No se han convencido aún de que ni el pueblo ni las mujeres ni las oprimidas serán jamás libres mientras conserven ese cerrojo patriarcal colonizador entre las piernas» (2011: 19).

No obstante lo anterior, la categoría *cisheterowingkapatriarcal* debe someterse a discusión *kolectiva*, pues si bien es planteada desde su potencial unificador de luchas (facilitando no guetificarlas en pos de procesos descolonizadores integrales) así como un atisbo de soberanía epistemológica; sigue siendo una categoría *mestiza*, que por un lado, puede resultar engañosa al homogeneizar lo *wingka* en vivencias encarnadas y situadas de personas *mapuche* y no mapuche, comunes (como el coexistir en una sociedad heterocisnormativa, colonial y neoliberal) y diversas (según clase, raza, género, orientación sexual, identidad y expresión de género, zona de residencia, etc.) a la vez, de acuerdo a las coordenadas interseccionales de dominación en que están insertas. Por otro lado, puede resultar neocolonizadora, pues retoma un concepto medular dentro del feminismo blanco/mestizo/burgués/urbano/intelectual/adultocéntrico/edadista/capacitista³⁰ y *heterocisnormativo* occidental, pudiendo alimentar una colonización discursiva nefasta y cómplice de los feminismos hegemónicos del Norte y del Sur³¹.

29 El posporno es la cristalización de las luchas gays y lesbianas, del movimiento queer, de la reivindicación de la prostitución dentro del feminismo, de la cultura punk anticapitalista y del hazlo tú misma -que cada una haga su propio video posporno de acuerdo a la reconstrucción de sus deseos bajo nuevos y transgresores parámetros como seres multisexuales, más allá de géneros y de lo que tengamos entre las piernas- (Llopis 2010). Ziga plantea que ante la priorización de la izquierda y del movimiento de liberación *vasko*, las luchas de las mujeres y de las sexualidades *minorizadas* son secundarias, y que ya «va siendo hora de sacarnos la maldita cruz del recto para autodeterminarnos como pueblo que folla soberano y sin miedo» (2011: 101).

30 Centrado en la visión de la persona adulta, pero no anciana, y sin discapacidades, al obedecer a las lógicas de consumo y trabajo capitalista.

31 Como los feminismos de la igualdad y de la diferencia, coludidos con la colonización discursiva denunciada por Mohanty (2003, citada en Hernández y Suárez 2008), que en su afán de dar cuenta de una realidad de la otredad, también la construye de manera hegemónica como diferente, víctima o receptora pasiva de múltiples estratos de dominación. Sin embargo, Guzmán y Paredes nos impelen a resignificar, repolitizar e historizar el concepto de patriarcado por su potencial desmantelador, al entenderlo como «el sistema

Como diría la ñaña Victoria Maliqueo (2019), ojo al *huache/trampa*³² que puede significar la utilización sin crítica de esta categoría, por lo que invito a *sospechar* del concepto de heterocispatriarcado y a reemplazarlo por otro u otros *mapuche* o indígenas, desafío que ya ha sido expuesto por la escritora maya-kaqchikel, Aura Cumes (2012 y 2014) quien reclama el derecho y deber histórico de los pueblos del *Abya Yala*³³ de construir nuestras propias categorías y abandonar nuestra dependencia colonial con el llamado *Norte* u *Occidónde*; y por Lorena Cabnal, feminista comunitaria *xinka*, quien nos recuerda que:

Entre otras cosas el paso que necesitamos dar es nombrar desde nuestros propios idiomas liberados y cosmovisiones, las categorías y conceptos que estamos construyendo para el análisis de nuestras realidades históricas de opresión, pero también de liberación como mujeres indígenas, originarias, campesinas, rurales o de pueblos (Cabnal, citada en Gargallo 2014: 17).

de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias, y discriminaciones que vive, toda la humanidad (mujeres, hombres y personas intersexuales) y la naturaleza, históricamente construidas, sobre el cuerpo sexuado de las mujeres» (2014: 77). Por eso, para el feminismo comunitario (que no apela ni a la igualdad ni a la diferencia, sino a la comunidad), la descolonización pasa necesariamente por la despatriarcalización, pero no viceversa.

- 32 El huache hace referencia a una trampa solapada. Es un método de caza de liebres y conejos que se emplea principalmente en zonas rurales. Esta trampa se encuentra instalada entre los pastizales, por ello, es muy difícil que la presa pueda verla y huir, por lo que frecuentemente queda atrapada. La autora utiliza este concepto como analogía pertinente en el contexto actual, pues permite visibilizar el potencial peligro de asociarse o estar al alero de las instituciones, tales como el riesgo de la instrumentalización (como *la cuota étnica y la exotización cultural*), de apropiación cultural (como *el expediente de resistencia* o *la folklorización fetichista*) y la neutralización de la reivindicación político-identitaria que realizan/mos lxs *lamngen* en nuestros *küdaw* (sean o no académicos).
- 33 «*Abya Yala* es el nombre kuna que, en especial en América del Sur, es utilizado por los y las dirigentes y comunicadorxs indígenas para definir al sur y norte del continente, siendo América un nombre colonial con el que no quieren identificar su territorio común. El pueblo Kuna, quien vive en los archipiélagos de Panamá y en el Darién, habla una lengua del grupo chibchense y puede visualizar desde su precisa geografía en la cintura del continente, tanto el sur como el norte de América, siendo quizá por ello el único que le ha dado un nombre común» (Gargallo 2014: 23, n. 9).

Categorías en barbecho

Las categorías no son sencillas, son formas de vivir el mundo y en tanto tales se rebelan contra su deconstrucción. Si no atendemos a su resistencia –que es nuestra propia resistencia también–, los presupuestos en los que ellas se basan volverán a aparecer con otro rostro [...] dando por resuelta una discusión que todavía no tuvo lugar. Cuando se produce el fácil abandono de viejas presunciones en el que se deja de lado el cuestionamiento del propio compromiso existencial con ellas, se cercenan las posibilidades de la crítica (Sabsay 2011: 26).

Asumiendo decolonialmente que lo personal es político y teórico, siempre y cuando sea a su vez *kolectivo*, y que el cuerpo, la cultura y la ciudad son terrenos de disputa entre la colonización, la resistencia y la re-existencia³⁴; el poner en discusión diversas perspectivas del aborto me permitió cuestionar y romper imágenes monolíticas, esencialistas, ahistóricas, heterocis-patriarcales y coloniales de las categorías mujer, mapuche y urbana, las que pasé de entender *casi como variables separadas* a comprenderlas como un *entramado identitario político y diverso*.

En cuanto a la categoría mapuche, si bien planteé inicialmente en *tañi* tesis hablar más desde el sentido de pertenencia o autoidentificación y autorreconocimiento con el pueblo mapuche, en mi misma viví y vivo, por un lado, la *rei-vindicación de tañi mapuchidad*, el posicionarme como mapuche principalmente en términos políticos, resistiendo a la condición de despojo, discriminación y violencia actual e histórica³⁵; y por otro

34 Es decir, de la resistencia, que es reactiva al poder hegemónico, a la re-existencia, al que podemos existir y responder al *sistema de muerte* a través de otras formas de existencia y buen vivir comunitario. Este concepto es propuesto por Catherine Walsh (2007 y 2009) y forma parte del giro decolonial del *Abya Yala*, siendo utilizado también por Walter Mignolo, Adolfo Albán Achinte y Rita Segato.

35 Así, en el devenir de *tañi ñinche mapuche* desempolvé *tañi/tañ* historia atravesada por la violencia, *ese ponerle la pata encima a otrx porque se puede, en pro del abuso del poder y del control*, y por la discriminación racial que nos ha construido y etiquetado a lo largo de la **HIS**toria oficial, monolítica y colonial, como *araucañxs, valientes guerrerñxs, heroicñxs, exóticñxs, originarixs o víctimas* en el mejor de los casos, hasta *indixs, salvajes, bárbarñxs, hostiles, bandidñs sangrientñs, ladronñs, deshonestñs, borrachñs, flojñs, ignorantes, porfiadñs, violentñs, terroristas y narcos*. Para más información revisar texto *Mitos chilenos sobre el Pueblo Mapuche* (Bresciani, Fuenzalida, Rojas y Soto 2018) y ver poema *I.N.E.* de David Aníñir, disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=pgaDI1f4VZA>

lado, los confusos límites entre ser mapuche y chileno hoy, construidos e impuestos colonialmente.

Desde esta visión totalizante, externa e internamente se nos sigue y seguimos cuestionando cuán puros y auténticos somos tras la colonización, el mestizaje, la escolarización y los estudios, la evangelización, la migración, las olas feministas, etc.

Así, cuando conversamos entre *lamngen* respecto a la categoría mapuche, todos plantean la existencia de posiciones identitarias rígidas basadas en un fundamentalismo culturalista que aplica una suerte de *mapuchómetro*³⁶ identitario, como reducto del pasado, con variables rígidas como tener apellidos y cara de mapuche o *carita de kultrun*, hablar mapudungun, usar la vestimenta tradicional, practicar las tradiciones o vivir en el campo para definir a alguien como mapuche, reeditando nostálgicamente una escena primaria de identidades y culturas vírgenes según Nelly Richard (2014, citada en Maliqueo 2019). Pero este mapuchómetro no existe, como lo demuestra nuestra propia historia; no sirve, pues crea una identidad colonial, colonizante y excluyente; y se hace añicos con la experiencia urbana.

Al respecto, y como corrida de cerco simbólica y existencial y en pos del desalambrar identitario, resulta revitalizadora la autoenunciación como *champurria ka mapurbe*.

Champurria que refiere a la mezcla, combinación e hibridez *mapuchewingka* (o *mürke ko*/agüita con harina), como *iñche* Quiñimil-Vásquez, término que ha sido empleado peyorativamente, como un insulto, estableciendo un dentro/fuera esencialista de lo mapuche, pero instalando también un espacio de resistencia y re-existencia desde donde se puede habitar, hablar y problematizar el ser mapuche actualmente, como propone lx *ñañx* Ange Valderrama Cayuman (2016, citada en Maliqueo 2019).

Mapurbe del *lamngen* David Aníñir (2009), en vez de *wariache* o mapuche urbanx (con su nefasta contracara dicotómica del/de lx mapuche rural), que nos regala una identidad urbana no víctima, sino cabreada y consciente de ser el producto del despojo colonial (del Estado y del

36 José Ancán plantea en los 90 el *mapuchómetro*, artefacto que mide el grado de *mapuchidad* en *pu che*/las personas, generando prototipos de mapuche legítimos. Para Ana Millaleo (2014) éste irrumpe como un «delirio clasificador que la sociedad dominante impone, y la *mapuchada* obedece, pero bajo lógicas propias asentadas en una realidad esquizofrénica que siempre impulsa a la creación de algo nuevo» (1), por ende, también «es la ruptura de caricaturización de la identidad» (1).

capital), de ser descendientes de la diáspora de nuestro pueblo, exiliada forzosamente a las cloacas ciudadinas modernas; devolviéndonos la rabia y el deber ineludible y *kolectivo* de *vengarnos* de la injusticia, movilizándonos como disidentes del sistema (Quiñimil 2012).

Este ejercicio de reconocermenos como herederxs de la diáspora mapuche, de la migración forzada campo-ciudad y del asentamiento en la *waria*, habitando en poblaciones de la periferia (Marimán 1997), siendo nietxs e hijxs de *panarife*/panaderos, obreros principalmente de la construcción y nanas (trabajadoras de casa particular), impele a *re-sentipensar* la discusión identitaria actual³⁷ y la elaboración de un proyecto político propio, pues el concepto de diáspora «a la vez actúa como categoría política, intentado explicar, englobar y dar sentido de esta forma al conjunto de población mapuche que debió desplazarse de su territorio» (Antileo 2012: 7).

Asimismo, como plantea el *lamngen* Enrique Antileo: «Definirse como diáspora o sea, como mapuche que miramos el sur sabiendo/sintiendo que hay una distancia con lo que sería o imaginamos como nuestro territorio a reivindicar, asumiendo esa lejanía, encarnando la reivindicación de un nuevo *Wallmapu*» (2014: 264), va de la mano con lo que nos recuerda el *lamngen* Claudio Alvarado Lincopi (2018, citado en Maliqueo 2019), referido a que «lo que está en disputa, ya no es solo cómo representamos lo mapuche, sino como lo imaginamos».

Y en el *pewma* utópico de correr el cerco de lo posible y coconstruir una nación autodeterminada, es vital el cruce entre las categorías urbana, mapuche y mujer, donde la literatura y discursos públicos explicitan una triple discriminación por género, raza y clase, ésta última al asociarse la migración a las ciudades con marginalidad. No obstante, la migración

37 Como el paso de la identidad étnica (Barth 1976) a híbrida (García Canclini 1990), diaspórica e interseccional, para mejor hablar de identidades entrecruzadas en contextos interculturales (Maliqueo 2019). Al respecto Avtar Brah plantea que las identidades situadas en el contexto de la diáspora [y por eso mismo sitiadas] son necesarias de definir contemplando el espacio en que se configuran y el contexto territorial y sociohistórico en el que se desarrollan (2011: 24), entendiéndolo como diáspora «a los grupos humanos que han tenido que dejar sus territorios originarios y que, por lo tanto, se encuentran dispersos en distintos lugares, cohabitando con otros pueblos y culturas. Corresponde a un exilio masivo, ya que implica la separación de un pueblo del espacio que ancestralmente habitó» (Afrodescendientes en la ciudad de Medellín 2010, citadxs en González 2019: 92).

femenina aparece como estrategia de resistencia y potencialidad liberadora, ya que la ciudad se resignifica como un espacio de autonomía y posibilidad de reinención como persona y como colectivo, emergiendo como sujetas con capacidad de decidir, por ejemplo, el aborto o las relaciones sexo-afectivas con mujeres [hablando algunas *lamngen* de sexilio incluso]; y como agentes culturales que reivindicamos y recreamos estratégicamente *tañi* cultura, resolviendo la encrucijada instalada entre el etnocentrismo feminista, que desde su colonialismo discursivo nos concibe como meras víctimas del patriarcado local, y el esencialismo étnico, que rechaza toda crítica cultural como intromisión y deslealtad, especialmente si es planteada desde el feminismo. Por eso, decidir y transitar entre lo nuevo y lo antiguo, entre la ciudad y la comunidad, como seres transfronterizxs que somos, permite hacer carne nuestro derecho a «cambiar permaneciendo y permanecer cambiando», planteado por Aída Hernández (2001: 212).

Reflexiones sentipensantes para la descolonización y despatriarcalización de la etnografía feminista

Reconociendo que en base a *tañi* proceso, y *tañi* toma de conciencia acerca de las prácticas y categorías de investigación, y lenguajes y entendimientos de mi *inche*, que emergían de la razón occidental/imperial, vivencí y encarné la urgencia de la descolonización y despatriarcalización de nuestros acercamientos investigativos etnográficos feministas, más desde el horizonte de la autodeterminación, a continuación comparto que:

Kiñe: La etnografía feminista puede llegar a proponerse como una posible herramienta intercultural crítica siguiendo a Catherine Walsh³⁸, siempre y cuando esté en constante vigilancia epistemológica y

38 Walsh (2005) distingue multiculturalidad, pluriculturalidad e interculturalidad. La primera «se refiere a la multiplicidad de culturas que existen dentro de una sociedad sin que necesariamente tengan relación entre ellas» (45). La segunda, es el ejemplo más claro en *Abya Yala* siendo el «reflejo de una convivencia histórica entre pueblos indígenas y afros con blancos-mestizos. Se basa en el reconocimiento de la diversidad existente, pero desde una lógica céntrica de la cultura dominante y nacional» (45). La tercera, «refiere a complejas relaciones, negociaciones e intercambios culturales de múltiple vía. Busca desarrollar una interrelación equitativa entre pueblos, personas, conocimientos y

metodológica, pues también se encuentra en relación con el poder dominante, no solo académico, que invisibiliza o coopta *otros* conocimientos y saberes, por lo cual, la autoetnografía que emerge desde nosotrxs mismxs, *cuero-pueblo* que por años hemos estado al margen de la producción de conocimiento, es un ejercicio dificultoso, incómodo, doloroso y de denuncia, que implica mucha valentía, dignidad y humildad, y por ende, escribir *situada y sitiadamente* [en] la investigación también es un ejercicio de autodeterminación y más en un estado de D(E)xcepción.

Epu: Si bien es inconmensurable el aporte de la explicitación de los *conocimientos situados* que nos plantea Haraway (1995), no solo para la etnografía feminista, hemos olvidado reconocer este legado como una hebra de la historia y *kimün* de nuestros pueblos.

Ancestralmente, desde los pueblos indígenas, y desde el mapuche, la primera enunciación es presentarnos «así como nos enseñan en nuestra cultura, decir quiénes somos, y principalmente de dónde venimos, nuestro *tuwün*³⁹, nuestro *küpalme*⁴⁰» (Caniguán 2010, citada en Mora y Moraga

prácticas culturalmente diferentes» (45). Empero, distingue entre una interculturalidad funcional, que incluye mecanismos que permiten mantener el orden del poder establecido y la matriz colonial, y una interculturalidad crítica, cuestionadora y transformadora de las estructuras dominantes de la colonialidad del poder, saber y ser [y del género], en pos de la «acción y creación de condiciones radicalmente distintas a la sociedad [...] que encaminan hacia la decolonialidad» (2009: 2). Tubino se refiere a ésta como el «cómo concebir y generar formas de organización política y de convivencia intercultural basadas en el reconocimiento de la diversidad, la inclusión socioeconómica y la participación política de los grupos culturales originarios secularmente postergados» (2004: 3), es decir, el cómo pasar de políticas del reconocimiento a la justicia redistributiva planteada por Nancy Fraser (1997, citada en Hernández y Suárez 2008).

39 Origen territorial, fundamental en el proceso identitario *mapuche*. José Millán (2006) «sostiene que el *che*, persona, se entiende en relación con el *wallmapu* (mundo), por eso lxs sujetxs de este grupo humano se reconocen en general en referencia a la tierra (*mapu*), autoidentificándose como *mapuche* (gente de la tierra); y en particular en referencia a territorios específicos, por ejemplo [...] *lafkenche* (gente del mar) o recientemente también *wariache* (gente de la ciudad). La identidad mapuche se construye en relación con un territorio que le otorga particularidades al/a sujetx [...] y en función de ese territorio se constituye su forma de ser y estar en el mundo, en relación con la naturaleza de la que forma parte» (Mora 2010: 32 n. 18, citada en Mora y Moraga 2010). Es el sentido de pertenencia a un territorio, donde el/la *mapuche* y la *mapu*/tierra conforman un solo cuerpo que debe ser permanentemente alimentado y retribuido.

40 Familia, unidad de parentesco y linaje patri y matrilineal, fundamental en el *Az/* modo de ser de la persona. Se relaciona con la genealogía o tronco familiar. Similar al *küpan*,

2010: 21), que se enraízan en el territorio y su recuperación tras los procesos de despojo y violencias coloniales y patriarcales que hemos vivido desde 1492 a la fecha.

Por esto propongo hablar de *conocimientos sitiados* en el caso de los pueblos indígenas, y desde esa enunciación simbólica comprometer una investigación-acción-creación en pos de la recuperación, autodeterminación y descolonización de todos los territorios, resignificando el concepto territorio como constituyente del ser indígena y como «ese lugar por donde la vida transita, por donde somos y dejamos de ser» (Aguirre y Santacruz 2008: 6).

Llitun/Inicio: Partir por reconocernos como una hebra de la historia de nuestros pueblos indígenas y afros -como nuestra tercera raíz (Oyëwùmí 2017; Uribe 2014)-, implica recuperar genealogías decoloniales de temas hegemonizados por la voz oficial del feminismo, el medioambientalismo y otras disciplinas y/o movimientos sociales, tales como el aborto con *lawen*, el saqueo de la *ñuke mapu* [¡no recursos naturales!] y del *ko/agua* [¡no sequía!], la destrucción extractivista y terricidio [¡no conflicto medioambiental ni menos cambio climático!], la soberanía alimentaria, las escrituras ancestrales como el *witral/tejido*, e incluso las maneras de manifestarnos y protestar más allá de la *privilegiada* huelga y de la *punitivista* funa o escrache.

Küla: Además de aportar a la **HER**story en el decir de Scott, lxs etnógrafx feministas no solo debiesen reconocer y citar las autorías indígenas y afros, individuales y *kolectivas*, sino que erradicar el extractivismo académico y violencia epistémica de su quehacer⁴¹, y comprometerse con

o roles que cada linaje ha asumido en el pasado y que es necesario preservar y proyectar, ya que las experticias específicas a dichos roles probablemente se han heredado durante largos tiempos.

41 Este extractivismo, espejo académico y parte del extractivismo epistémico -o cognitivo como lo plantea la intelectual indígena del pueblo Mississauga Nishnaabeg en Canadá, Lianne Betasamosake Simpson (2013, citada en Grosfoguel 2016)- y ontológico, planteados por Ramón Grosfoguel (2016), refiere al saqueo del *kimün ka küdaw* de los pueblos; al no respeto por la reserva de sus saberes (utilizada como categoría ética-política en mi tesis); al realizar investigaciones y cátedras indígenas o de etnicidad [nótese la *d-enominación*] sin indígenas a cargo, reduciéndonos a informantes clave u objetos de investigación; al ganarse fondos públicos *lucrando* con lo indígena y afro; al escribir, hablar y publicar por nosotrxs lxs subalternxs; y al tratarnos desde la arrogancia, insolencia, complicidad e impunidad académica. Esto último se evidencia, por ejemplo, en la construcción de categorías neocoloniales, como la de indígena eco-espiritual; y la autodeterminación de antropólogos de la *unifersidad* donde hice mi pregrado de *mapuchologxs*

la indígena/afro-reparación y redistribución académica, partiendo por el devolver los resultados de sus procesos de investigación a los pueblos, más allá de la escritura.

De hecho, una de las grandes polémicas entre algunas *domo* mapuche, es que las que escriben y leen [ni pensar en las pocas que investigan], las que estudian/ron en la *unifersidad* somos académicas y no activistas; levantando un muro que se rompe en los *trawün ka nütram* horizontales. Al respecto recuerdo una *lamngen* tejedora que me dijo que estamos en tantas luchas que no se puede estar leyendo constantemente, más hoy que hay una explosión de material decolonial.

Por eso, y como un humilde aporte desde *tañi küdaw* activista y educador, y a modo de *trafkintiün*/intercambio y reciprocidad, a continuación comparto algunxs referentes a nivel mundial y del Abya Yala para la descolonización *anti-cisheterowingkapatriarcal* feminista, como coordinadas teóricas/activistas en formato audiovisual, que he ido coconstruyendo desde *tañi* proceso de tesis hasta hoy, a través del recurso pedagógico del antimapa del uruguayo Joaquín Torres García, como metáfora recordatoria que para nuestros pueblos siempre el norte será nuestro sur.

Esto con el fin de compartir el privilegio del conocimiento y aportar a la generación de conocimientos propios o epistemologías del sur -en el decir de Sousa Santos (2010)-.

porque investigan al pueblo mapuche, lo cual es un espejo de la *mapuchografía* -en el decir de Herson Huinca Piutrin (2012)- y contracara académica del mapuchómetro.

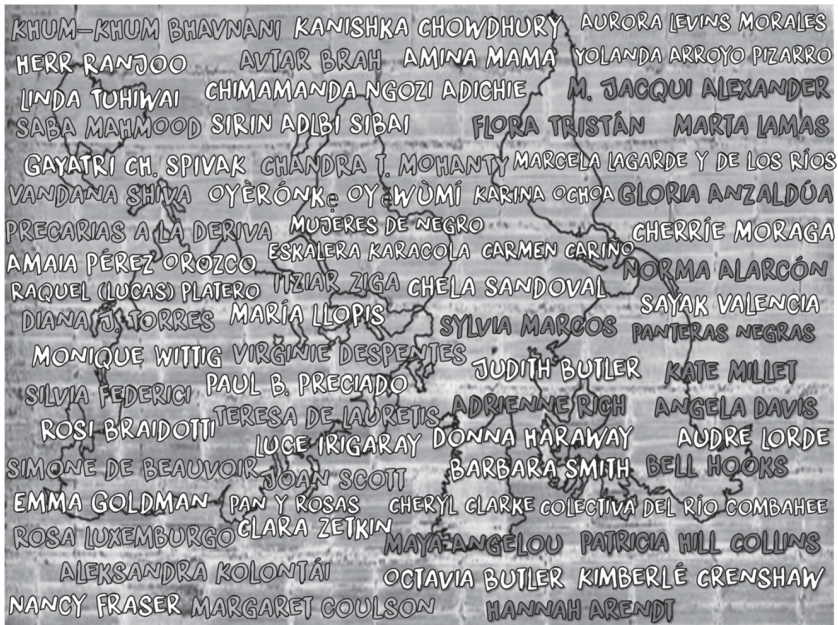


Figura 1: Antimapa con algunxs referentes para la descolonización anti-cisheterowingkapatriarcal feminista

Fuente: Elaboración personal, con la colaboración en el diseño gráfico de tañi wenüy Erick Valenzuela Schweitzer.



Figura 2: Antimapa con algunxs referentes del Aby Yala para la descolonización anti-cisheterowingkapatriarcal feminista

Nota: El tachado sobre uno de los nombres es para no invisibilizar su innegable contribución, aun cuando [y contradictoriamente en términos políticos, activistas y éticos], se trate de una persona funada o escrachada por ejercer violencia.

Fuente: Elaboración personal, con la colaboración en el diseño gráfico de tañi wenüy Erick Valenzuela Schweitzer.

Meli: Lxs investigadorxs y etnógrafxs que se planteen feministas podrían escuchar con el *piwke*/corazón a la compañeras, *lamngen ka ñaña* que siguen considerando al feminismo, occidentalista, colonizador y asimilacionista, haciéndose(nos) cargo de por qué hay tan pocos puentes entre las *lamngen* y las feministas y por qué nos cuesta tanto declararnos como mapuche feministas, como lo hicimos desde la *kiñe kolektiva* mapuche feminista [Rangiñtulewfü], Entre ríos / Entre [], quienes, en nuestros inicios, en el 2016, planteábamos que:

Somos mapuche. Mapuche ta inchiñ.
Somos champurria. Champurria ta inchiñ.

Somos feministas. feminista ta iñchiñ
y estamos en lucha. ka weychalekeiñ.

Si bien hace un tiempo decidimos dejar de explicitar la palabra feminista en nuestro nombre (por eso el *emborronado* previo, llamándonos solo *kolectiva* mapuche para no tener que *entrar a explicar el por qué* por todas las malas prácticas feministas extractivistas principalmente), seguimos enunciándonos desde ese entre ríos y entre paréntesis cuadrados identitario, planteándonos la pregunta acerca de la posibilidad de un mapuche feminismo [jamás al revés], una *konstrucción kolectiva* que afirma el entramado de la raza, la clase, el género y las sexualidades, y se posiciona desde los pueblos que resisten al colonialismo. Lo anterior, a través de una lectura antirracista, diaspórica y decolonial de *los feminismos*, que está en permanente coconstrucción, y enraizada en un proyecto político *kolectivo* desde una memoria común y un *pewma* utópico mayor de pueblo/nación autodeterminada, libre de violencias y descolonizada⁴².

Para aportar a estos puentes y *finalizar-iniciar* comparto *tañi* siguiente poema:

42 Así, para nosotrxs mapuche y feministas resulta esencial la denuncia de las zonas o territorios en sacrificio, de la militarización del *Wallmapu* y la criminalización de nuestras demandas a través de la aplicación de la maldita Ley Antiterrorista, de los asesinatos de defensorxs de la *ñuke mapu* y luchadorxs sociales (algunos, como el de Nicolasa Quintremán, Macarena Valdés, Santiago Maldonado y Alejandro Castro, *pasados por suicidio*), la revitalización de nuestra lengua como estrategia clave de *re-existencia* y el rescate de las diversidades sexuales ancestrales, proponiendo la *kangechi mongen* como una forma de ampliar las sexualidades, un lugar múltiple desde donde sentipensarnos más allá del sistema genérico y su norma heterosexual colonial. Para más información y encuentro ver IG @rangintulewfu; FB Rangiñtulewfü Colectivo Mapuche; y nuestro proyecto editorial de arte, pensamiento y escrituras en Wallmapu y Abya Yala <https://yener revista.com/>



Figura 3: Poema ¿FEMINISMO MAPUCHE!

Fuente: Elaboración personal, con la colaboración en el diseño de la ñaña filósofa, escritora y poeta Daniela Catrileo.

Pu tñfachi lifru/estos libros... Bibliografía

- Aguirre, María Antonia y Lucy Santacruz. 2008. «El cuerpo como territorio y el territorio como cuerpo: una experiencia de cartografía corporal y social con mujeres negras urbanas». *Revista Feminista de la Casa Rosa*, Quito, 25 de febrero del 2008. Disponible en: <http://revistafeminista.blogspot.com/2008/02/el-cuerpo-como-territorio-y-el.html>. Fecha de acceso: 01 jul. 2019.
- Alarcón, Ana María y Yolanda Nahuelcheo. 2008. «Creencias sobre el embarazo, parto y puerperio en la mujer mapuche: conversaciones privadas». *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 40(2): 193–202.
- Aniñir, David. 2009. *Mapurbe, venganza a raíz*. Santiago: Pehuén.

- Antileo, Enrique. 2014. *Lecturas en torno a la migración mapuche. Apuntes para la discusión sobre la diáspora*. Santiago: Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades. Disponible en: <<https://www.comunidadhistoriamapuche.cl/wp-content/uploads/2017/06/Enrique-Antileo-4.pdf>>. Fecha de acceso: 01 oct. 2019.
- Antileo, Enrique. 2012. *Nuevas formas de colonialismo: Diáspora mapuche y el discurso de la multiculturalidad*. Tesis de magister. Universidad de Chile.
- Barth, Fredrik. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Bennett, Judith. 2007. «Patriarchal Equilibrium», en Judith Bennett (ed.), *History Matters. Patriarchy and the Challenge of Feminism*: 54–81. Manchester: Manchester University Press.
- Brah, Avtar. 2011. *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*. Buenos Aires: Traficantes de Sueños.
- Bresciani, Carlos, Juan Fuenzalida, Nicolás Rojas y David Soto. 2018. *Mitos chilenos sobre el Pueblo Mapuche*. Santiago: Centro de Ética y Reflexión Social Fernando Vives S.J. Universidad Alberto Hurtado y Jesuitas de Tirua. Disponible en: <https://rededucacionalignaciona.cl/home/wp-content/uploads/2018/12/MitosChilenos_web.pdf>. Fecha de acceso: 16 jun. 2019.
- Brown, Josefina. 2008. *Libertad, cuerpo y derecho: notas desde una perspectiva feminista*. Florianópolis: Seminario Fazendo Genero 8-Corpo, Violencia e Poder.
- Butler, Judith. 2007 [1990]. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Cabnal, Lorena. 2019. «El relato de las violencias desde mi territorio cuerpo-tierra», en Rosalba Icaza y Xochitl Leyva Solano y (coords.), *En tiempos de muerte: Cuerpos, Rebeldías, Resistencias*: 113–123. Buenos Aires y San Cristóbal de Las Casas: Clacso, Cooperativa Editorial Retos, ISS / EUR (Tomo IV).
- Calfío, Margarita. 2007. «“Ella es dueña de su voluntad y de su cuerpo...”: Una reflexión sobre mujeres mapuche, participación y políticas públicas», en Claudia Zapata (comp.), *Intelectuales indígenas piensan América Latina*: 247–270. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Cerpa, Carla, Inés Cheuquela y Pabla Pérez. 2011. *Del cuerpo a las raíces. Uso de plantas medicinales para la salud sexual y reproductiva*.

- Testimonios de mujeres de la Quinta Región de Valparaíso*. Olmué: Ediciones La Picadora de Papel.
- Chihuaihuén, Rosa. 2009. «Hierbas mapuches “para el día después”, “anti-conceptivos” naturales que tiene su medicina». *La Nación* 26 jun. Disponible en: <http://informe21.com/hierbas-mapuches/hierbas-mapuches-%E2%80%9C-día-despues%E2%80%9D-%E2%80%9Canti-conceptivos%E2%80%9D-naturales-tiene-su-medicina>. Fecha de acceso: 16 jun. 2019.
- Cumes, Aura. 2014. «“Esencialismos estratégicos” y discursos de descolonización», en: Mágina Millán (coord.), *Más allá del feminismo: Caminos para andar*: 61–86. México D.F.: Ed. Red de feminismos descoloniales.
- Cumes, Aura. 2012. «Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio». *Anuario Hojas de Warmi* 17: 1–16. Universidad de Murcia: [s.n.].
- Del Valle, Teresa. 1995. «Metodología para la elaboración de la autobiografía», en Carmela Sanz Rueda (ed.), *Invisibilidad y presencia. Seminario internacional género y trayectoria profesional del profesorado universitario*: 281–289. Madrid: Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid.
- Esteban, Mari Luz. 2004. «La teoría social y feminista del cuerpo», en Mari Luz Esteban (ed.), *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*: 19–64. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Federici, Silvia. 2006. *Calibán y la bruja*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Foucault, Michael. 1984. *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la Prisión*. México D.F.: Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, Michel. 2005 [1977]. «El cuerpo», en Michel Foucault (ed.), *Historia de la Sexualidad, III, El cuidado de sí*: 113–167. Madrid: Siglo XXI.
- García Canclini, Néstor. 1990. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México D.F.: Grijalbo.
- Gargallo, Francesca. 2014 [2013]. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. México D.F.: Editorial Corte y Confección.
- González, Astrid. 2019. *OMBLIGO CIMARRÓN. Recorrido visual hacia una comprensión de la afrodescendencia. INVESTIGACIÓN-CREACIÓN*. Santiago: Fea feminista editorial.
- Grosfoguel, Ramón. 2016. «Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico». *Revista Internacional de Comunicación y*

- Desarrollo* 1(4): 33–45. doi: <http://dx.doi.org/10.15304/ricd.1.4.3295>. Fecha de acceso: 16 dic. 2019.
- Gutiérrez-Quiñimil, Pablo, Pablo Reyez-Huenchuman, Juan Puentes y Makarena Vargas [s.f.]. *Pewün Mapu Rauko*. Arauko: [s.n.].
- Guzmán, Adriana y Julieta Paredes. 2014. *El tejido de la rebeldía ¿Qué es el feminismo comunitario? Bases para la despatriarcalización*. La Paz: Mujeres Creando Comunidad.
- Hale, Charles (2008). «¿En contra del reconocimiento? Gobierno plural y análisis social ante la diferencia cultural», en Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed (coord.), *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de colaboración*: 515–540. México D.F.: CIESAS, FLACSO Ecuador y FLACSO Guatemala.
- Haraway, Donna. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Hernández, Aida. 2001. «Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género». *Debate Feministas* 12(24): 206–229.
- Hernández, Rosalva y Liliana Suárez. 2008. *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Huinca, Herson. 2012. «Los Mapuche del Jardín de Aclimatación de París en 1883: objetos de la ciencia colonial y políticas de investigación contemporáneas», en Enrique Antileo, Margarita Calfío, Luis Cárcamo, Felipe Curivil, Andrés Cuyul, Susana Huenul, Herson Huinca, Pablo Mariman, José Millalen, Maribel Mora, Héctor Nahuelpan, Elías Pailan, Jimena Pichinayo y José Quidel (eds.), *Ta iñ fijke xipa rakizua-meluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*: 91–120. Temuko: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Instituto Nacional de Estadísticas, INE. 2018. *Síntesis de resultados CENSO 2017*. Disponible en: <<https://www.censo2017.cl/descargas/home/sintesis-de-resultados-censo2017.pdf>>. Fecha de acceso: 24 jun. 2019.
- Lamas, Marta. 1991. «Latin American Feminism», en Rachel Weiss y Alan West (eds.), *Being América. Essays on Art, Literature and Identity from Latin America*: 129–141. New York: White Pine Press.
- Llopis, María. 2010. *El Postporno era eso*. Madrid: Editorial Muselina.
- Lorde, Audre. 2003. *La hermana, la extranjera*. Madrid: Editorial Horas y Horas.

- Lugones, María. 2011. «Hacia un feminismo descolonial». *La manzana de la discordia*, 6(2): 105–119.
- Maliqueo, Victoria. 2019. *Mapuche ad küdaw fantepu mew (Arte visual mapuche contemporáneo): Nuevos imaginarios sociales sobre la identidad*. Tesis de pregrado. Universidad de Chile.
- Marcos, Sylvia. 2017. *CRUZANDO FRONTERAS. Mujeres indígenas y feminismos abajo y a la izquierda*. Santiago: Quimantú.
- Marimán, Pablo. 1997. «La diáspora mapuche: una reflexión política». *Liwen* 4: 216–223.
- Mattus, Charlotte. 2009. *Los derechos de las mujeres Mapuche en Chile, «pilares invisibles de la resistencia de su pueblo»*. Grenoble: Instituto de Estudios Políticos de Grenoble, Universidad Pierre Mendès France.
- Millalén, José. 2006. «La sociedad mapuche prehispánica: Kimün, arqueología y etnohistoria», en Sergio Caniuqueo, Rodrigo Levil, Pablo Marimán y José Millalén (eds.), *¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*: 17–52. Santiago: LOM Ediciones.
- Millaleo, Ana. 2014. *La autorrepresentación mapuche contemporánea, a propósito del mapuchómetro*. Disponible en: <https://www.mapunet.org/documentos/mapuches/El_Mapuchometro_20_anamillaleo.pdf>. Fecha de acceso: 10 oct. 2019.
- Millán, Moira. 2019. «La maternidad mapuche en tiempos de Benetton», en Rosalba Icaza y Xochitl Leyva Solano y (coords.), *En tiempos de muerte: Cuerpos, Rebeldías, Resistencias*: 127–135. Buenos Aires y San Cristóbal de Las Casas: Clacso, Cooperativa Editorial Retos, ISS / EUR (Tomo IV).
- Moncayo, Víctor. 2009. *Fals Borda, Orlando, 1925–2008. Una sociología sentipensante para América Latina*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y CLACSO. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/coedicion/fborda/>. Fecha de acceso: 16 sep. 2019.
- Monticelli, Rita. 2011. «Potere, contro-memorie e spazi di resistenza nelle distopie delle donne», in Rita Monticelli e Roberto Vecchi (eds.), *Topografia delle culture*: 87–101. Bologna: I Libri di Emil.
- Mora, Maribel y Fernanda Moraga. 2010. *Kümedungun/Kümewirin. Antología poética de mujeres mapuche (siglos XX–XXI)*. Santiago: LOM Ediciones.
- Nahuelpan, Héctor. 2012. «Formación colonial del Estado y desposesión en Ngulumapu», en Enrique Antileo, Margarita Calfío, Luis Cárcamo,

- Felipe Curivil, Andrés Cuyul, Susana Huenul, Herson Huinca, Pablo Mariman, José Millalen, Maribel Mora, Héctor Nahuelpan, Elías Pailan, Jimena Pichinao y José Quidel (eds.), *Ta ñ fijke xipa rakizua-meluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*: 123–156. Temuko: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- On The Right Track y Fondo Alquimia. 2021. *Una aproximación al escenario de los fundamentalismos en Chile*. Disponible en: <<https://www.fondoalquimia.org/fundamentalismosenchile/>>. Fecha de acceso: 27 jul. 2022.
- Oyëwùmí, OyOyëwOyùmèrónké. 2017. *LA INVENCION DE LAS MUJERES. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Bogotá: Editorial en la frontera.
- Quiñimil, Doris. 2017. «Manifestaciones extremas de violencia heterowinkapatriarcal contra mujeres indígenas del Abya Yala: el genocidio colonial reeditado en feminicidios», en Gabriel Guajardo y Verónica Cenitagoya (eds.), *FEMICIDIO Y SUICIDIO DE MUJERES POR RAZONES DE GÉNERO. Desafíos y aprendizajes en la Cooperación Sur-Sur en América Latina y el Caribe*: 205–235. Santiago: Serie Libros FLACSO-Chile.
- Quiñimil, Doris. 2015. «Violencias coloniales y patriarcales contra mujeres indígenas latinoamericanas», en Gabriel Guajardo y Christian Rivera (eds.), *VIOLENCIAS CONTRA LAS MUJERES. Desafíos y aprendizajes en la Cooperación Sur-Sur en América Latina y el Caribe*: 125–151. Santiago: Serie Libros FLACSO-Chile.
- Quiñimil, Doris. 2012. *PETU MONGENLEIÑ, PETU MAPUCHENGEN. Todavía estamos vivxs, todavía somos mapuche. Un proceso autoetnográfico para la descolonización feminista de las categorías mujer, mapuche, urbana, a través del aborto*. Tesis de fin de máster. Universidad de Granada. Disponible en: <https://digibug.ugr.es/bitstream/handle/10481/22726/DORIS_QUI%c3%91IMIL_TFM_%202012_lastversion.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Fecha de acceso: 27 jul. 2022.
- Sabsay, Leticia. 2011. *Fronteras Sexuales. Espacio urbano, cuerpos y ciudadanía. Prólogo de Judith Butler*. Buenos Aires: Paidós.
- Salazar, Andrea. 2012. *El oficio de püñeñelchefe: Memorias del parto en los relatos de tres mujeres mapuche de la comunidad Curaco Ranquil*. Tesis de magíster. Universidad de Chile.
- Segato, Rita. 2011. «Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico decolonial». En Karina Bideseca

- y Vanesa Vazquez (comps.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*: 17–48. Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Scott, Joan. 2008. «El género: una categoría útil para el análisis histórico». En Joan Scott (ed.), *Género e Historia*: 48–74. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Sousa Santos, Boaventura de. 2010. *Epistemologías del sur*. México D.F.: Siglo XXI.
- Spivak, Gayatri. 1998. «¿Puede hablar el sujeto subalterno?». *Orbis Tertius* 3(6): 175–235. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf. Fecha de acceso: 20 mar. 2019.
- Tubino, Fidel. 2004. «Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico». *Rostros y fronteras de la identidad, Universidad Católica de Temuco* 1–9. Disponible en: http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/inter_funcional.pdf. Fecha de acceso: 10 oct. 2019.
- Tuhiwai, Linda. 1999. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Dunedin: University of Otago Press.
- Uribe, Diana. 2014. *ÁFRICA, nuestra tercera raíz*. Bogotá: Aguilar.
- Valencia, Sayak. 2010. *Capitalismo Gore*. Barcelona: Melusina.
- Walsh, Catherine. 2009. «Interculturalidad crítica y pedagogía decolonial: in-surgir, re-existir y re-vivir», en Patricia Melgarejo (comp.), *Educación intercultural en América Latina: memorias, horizontes históricos y disyuntivas políticas*. México D.F.: Universidad Pedagógica Nacional CONACIT, Plaza y Valdés.
- Walsh, Catherine. 2007. «Lo Afro en América andina: reflexiones en torno a luchas actuales de (in)visibilidad, (re)existencia y pensamiento». *Journal of Latin American Anthropology* 12(1): 200–212.
- Walsh, Catherine. 2005. «Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad». *Signo y Pensamiento* 46: 39–50. Disponible en: <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/signoypensamiento/article/viewFile/4663/3641>. Fecha de acceso: 04 oct. 2019.
- Ziga, Itziar. 2011. *Sexual Herria*. Navarra: Txalaparta.

María Espinosa-Spínola

Cuando el dolor se encarna en la práctica etnográfica

En este trabajo pretendo mostrar cómo el giro dado desde mi formación en antropología social hasta llegar a la etnografía feminista¹, me permite reflexionar sobre el “dolor” como vivencia encarnada en mi práctica etnográfica. Tener la oportunidad de que Carmen Gregorio dirigiera mi trabajo de tesis doctoral fue revelador, pues entendí que el conocimiento también se genera desde lo personal, emocional y desde la subjetividad. Ello me hizo comprender que la etnografía feminista apuesta por una práctica que, tal y como señala Gregorio (2006: 33) “implica cuerpo, mente, razón y emoción” y que esta tiene un papel especialmente relevante pues puede recuperar lenguajes y memorias de dolor, configurándose como cuerpo de escritos capaces de recibir ese dolor (Das 2008). En este texto haré un relato de mis recorridos epistemológicos hasta llegar a la etnografía feminista, para posteriormente compartir algunas reflexiones sobre el lugar que ha ocupado en mi investigación la dimensión emocional, y más concretamente, el dolor como sentimiento experimentado durante la realización del trabajo de campo en contextos de sufrimiento humano.

Desde un ejercicio de reflexividad me plantearé diferentes interrogantes en relación con mis limitaciones en la comprensión de las dimensiones emocionales, entre ellos: ¿Dónde me he situado y cómo me he enfrentado al dolor vivido durante el trabajo de campo? ¿Qué podemos hacer cuando vemos que las personas sufren? ¿Cómo escribir sobre ello? ¿Por qué me ha resultado tan difícil escribir sobre esta emoción? ¿Es suficiente con escribirlo? ¿Hasta dónde podemos resistir? ¿Con qué dilemas éticos me ha enfrentado el sentimiento de dolor?

1 Realizo esta afirmación, “etnografía feminista” a pesar de ser consciente del debate que existe en relación con este tema, para una revisión del mismo ver Stacey y Thorne (1985), Abu-Lughod (1990) y Gregorio (2006 y 2014), entre otras.

Cómo la mirada feminista me hizo ver potencialidades en las dimensiones emocionales de mi práctica etnográfica

Todo comenzó con el trabajo de campo que realizaba para mi tesis doctoral recién terminada mi licenciatura en Antropología Social. Había viajado a México como cooperante internacional para colaborar como educadora social y de calle en una Institución de Asistencia Privada que trabajaba con niños y niñas de la calle. Mi intención, que fue previamente acordada con la Institución, era contribuir de alguna manera, poder aportar con mi trabajo como educadora a la misma y a esos chicos y chicas, al tiempo que realizar mi trabajo de campo, tanto con niños y niñas que vivían en “hogares”, como con los y las que vivían en “calle”².

En las distintas estancias de investigación realizadas, concretamente tres, empecé a tomar conciencia de que la manera en la que recogía la información en mis cuadernos de campo estaba cargada de subjetividad, reflexividad, emociones y sentimientos. Lo aprendido en la carrera sobre los vínculos que debía establecer con esos “otros/otras” los niños y niñas de la calle me llevaba a guardar la distancia, lo que no respondía a las relaciones que yo estaba estableciendo en las que llegaba a experimentar un sentimiento más cercano a la amistad, que el que me habían enseñado que era esperable de una “científica” (Gregorio, Pérez y Espinosa-Spínola 2020).

Los testimonios de los niños y niñas me resultaban dramáticos, tuviesen lugar en las relaciones con sus familiares, en sus “casas” o en la “calle” donde se desarrollaba su vida cotidiana. Durante el tiempo que conviví con ellos y ellas observaba el deterioro de sus cuerpos por el uso de drogas como los inhalantes y veía cómo se morían, lo que me conmovía enormemente y en ocasiones, me paralizaba. Mis cuadernos de campo recogían relatos estremecedores, también algunas fotografías que realicé y me parecían muy potentes como denuncia de sus realidades, pero tenía muchas dudas a la hora de mostrarlas porque al mismo tiempo no quería caer en

2 Los “hogares” a los que me refiero son instituciones, centros de atención dirigidos a chicos y chicas que deciden abandonar la vida en calle y reciben en los mismos una atención integral, de cuidado y educación. “La calle”, por su parte, es el lugar, espacio público, en el que viven y desarrollan todas las actividades de la vida diaria, incluso la pernocta.

una cierta explotación del sufrimiento ajeno, algo que me generaba un gran conflicto ético.

En la licenciatura en Antropología Social no me habían enseñado a gestionar emociones y sentimientos como las que yo estaba experimentado. Sin embargo, cuando tuve ocasión de reflexionar sobre la metodología etnográfica (Espinosa-Spínola 2010) entendí que mis vivencias en el desarrollo del trabajo de campo me confrontaban con el paradigma positivista en el que me había formado en mis estudios de segundo ciclo de Antropología Social en la Universidad de Granada, aunque por esas fechas lo que vivía eran contradicciones y bastante malestar hasta llegar a plantearme si tenía sentido hacer una tesis doctoral.

En mi experiencia de campo me resultaba del todo imposible no implicarme en aras de la búsqueda de objetividad (Espinosa-Spínola 2010) y si tenía que hacerlo, de esa forma no podría escribir una tesis doctoral. Tal y como recogí en el apartado de mi tesis doctoral titulado “Preocupaciones derivadas del trabajo de campo” (Espinosa-Spínola 2010: 86–92) esto me llevó a plantearme diferentes interrogantes en relación con el debate objetividad/subjetividad, en concreto “la presencia de la etnógrafa en el campo” (Espinosa-Spínola 2010: 89–90), “la relación con los otros” (Espinosa-Spínola 2010: 87–89) y a “cómo manejar los sentimientos que experimentamos durante el trabajo campo” (Espinosa-Spínola 2010: 91–92).

Lo que vivía como limitaciones o sesgos en un trabajo de investigación que no terminaba de ser “científico” fue mutando con la orientación de mi directora de tesis doctoral, con quien me acerqué a los planteamientos epistemológicos de una práctica de investigación feminista. Es aquí cuando inicio mi tránsito hacia la etnografía feminista, tomando como referencia el texto de Gregorio publicado en el año 2006 titulado “Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: representaciones y relaciones de poder”. A partir de la idea de que la etnografía “implica cuerpo, mente, razón y emoción” (Gregorio 2006: 33) comienzo a preguntarme por las emociones y sentimientos que experimento durante el trabajo de campo antropológico y empiezo a tomar conciencia de que desde lo personal y emocional también se genera conocimiento científico.

Utilizando la noción de hito de Del Valle (1995) identifiqué en la escritura de mi tesis doctoral momentos en los que mi práctica etnográfica tensionaba los presupuestos positivistas. Y a medida que me fui adentrando

y descubriendo otras formas de practicar etnografía, fui consciente de su potencialidad y del lugar tan subalterno que ocupan en la formación en antropología social, o al menos, cuando yo me formé. Me gustaría pensar que algo ha cambiado desde entonces.

Fui entendiendo que la etnografía podía habitarse de formas diversas y configurarse como “habitáculos, espacios para vivir y compartir” (Hernández 2012: 21, inédito). Ahí fueron claves para mí aquellos trabajos que trataban sobre la reflexividad y la subjetividad en el proceso de investigación y reflexionaban sobre la práctica investigadora. Trabajos en esta línea como los de Jone Miren Hernández (1999), Teresa del Valle (1995 y 1999) Mari Luz Esteban (2004 y 2007), Dolores Juliano (2004), Marta Patricia Castañeda (2006), Ruth Behar (1996 y 2009), Gisela Canepa (2001), Helen Callaway (1992) y Lila Abu-Lughod (1990), entre otras, con los que me identificaba en esa intención de mostrar a partir de un ejercicio introspectivo una determinada realidad con sus contradicciones, relaciones de poder, dudas, emociones, sentimientos e impresiones.

Entender, como señala Gregorio (2006) “que lo personal y emocional también forman parte del proceso de investigación”, comprender que lo personal no es sólo político sino también teórico” (Okely 1975), contribuyó a transformar esas limitaciones, que en un principio consideré debilidades en mi trabajo, en posibilidades que permitían generar conocimiento.

Me interesé por una forma específica de hacer etnografía que como revelan Mukhoadhyay y Higgins (1988) (citado por Gregorio 2006: 23) “afectó a la antropología desafiando principios y teorías, así como los métodos de la etnografía tradicional”.

Mi perspectiva adoptaba una nueva mirada en un intento de observar las desigualdades de género incorporando la capacidad de agencia de mis interlocutoras. En este sentido, yo quería mirar a los chavos de la calle descontaminada de prejuicios y estigmatizaciones y rescatar sus agencias, ya que quedaban anuladas desde miradas victimizantes de su realidad.

Deseaba que mi práctica etnográfica estuviese al lado de los grupos dominados, silenciados o subalterizados (Juliano 2004). Esta forma de entender la etnografía diluye la separación entre sujeto investigador/a poseedor/a de conocimiento y el objeto de conocimiento, en tanto propone para la etnografía una noción de “persona que experimenta y se transforma en las relaciones con los otros” al tiempo que una identidad de género intersubjetiva “frente a una identidad de género que consideran fija” (Gregorio 2006: 30). Aposté por una etnografía, que como sugiere esta misma

autora, “implica cuerpo, mente, razón y emoción de manera indisoluble, como una práctica de reconocimiento de la configuración de las relaciones de poder” (Gregorio 2006: 33).

Las aportaciones de la etnografía feminista han sido determinantes en mi “quehacer investigador”, desde el momento en el que me he relacionado con mis interlocutores/as, he experimentado, me he emocionado y me he sentido como agente activa, tanto durante el trabajo de campo, como hasta el producto etnográfico final.

Comparto con mis colegas Gregorio y Alcázar-Campos (2014) lo que exponen en su trabajo:

“Las aportaciones de la etnografía feminista han sido reveladoras en cada una de nosotras para repensar la forma en la que escribimos los resultados de nuestras investigaciones, desde el reconocimiento del carácter parcial y situado del conocimiento científico que plantea Haraway (1991), pero también como forma de restituir el valor del saber vivencial, implicado y comprometido. Saber desde el que la razón y emoción no son dos polos distinguibles y contrapuestos como el pensamiento occidental androcéntrico y etnocéntrico nos quiere hacer creer, sobredimensionando el valor de lo “racional frente a lo emocional”, lo científico frente a lo no científico y en el fondo lo masculino en su asociación aristotélica con la razón, frente a lo femenino en su asociación con lo emocional” (Gregorio y Alcázar-Campos 2014: 2).

Pero sobre todo entendí la etnografía como estrategia de resistencia y forma de visibilizar las injusticias, tal y como plantea Scheper-Hughes (1987).

Finalmente, así es como me acerqué a una práctica etnográfica preocupada y comprometida con el sufrimiento humano, tanto cuando realicé mi trabajo de campo con chavos de calle en México (Espinosa-Spínola 2010, 2018, 2019) como cuando lo realicé en Perú con el movimiento de la infancia trabajadora NAT (Espinosa-Spínola 2018 y 2019) en el año 2012 y en Colombia con mujeres jóvenes víctimas del conflicto armado en 2015.

En este texto me propongo reflexionar sobre mi práctica investigadora desde un lugar autobiográfico. Porque presenciar situaciones en las que las personas sufren nunca me ha dejado indiferente, interpeándome como antropóloga: ¿Qué hacer en estas circunstancias? ¿Es suficiente con escribirlo? Pero ¿cómo escribir sobre ello? ¿Qué nos ocurre? ¿Qué se moviliza en nosotras cuando escuchamos y presenciamos el sufrimiento? ¿Cómo afecta a nuestras investigaciones? ¿Cómo nos reponemos a ello? ¿Hasta dónde podemos resistir? En mi caso el dolor, siguiendo a Hernández (2012: 3, inédito) “ha alcanzado el estatus de interrogante porque me ha afectado durante mucho tiempo y, aún me afecta”.

Estas interpelaciones me llevan a una “escritura de frontera” (Anzaldúa 2007) donde se articula la narrativa académica permeada de teoría, pero que, a su vez, se construye a partir de un relato autobiográfico. Al igual que le ocurre a Anzaldúa, me resulta difícil separar la escritura de mi propia vida pues esta se configura como un todo. En este sentido “no podemos olvidar que nuestras producciones antropológicas no son sino nuestras propias historias acerca de sus historias” (Hernández 2012: 19, inédito).

Cuando el trabajo etnográfico duele

En mi acercamiento a diferentes trabajos etnográficos que ponen en el centro las emociones³ hay uno especialmente relevante y es el trabajo de Rosaldo titulado “Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social”, publicado en el año 2000 donde el autor analiza la cultura de los Ilongot de Filipinas. En el mismo y a partir de su experiencia personal por la pérdida repentina de su esposa, se pregunta por la fuerza cultural de las emociones. En esta investigación el autor señala los límites de la comprensión emocional por parte de los/as antropólogos/as y la importancia de la posición del sujeto de la experiencia emocional. En este sentido Rosaldo, quien en un principio había interpretado la actividad de la caza de cabezas a partir de la teoría del intercambio, tras experimentar la pérdida de su esposa pudo comprender la relación existente entre rabia y dolor presente en los Ilongot pues sintió “la rabia que puede venir con una pérdida devastadora” (Rosaldo 2000: 180). Esta lectura me hizo ser consciente de los límites de la comprensión emocional de los/las antropólogos/as, de la importancia de lo emocional en el trabajo de campo y me llevó a reflexionar sobre el lugar que había dado a la dimensión emocional en mis trabajos de investigación. A partir de esa reflexión encuentro un sentimiento, que, aun estando muy presente, he explorado poco en mis propios trabajos: el dolor. No como sentimiento universal, dado que como señala Le Bretón (1999) el

3 Para un análisis de la antropología de las emociones desde la crítica feminista, ver entre otros, Abu-Lughod (1986), Ahmed (2004), Esteban (2004) Lutz (1988), Rosaldo (1984) y Lutz y White (1986).

dolor es experimentado de manera diversa por las personas, así como las estrategias para gestionar y sobrellevarlo varían enormemente. Sino como sentimiento muy presente en las investigaciones realizadas con menores en el contexto latinoamericano, el dolor que me aflige al conocer las realidades de los y las menores. Este sentimiento lo experimento al empatizar con ellos y ellas como hija, hasta el punto de sorprenderme sintiendo cuando me hablaban de los malos tratos recibidos por sus familiares y su entorno social, que también hubiese actuado de la misma manera que me contaban, como, por ejemplo, huyendo del hogar y realizando actividades delictivas. Y ahora, tras ser madre, haber vivido esta cercanía también me hace mirar a mis hijas de una manera diferente.

Las reflexiones que compartiré sobre el dolor experimentado en el trabajo de campo las desencadenan dos de las investigaciones mencionadas, la realizada en México durante una década (2000–2010) y la realizada en Colombia durante el año 2015 con jóvenes y mujeres víctimas del conflicto armado.

En una primera exploración acerca de este sentimiento en mis experiencias de investigación me pareció relevante en términos analíticos diferenciar aquellas situaciones en las que vivenciaba el dolor ajeno, de aquellas en las que este conectaba con vivencias propias de dolor. En un primer intento de poner luz a este sentimiento en mi experiencia de campo diferencié el dolor “observado” “evocado” y “encarnado” y escribí un borrador que presenté en algunos espacios académicos⁴. El “dolor observado” lo relacionaba con la observación, con un momento presente en el que me enfrentaba a una realidad que me causaba dolor al contemplar el sufrimiento ajeno. El “dolor evocado” tomaba relación con la experiencia vivida a partir de los testimonios de mis interlocutores, ubicándose, por tanto, en un tiempo pasado. Por último, con “dolor encarnado” quería nombrar ese sentimiento corporeizado resultado de la articulación del dolor ajeno y del propio, pero también, del pasado y el presente. En este caso sus narrativas

4 El trabajo fue presentado en el II Congreso Internacional AIBR celebrado en Barcelona en el año 2016 y en el XIV Congreso de Antropología de la FAAEE celebrado en Valencia en el año 2016. Al compartir mi trabajo recibí sugerencias y ánimo para escribir sobre el dolor de diferentes colegas. Quiero agradecer especialmente a Teresa del Valle Murga, Carmen Gregorio Gil, Ana Alcázar-Campos, Herminia González Torralbo, Dolores del Pino Segura y Beatriz Pérez Galán sus aportaciones “científicas” y “emocionales”.

me hacían revivir una experiencia de sufrimiento propia, por lo que el dolor era revivido desde un presente por quienes estábamos en relación.

El interés que despertó esta primera aproximación me llevó a profundizar sobre este sentimiento y posteriormente a escribir un texto en forma de artículo⁵. De nuevo, la oportunidad de este libro ha supuesto una invitación para repensar sobre el mismo e incorporar algunas de las observaciones recibidas y sobre todo, a superar la clasificación que había hecho de los “dolores”. Tal y como he discutido con Carmen Gregorio para este texto la clasificación de los “dolores” nos resulta problemática y lo más importante, es que en ocasiones desvía la atención de otros interrogantes que nos parecen relevantes y que nos gustaría abordar en este texto, como por ejemplo: ¿Cómo nos relacionamos con el dolor vivido durante el trabajo de campo? ¿Con qué dilemas éticos nos confronta? ¿Qué conocimiento nos provee cuando se encarna en nuestros cuerpos? ¿Cómo escribir cuando esta emoción se hace presente, incluso de manera insoportable?

“... Intento llevar bien la pobreza que me rodea cada uno de los días que acudo a trabajar, la tristeza de ver a niños y niñas en condiciones tan deplorables en la calle, la angustia de ver cómo el disolvente lentamente les ocasiona disfunciones en el sistema nervioso, pero verlos morir es insoportable. A veces me pregunto si esta investigación merece la pena, quiero pensar que sí, aunque creo que el precio está siendo demasiado alto...” (Espinosa-Spínola 2010: 8).

Traigo esta cita de mi diario de campo porque refleja algunos de los sentimientos que me asediaban mientras realizaba mi tesis doctoral. “Tristeza”, “angustia”, al tiempo que me vuelve a hablar de los esfuerzos para sostenerme “intento llevar bien” ante lo que resultaba “insoportable” y una pregunta que atravesaba mi día a día: ¿Servirá para algo vivir todo esto? ¿Merecerá la pena esta investigación?

Observaba de forma muy cercana, vivida, el deterioro de los cuerpos de los niños y niñas, el contexto de pobreza extrema en el que se desenvolvían sus vidas en la calle, el poco valor que tenían sus vidas a las que les acechaba la muerte de forma prematura. Una realidad que me desconcertaba y en ocasiones paralizaba, pero ¿qué podía hacer yo como antropóloga ante situaciones como por ejemplo la que traigo aquí de nuevo?

5 En fase de publicación y que lleva por título “Cuando el dolor habita la etnografía”.

“Esa mañana cuando llegué a Observatorio y acudía a la plaza de la fuente donde pernoctaban los y las chavales observé a Luisa que estaba tumbada sola en los jardines situados en uno de los ángulos del parque, lugar en el que había depositada basura. La niña, adolescente de 16 años, no dejaba de monear⁶ y de vez en cuando se acurrucaba, parecía que le doliese la tripa porque la apretaba entre sus manos al mismo tiempo que su rostro expresaba dolor. Al ver a Luisa me acerqué a ella, estaba muy sucia y desprendía un fuerte olor a activo⁷, apenas si podía hablar y me daba la sensación de que estaba perdida y ausente por el efecto de la droga. En esos momentos pensé que le ocurría algo grave porque no tenía un aspecto saludable, su cuerpo y rostro dejaban mostrar el malestar que sentía. Me interesé por lo que le pasaba, estaba muy preocupada, así que le pregunté. Ella me dijo que, aunque no se lo había dicho a nadie, hacía una semana uno de los chavos la empujó (no me dijo quién fue) y desde la caída dejó de sentir al bebé que llevaba en su tripa. No dejaba de repetir una y otra vez entre sollozos: “*ya no siento a mi bebé, mi bebito está muerto*”. Le dije que debía ir al médico, pero me contestó: “*no tengo ganas, me da hueva*”. Estando allí mirando a Luisa, asombrada por la escena tan impactante que estaba presenciando, no podía entender cómo podían vivir niños y niñas en esas condiciones. No sabía qué hacer, estaba bloqueada, allí parada me estremecí al observar su cuerpo entre la basura y al verla sollozar” (Diario de campo, 28 de agosto de 2003. Ciudad de México).

La vivencia de situaciones tan duras sigue impregnando mi memoria y las revivo dolorosamente mientras vuelvo a ellas para escribirlas, pero también me genera interrogantes de orden epistemológico acerca de cómo hemos de actuar, escuchar y escribir sobre los padecimientos de quiénes hacen parte de nuestro trabajo de campo. ¿Cuál es la mejor manera de denunciarlo?, pero también, ¿cómo protegernos? Abadía (2008) en su estudio realizado con niños y niñas afectados por la epidemia del sida en Brasil, donde trata de explorar la manera en las que estos se relacionan con la enfermedad, nos interpela acerca de por qué la experiencia de sufrimiento es tan difícil de presenciar, escuchar y escribir para los/as investigadores/as. Para responder a esta pregunta remite a Das (2008) que sostiene que se debe a “la relación entre la experiencia dolorosa, lenguaje y los límites de lo que se puede concebir y expresar como características de las formas de vida humana” (Abadía 2008: 476) entendiéndolo por estas, las acciones que se consideran que no se corresponden con la humanidad. Presenciar la escena de Luisa, escuchar sus palabras y escribir sobre esa experiencia de sufrimiento ha sido muy difícil para mí pues nunca antes había imaginado

6 Drogarse con disolvente. Consiste en depositar cualquier tipo de disolvente en un pañuelo y aspirar repetidamente.

7 El activo es un tipo de disolvente que los niños y niñas utilizaban para drogarse.

a una niña rodeada de basura, deteriorada por el consumo de las drogas, afectada por las mismas, gimiendo de dolor y llorando por sentir que había perdido a su bebé.

Es así como mi trabajo de campo en México me llevó a presenciar situaciones que me sobrepasaban por lo inimaginable desde mis referentes socioculturales desde lo que concebía como infancia. Mi experiencia con la infancia hasta esos momentos, aun habiendo trabajado previamente con niños y niñas en situación de riesgo de exclusión social⁸ en Andalucía, ni se acercaba a lo que presenciaba en lo que se refiere a condiciones de infravida en la calle y en sus relaciones con sus propios cuerpos.

Un asunto que también me impactó especialmente fue las autolesiones que se practicaban y que yo interpretaba como forma de aliviar un sufrimiento mucho más profundo e irremediable.

Traigo de nuevo un pasaje de mi cuaderno de campo vivido durante el periodo en el que estuve viviendo en un hogar de niños adolescentes que habían vivido en calle:

“Con el tiempo la relación con todos los chicos se suavizó, siendo más cercana y respetuosa, resultado de la convivencia, complicidad y proximidad entre todos, así como de salir a pasear todos los días, ingeniar juegos y pintar, aunque creo que fue principalmente por nuestras largas pláticas. Los chicos me contaron detalladamente sus vidas, los motivos por los que salieron de sus casas y las vivencias que habían tenido en la calle. Por todo esto, más o menos, a mitad de la estancia casi todos me requerían para platicar y estar un rato juntos. Además, por las noches tenía que ir a cada uno de los cuartos a leerles cuentos, actividad que en un primer momento me solicitó Jorge, uno de los pequeños, pero que al final resultó ser la más aclamada entre los chavos, si no iba a contarles un cuento antes de dormir se enfadaban conmigo.

Una de esas noches al terminar de contarles los cuentos subí a mi habitación, al pasar por la terraza me asusté porque observé en una de las esquinas un montón de cartones y debajo un cuerpo. Me acerqué, era José, uno de los chavales que había entrado nuevo al hogar, al retirar los cartones para saber quién era se despertó y al verme sonrió. Le pregunté qué hacía allí y me respondió que no podía dormir en su cama, no estaba acostumbrado, según me explicó desde que entró al hogar dormía así, de la misma manera que lo hacía cuando vivía en calle. Le pedí que intentase dormir en

8 Hasta ese momento había trabajado con niños y niñas en riesgo de exclusión en diversos proyectos de “Casas de Oficios” y “Escuelas Taller” en algunos municipios de Granada. Estos proyectos tienen la finalidad de formar en un oficio a aquellos niños y niñas que abandonan los estudios a tempranas edades y tienen problemáticas familiares y estructurales tratando de evitar una situación de exclusión social.

su cuarto porque seguro que descansaría mejor y no pasaría frío. Él asintió, pero sólo si antes le daba un cigarrillo y le contaba un cuento, tras darle el cigarro, comencé a imaginar una historia con un buen final. Al terminar me dijo: “¡ojalá mi mamá hubiese hecho alguna vez algo así!” (bajó su mirada al suelo y con el cigarrillo que se estaba fumando se quemó el brazo). Horrorizada le agarré la mano y le pregunté por qué hacía algo así, él me contestó: “cuando me quemó me duele, así ya no me preocupo del dolor que siento dentro, sino del dolor de mi brazo”. Sus palabras me impactaron. Cuando se bajó a su habitación me quedé un rato en la terraza pensando, me sentía muy mal, triste por empezar a conocer realmente sus vidas y sus sentimientos más íntimos, contrariada e impotente por no poder hacer absolutamente nada” (Espinosa-Spínola 2010: 31).

La impotencia fue mi compañera de viaje en México, también el sufrimiento que trataba de eludir conteniéndolo, aunque me resultaba imposible no sentirlo trataba de que no se notase, no mirando en mi interior, pues debía continuar con mi investigación. Aunque también me acechaba el temor de si sentir demasiado “con” y “por” el otro sería un síntoma de que algo no iba bien en el trabajo de campo, no solo por una cuestión de salvaguarda propia o autocuidado, sino por un asunto de pérdida de distancia y objetividad (Gregorio 2014). Sin embargo, como nos recuerda Scheper-Hughes, desde otra manera de entender la etnografía “después de todo somos humanos y difícilmente podemos evitar implicarnos en la vida de la gente que hemos elegido que sean nuestros maestros, eso sí, lo que nunca puede ponerse en cuestión es nuestra responsabilidad con el otro” (Scheper-Hughes 1987: 35). ¿Dónde tenía que poner esos límites en mi responsabilidad con los chicos y las chicas?, ¿hasta dónde mi cercanía al contarle un cuento a José le provoca un dolor más profundo - “¡ojalá mi mamá hubiese hecho alguna vez algo así!” - que le llevaba a autolesionarse precisamente con el cigarro que yo le había dado? ¿Qué importaba ese buen final de una historia que me inventaba para él, esa cama que le proporcionaría un mejor descanso, si mi cercanía al fin lo que evocaba en él era un sufrimiento mayor que el de ese cuerpo maltratado que yo observaba? Las vivencias de dolor sentidas eran resultado de experiencias vividas que emergen al evocar el recuerdo (Del Valle 1995) y me pregunto, ¿hasta dónde yo era responsable de provocarlas, aun tratando precisamente de aliviarlas? Todas estas preguntas me llevan también a confrontarme con una serie de dilemas éticos sobre los que ahora reflexiono, ¿por qué mi trabajo de campo estaba despertando los dolores de mis interlocutores? Mi escucha, mi presencia, lo que yo le recordaba a José, su madre o como le hubiese gustado que esta fuera, le estaba ocasionando dolor, al revivir sus

experiencias. Y me interpelo, ¿hasta qué punto es ética esta investigación si reavivo el dolor? ¿estoy utilizando el dolor ajeno en beneficio de mis propios intereses de investigación?, ¿hasta qué punto estoy haciendo uso de este sentimiento para reivindicar mis propias luchas?, ¿que además no son sus luchas?

Al dolor de lo que estaba presenciando se sumaba el dolor de sentirme en parte responsable de haberlo provocado, pero, además, a medida que pasaba más tiempo con ellos y ellas, al abrirse más a mí, mi sentimiento de dolor e impotencia iba en aumento. La mayor cercanía conmigo los llevaba a compartirme vivencias íntimas que me parecían importantes denunciar desde mi investigación, pero también mucha impotencia y dolor.

“Desde el principio la relación con la mayoría de las chicas fue muy cordial y respetuosa, sin apenas conocerme me contaron sus vidas, sus preocupaciones, por qué salieron a la calle y cómo lograron sobrevivir en ella. Con frecuencia me buscaban para narrarme sus experiencias dolorosas pasadas, algo que en ocasiones me sobrepasaba. Con Ana desde el inicio fue algo especial, era una de las pocas chicas que se encontraba en casa el primer día que llegué. Cuando me vio se acercó para abrazarme y me dijo que esperaba con ansia la llegada de su nueva educadora, sus palabras me sorprendieron gratamente. Ese fue el inicio de una relación de verdadera confianza y amistad entre Ana y yo, de ahí que sufriera tanto cuando acudía a mí para narrarme su malestar (...) Un día tras jugar al baloncesto Ana me contó que cuando ella estaba en su casa su padrastro la violaba constantemente. Estuvo encerrada durante dos años en una habitación, casi siempre a oscuras. Su padrastro la tenía amarrada a la cama y le pegaba con todo lo que tuviera a su alcance: cables, palos, sartenes. A veces, me contó, *“hasta me hacía comer la popó”* (cuando dijo esto se tapó la cara con sus manos. Tras unos segundos de silencio, continuó diciendo) *“Yo se lo conté todo a mi madre, le conté que me violaba, pero ella me decía que si me violaba era porque me iba levantando la falda y me tocaba delante de él.* Por eso, explicó, *dejé de decirle a mi mamá que me violaba, no me hacía caso y, además, encima me regañaba.* Ana no pudo contener las lágrimas y se echó a llorar desconsoladamente. Después de su relato se hizo un gran silencio, un silencio que gritaba nuestro malestar. Intenté consolarla con un abrazo” (Diario de campo, agosto 2002).

¿Una vez más mis preguntas, mi presencia, desencadenaba revivir el sufrimiento? Los meses transcurridos en la casa hogar en la que estaba acogida Ana me permitieron construir una relación muy estrecha con ella. Por eso, a diferencia de otras relaciones cabía ese abrazo, que en realidad no sé si fue para consolarla a ella o para consolarme a mí ante el horror que me producía lo que estaba narrando. ¿Era esta una forma de enfrentarme y resistir el dolor? ¿Sería una manera de comunicar el dolor más allá del lenguaje? Porque los lazos que creé con las chavas y especialmente

con Ana me hizo ser consciente de los compromisos que asumimos en el trabajo de campo y de las emociones y sentimientos que genera en sus vidas, pero también en la propia (Espinosa-Spínola 2010: 87). Abadía se refiere, a partir de la relación que establece en su trabajo de campo con un menor enfermo de SIDA, a la “conexión especial” (2008: 490) que se produce cuando hay un acompañamiento constante y cuando, además, como sucedía en el caso de Alan, este no quería hablar con ninguna persona de su experiencia del dolor. En este sentido Abadía (2008) se pregunta por la experiencia de dolor cuando esta aparece atravesada por el tiempo, el autor señala que acompañarlo durante un largo periodo de tiempo en el hospital hizo que se construyera una relación especial entre ellos que desencadenó otra forma de comunicación que iba más allá del lenguaje.

“La experiencia de dolor y angustia, y que llevó a una acción que Alan no mencionó, puede tener relación con el tiempo, con haber acompañado a Alan durante muchas horas en el hospital y por sentir que teníamos una conexión especial que nos permitía construir acciones con otros referentes de comunicación que escapan al lenguaje.” (Abadía 2008: 490)

Pero ¿hasta qué punto es posible comprender el dolor ajeno? Tal y como señala Das (2008, op. cit. en Abadía 2008: 479) “es posible relacionarnos con las experiencias de sufrimiento de los otros aun cuando no sea la nuestra ni podamos sentir el mismo dolor”, pero “a pesar de la imposibilidad de experimentar el dolor ajeno, cuando dejamos que el daño del otro nos afecte creamos un dolor compartido que existe tanto en la imaginación como en el espacio simbólico” (Das 2008, citado en Abadía 2008: 479). Algo así sentía con los chavos y las chavas de la calle durante la realización de mi trabajo de campo en México porque me sentía, en palabras de Ortega (2008), un “contenedor de dolor”, una persona en la que depositaban sus angustias, daños y tormentos. Actuaba como sujeto activo escuchando, dejándome afectar por sus dolores para aliviar ese sufrimiento en el cuerpo a cuerpo. Pero también trataba de consolarme a mí misma pensando que el resultado de mi investigación tendría que servir para algo. Comunicar el dolor para Das (2008) puede tener una finalidad para el/la otro/a porque, tal y como señala la autora, “más que una confesión íntima, esa expresión implica que se espera una respuesta de los otros. De esta manera le otorgamos validez a la experiencia del otro y lo acompañamos” (Das 2008).

También he experimentado que, desde esa relación empática, desde ese acompañar momentos de angustia, ese espacio simbólico del dolor

compartido o conexión a la que se refería Abadía (2008) nos evoca experiencias propias de dolor que nos interpelan y obligan a mirar nuestras propias vivencias envenenadas. Das habla de “conocimiento envenenado” para referirse a un conocimiento oculto que es peligroso recordar y que en su caso observa en los relatos de violencia y agresiones sufridas durante la Partición de la India y Pakistán a las que se acercó en su trabajo de campo. El término de envenenado lo usa como categoría “emic” dado que las mujeres comparaban los recuerdos de esas violencias como “un veneno que hace que el interior de una mujer se disuelva, como se disuelve un sólido en un líquido potente” (Das 2008: 366).

En mi trabajo de campo en San Onofre, lugar situado en el Departamento de Sucre (Colombia) y al que viajé para iniciar una investigación sobre las formas de violencia sufridas por mujeres jóvenes y niñas durante el conflicto armado colombiano en el año 2015, mis interlocutoras me compartieron las agresiones y violaciones que habían sufrido. Un conocimiento envenenado al que hace referencia Das que era compartido y me evocaba mi propia experiencia de dolor, dolencias resultado de una “memoria encarnada, personificada, incorporada, dada cuerpo, interiorizada” (Connerton 1989, citado por Del Valle 1999: 9). Pero ¿cómo escribir sobre el dolor cuando esta emoción se hace presente en el trabajo de campo, incluso de manera insoportable?, ¿qué tipo de conocimiento nos provee cuando se encarna en nuestros cuerpos? ¿Hasta qué punto podemos resistir el dolor cuando este evoca experiencias de dolor indecibles e inconmensurables?

“Al mes de llevárselo a él (se refiere al marido de Irene), la vinieron a buscar a ella, la muchacha tuvo una muerte horrible (sube el tono de voz) y dejaron un niño totalmente solo que tuvo que criarse con sus abuelos y con nosotros. Ella parió el niño y a los tres meses se lo llevaron a él (su padre) y al mes, cuando el niño tenía cuatro meses la mataron a ella. A ella la mataron feamente, horrible (Ana en esos momentos abre muchos sus ojos y tras cerrarlos, mueve la cabeza sutilmente de un lado a otro y continúa diciendo con la voz quebrada), le cosieron la boca con alambre, abusaron de ella con mucha violencia. En sus partes le pusieron un letrero, en sus partes, pusieron un letrero que ponía “por sapa” (y explica) por sapa de la guerrilla” (Ana continuó describiendo el hecho hasta que no pude contener el daño en mi cuerpo, fue entonces cuando le pedí interrumpir por unos momentos la entrevista) (Entrevista realizada a Ana, mujer joven de San Onofre, Colombia, en el año 2015)¹⁰.

9 Chivata.

10 Ana me contaba que su cuñado e Irene huyeron desde San Onofre al corregimiento (municipio) de “Berrugas” por temor a los paramilitares. Estaban amenazados por ellos

Traigo aquí la cita de Ana porque su relato, sus palabras, reflejan la propia experiencia dolorosa y cómo esta induce un dolor que “desarma, desmiembra y ocupa el espacio vital” (Aguilar y Suárez 2011: 348) porque lo ocurrido y experimentado, tal y como señala Das (2008) al referirse a la violencia despiadada que vivieron las mujeres en los disturbios de la Partición de la India, no se corresponde con formas de vida humana. Sino que “obedece a otras formas de vida de índole animal u organismos tipo máquina, pero que al ser causadas por otros seres humanos se convierten en inconmensurables, dejándonos sin posibilidad de nombrarlas por el lenguaje” (Abadía 2008, 476).

También me pregunto por el momento en el que le solicité a Ana que no continuara con la entrevista, ¿era mi petición una forma de afrontar el dolor durante el trabajo de campo de la misma manera que pudo serlo el abrazo que nos dimos Ana y yo, la chica que vivía en “hogares” o el cuento que le narré a Alejandro?

“Pues... bueno (se queda callada, titubeante, pensativa, observo que mira hacia el suelo, parecía estar incómoda por mi pregunta) (y continúa diciendo) Sí tuve un problema por andar en la calle que... (se produce de nuevo un silencio, continúa) no sé, no quisiera como contar. Bueno, yo tenía 15 años y un muchacho de por ahí (se refiere al barrio en el que vivía) me violó (silencio) pero no era de ningún grupo armado, un muchacho que andaba en su pandilla y eso, consumiendo vicio, porque en este tiempo que yo vi había mucho vicio. Pero sobre eso prefiero no hablar”. (Entrevista a Ana, Ana, mujer de 40 años de descendencia afro, madre de tres niños. En esos momentos residía en San Onofre, lugar en el que nació y estudiaba).

¿Cuándo el dolor es compartido y se encarna en el propio cuerpo qué tipo de conocimiento produce? La narrativa de Ana, su silencio me lleva a interpelarme sobre el mío, ofreciéndome claves para analizar los silencios de mis interlocutoras. He reflexionado largamente sobre los motivos del silencio¹¹ y lo interpreto como apropiación del dolor (Ortega 2008) que

ya que este grupo armado pensaba que la pareja colaboraba con la guerrilla. A los tres meses de su huida los paramilitares los localizaron y se llevaron a su cuñado, a quién sacaron de la casa desnudo y atado, encontrándose en esos momentos en condición de desaparecido, pues su cuerpo no había sido hallado. Transcurrido un mes fueron a buscar a Irene a quien encontraron en su casa con su hijo de tres meses.

11 Reflexionar sobre el silencio es fruto de escuchar la intervención de Teresa del Valle en el Máster Gemma Erasmus Mundus (Estudios de las Mujeres y del Género, Universidad de Granada) en junio de 2016.

obedece a una o múltiples causas. Quizás el silencio representa una apropiación del daño que persigue rehuir del “sufrimiento propio” al revivir la situación que causa esa dolencia, pero también del “ajeno” porque yo he silenciado para evitarle dolor a las personas que me quieren. Me pregunto si ella, Ana, al igual que a mí me ha ocurrido, ha evitado narrarlo a sus seres más cercanos por este motivo o por vergüenza.

Porque el silencio entendido como apropiación del dolor puede responder asimismo a la vergüenza. Es decir, no contar por temer ser juzgada y criticada al no estar en el espacio privado del hogar, sino en un lugar que no corresponde a las mujeres, como señalaba Ana en la entrevista, “andar en la calle”. Sin embargo, también lo interpreto, tal y como señala Ortega (2008: 46) como “una estrategia de agenciamiento, no producto de memorias reprimidas que habitan el inconsciente, ni constituyentes de rupturas en la capacidad expresiva del lenguaje”. Sino como tensión que permea el lenguaje y el cuerpo de aquellas que sufren una experiencia de este tipo de violencia. En este sentido “las memorias no regresan necesariamente de un pasado reprimido ni quedan en el inconsciente. Estas memorias habitan y marcan” (Ortega 2008: 35). Callar y silenciar de manera consciente, como sujeto activo que trata de protegerse y autocuidarse ante el dolor que conlleva el conocimiento envenenado.

Pero cuando el dolor se expresa desde el silencio, ¿cómo lo podemos interpretar?, ¿cómo escribimos sobre ello? Porque puede ser que este sea una respuesta ante la creencia de que el lenguaje es incapaz de narrar y transmitir el intenso dolor experimentado cuando un cuerpo se vulnera y más cuando se realiza con violencia. Das (2008) plantea en este sentido la incapacidad del lenguaje para dar cuenta del sufrimiento personal, Le Breton (1999) lo entiende por su parte como un fracaso del lenguaje.

Para Das (2008) la representación del dolor compartido existe en la imaginación, pero no se experimenta, en cuyo caso para la autora el lenguaje se vincula de manera bastante inadecuada al mundo del dolor. Jimeno (2007) en su trabajo “Lenguaje, subjetividad y experiencia de violencia” coincide con Das (2007, 2008) al señalar que existen dificultades en el lenguaje para dar cuenta del dolor pues “es recurrente en multitud de expresiones ordinarias en nuestras sociedades cuando uno dice “no tengo palabras para contarle” (Jimeno 2007: 172). Esta búsqueda, continúa diciendo la autora “no encuentra satisfacción posible pues, nuestro “habla” es endeble y siempre será enana, frente a la magnitud de lo vivido” (Jimeno 2007: 173). Das (2008) ante esa imposibilidad apuesta por la acción de

callar, sugiere “la conveniencia del silencio de quien ha sufrido, pues su conocimiento sería “venenoso” (citado en Jimeno 2008: 264). De esta manera “el dolor queda atrapado en el cuerpo que lo ha sufrido, aprisionado en el interior del sujeto solitario” (Jimeno 2008: 264).

Sin embargo, cuando el dolor es compartido “es posible aprender sobre las prácticas de interpretación del sufrimiento humano y su papel constitutivo en los procesos sociales (Jimeno 2008: 267) contribuyendo a la reconstitución de ciudadanía. Pese al sentimiento y la idea de la inequidad del lenguaje frente a la emoción y los sentimientos, en el acto de recordar y relatar a otros y otras, la persona comienza a encontrar caminos para reconstruir el sentido subjetivo de la vida (Jimeno 2008).

Bibliografía

- Abadía, César. 2008. «Tiempos y lenguajes en algunas formas de sufrimiento humano», en Francisco Ortega (ed.), *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad*: 473–494. Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Abu-Lughod, Lila. 1986. *Veiled Sentiments*. Berkley: University Press.
- Abu-Lughod, Lila. 1990. «Can there Be a Feminist Ethnography? Women and Performance». *A Journal of Feminist theory* 5(1): 7–27.
- Aguilar, María Ángela y Suárez, María Eugenia. 2011. «Narrativas y experiencias acerca del sentido de la vida y la muerte: etnografías del dolor y tramas familiares. *Sociedad e cultura* (14)2: 354–355.
- Ahmed, Sara. 2004. *The Cultural Politics of Emotion*. Edimburgh: Edimburgh University Press.
- Anzaldúa, Gloria. 2007. *Borderlands/La frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Behar, Ruth. 2009. *Cuéntame algo, aunque sea una mentira. Las historias de la comadre Esperanza*. Barcelona: FCE.
- Callaway, Helen. 1992. «Ethnography and Experience. Gender Implications in Fieldwork and Texts», in Judith Okely and Helen Callaway (eds.), *Anthropology and Autobiography*: 29–49. London: Routledge.

- Canepa, Gisela. 2001. *Identidades representadas, experiencia y memoria en los Andes*. Lima: Fondo editorial de la PUCP, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Castañeda, Martha Patricia. 2006. «La antropología feminista hoy: algunos énfasis claves». *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 197: 35–47.
- Das, Veena. 2007. *Life and Words. Violence and the Descent into the Ordinary*. Los Ángeles: University of California Press.
- Das, Veena. 2008. «Lenguaje y cuerpos: transacciones en la construcción del dolor», en Francisco Ortega (ed.), *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad*: 343–373. Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Del Valle, Teresa. 1999. «Procesos de la memoria: Cronotopos genéricos». *La Ventana* 9: 1–37.
- Del Valle, Teresa. 1995. «Metodología para la elaboración de la autobiografía», en Luís Munárriz y Fina Hurtado (eds.), *Identidad y pluriculturalidad en un mundo globalizado*: 241–256. Murcia: Godoy.
- Espinosa-Spínola, María. 2010. “*Mi banda, mi hogar*”. *Resignificando la infancia a partir de los niños y niñas de la calle de la ciudad de México*. Tesis doctoral. Universidad de Granada.
- Espinosa-Spínola, María. 2018. «Construyendo desde los márgenes una ciudadanía activa e inclusiva». *Prisma Social* 23: 101–122.
- Espinosa-Spínola, María. 2019. «Poderes que intervienen en el proceso de autonomía de las niñas NATS». *América Latina Hoy* 83: 25–40.
- Esteban, Mari Luz. 2004. «Antropología encarnada. Antropología desde una misma». *Papeles del CEIC* 12: 1–21.
- Gregorio Gil, Carmen, Paula Pérez Sanz y María Espinosa-Spínola. 2020. «La construcción de relaciones de confianza: tensiones y contradicciones en el campo desde una mirada feminista», en Aurora Álvarez Veinguer, Alberto Arribas y Gunther Dietz (coord.), *Investigaciones en movimiento: etnografías colaborativas, feministas y decoloniales*: 297–324. Buenos Aires: CLACSO.
- Gregorio Gil, Carmen. 2006. «Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: representación y relaciones de poder». *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana* (1)1: 22–39.
- Gregorio Gil, Carmen. 2014. «Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: representación y

- relaciones de poder». *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana* (1)1: 22–39.
- Gregorio Gil, Carmen y Ana Alcázar-Campos. 2014. «Trabajo de campo en contextos racializados y sexualizados. Cuando la decolonialidad se inscribe en nuestros cuerpos». *Gazeta de Antropología* 30(3): 1–16.
- Hernández, Jone Miren. 1999. «Autobiografía. Auto/etnografía. Auto/retrato». *Ankulegi: Gizarte Antropologia Aldizkaria* 0: 53–62.
- Hernández, Jone Miren. 2012. «La etnografía como habitáculo». Inédito.
- Jimeno, Myriam. 2007. «Lenguaje, Subjetividad y Experiencias de violencia». *Antípoda-Revista de Antropología y Arqueología* 5: 169–190.
- Jimeno, Myriam. 2008. «Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia», en Francisco Ortega (ed.), *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad*: 261–291. Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Juliano, Dolores. 2004. *Excluidas y marginales*. Madrid: Feminismos.
- Le Breton, David. 1999. *Antropología del dolor*. Barcelona: Seix Barral.
- Lutz, Catherine. 1988. *Unnatural Emotions*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lutz, Catherine y Geoffrey, White. 1986. «The Anthropology of Emotions». *Annual Review of Anthropology* (15): 405–436.
- Mukhopadhyay, Carol y Patricia Higgins. 1988. «Anthropological studies of women revisited». *Annual Review of Anthropology* 17: 461–495.
- Okely, Judith. 1975. «The Self and Scientism». *Journal of the Anthropology Society of Oxford* 6(3): 171–188.
- Ortega, Francisco. 2008. «Rehabitar la cotidianidad», en Francisco Ortega (ed.), *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad*: 15–79. Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Rosaldo, Michelle Zimbalist. 1984. «Toward an Anthropology of Self and Feeling», in Richard A. Shweder y Robert A. LeVine (eds.), *Culture Theory; Essays on Mind, Self, and Emotion*: 137–157. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosaldo, Renato. 2000. *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*. Quito (Ecuador): Abya-Yala.
- Scheper-Hughes, Nancy. 1987. *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona: Ariel.
- Stacey, Judith y Barrie Thorne. 1985. «The missing feminist revolution in sociology». *Social problems* 34(4): 301–320.

Epílogo

Herminia González Torralbo

Habitar la academia *con mucho cuidado*: origen y continuidad de una genealogía feminista¹

Los cuidados, en tanto categoría de análisis social y política han venido iluminando el lugar que ocupan las mujeres en los trabajos de sostenimiento de la vida, por tanto tiempo, invisibilizados y en sus manos. Esta categoría polisémica² que pone en evidencia aquello que es tan fundamental en nuestro día a día se ha ido dotando de significado a la luz de la observación de las prácticas cotidianas robusteciéndose a lo largo de varias décadas hasta llegar, en la actualidad, a estar rodeada por un vasto campo de conocimientos que da cuenta de su centralidad.

Su surgimiento, como categoría desveladora de las desigualdades se lo debemos al pensamiento feminista³, desde cuyas investigaciones se produce el origen y la continuidad de sus elaboraciones teóricas y empíricas enriqueciendo desde múltiples miradas disciplinarias este fundamental campo de estudio. No cabe duda de que su aporte es indiscutible, desde su contribución a visibilizar, las múltiples desigualdades de género,

1 Esta publicación es parte del proyecto de I+D+i Referencia PID2020-114887RB-C32 CAREMODEL “El modelo de cuidados de larga duración en transición: un análisis integral del trabajo de cuidado remunerado tras la COVID19”, financiado por MCIN/ AEI/ 10.13039/501100011033/. IPs: Ana Alcázar-Campos y Carmen Gregorio Gil. Universidad de Granada. Duración: del 01/09/2021 al 31/08/2024. Cuantía concedida: 36179 €.

2 En las definiciones predominan los contenidos sobre los cuidados representados en acciones, en prácticas, en necesidades y también los elementos por los que son atravesados, principalmente, en términos dicotómicos (Precarias a la Deriva 2004; González y Acosta 2015). Todo ello, además, situado en diferentes marcos teóricos, políticos e ideológicos (England 2005; Duffy 2011; González 2016d; Hanlon 2012; Pérez Orozco 2017; Comas-d’Argemir 2017; Comas-d’Argemir y Soronellas 2019).

3 Estudios promovidos por las corrientes feministas en las ciencias sociales, cuyos orígenes nos remontan a la década de los 70, específicamente, en los países anglosajones y escandinavos donde se inician las primeras investigaciones comparativas entre países que permitieron enriquecer la elaboración teórica sobre los cuidados.

parentesco, clase social, extranjería, entre otras, desde la investigación social contemporánea a la luz de diversos fenómenos sociales como son el envejecimiento, las migraciones o la división genérica del trabajo (González 2021: 212). Y aun cuando reconozcamos que son muchos los esfuerzos pendientes para contribuir a situar la vida -y no el capital- en el centro de nuestro bienestar, y desde allí, ver la indudable centralidad de estas prácticas, el andamiaje teórico y conceptual que el cuidado provee desde la investigación social y feminista ha sido y sigue siendo fundamental para visibilizar el trabajo de reproducción social que hacen las mujeres de muchas formas distintas, en diferentes partes del mundo (González 2021: 212). Hablamos, por tanto, de una categoría alejada de miradas dicotómicas (González y Acosta 2015), que pone en evidencia la crisis de reproducción social, especialmente ahora, que se agudizan las dificultades para sostener la vida producto de la pandemia desencadenada por el virus denominado SARS CoV-2 causal de covid-19 (Corona Virus Disease 2019) a nivel global.

Pero incorporar los cuidados como un eje de análisis social y político para comprender los problemas sociales no es, ni ha sido, una tarea fácil (González 2016d). Si bien los cuidados están recobrando una renovada visibilidad frente a la plena vigencia de una crisis multidimensional en la que salen a la luz perversidades relativas tanto a la forma en la que se sostiene la vida como a la comprensión misma de la vida, nos encontramos que la sobrecarga del trabajo productivo y reproductivo en las mujeres no es nada nuevo, ni tampoco es posterior a la crisis sanitaria, económica y de cuidados de los tiempos que vivimos (Pérez Orozco 2017: 70). Esta ya existía previamente y continúa existiendo. Lo que la pandemia nos permite proyectar es que estas múltiples crisis que se entrecruzan agudizará todavía más este exceso de responsabilidades en las mujeres de diferentes edades en los próximos años haciendo imposible desconocer la necesidad de incorporar los cuidados en lo análisis sociales actuales pospandemia y en el diseño de políticas públicas (González 2021: 213).

Y aunque no es mi cometido en este capítulo dar cuenta de todo este vasto campo de estudio, situar brevemente su importancia a través de este relato previo me ofrece ese impulso desde el cual me propongo pensar sobre este concepto desde un lugar *encarnado*. Como recién comentaba, la relevancia de los cuidados como categoría reveladora de las experiencias de subordinación situadas principalmente en los cuerpos de las mujeres en diferentes geografías y espacios (familiares, laborales, entre otros) es un

hecho constatado. Sin embargo, tenemos menos claridades sobre su potencialidad como una práctica feminista que nos permite habitar y resistir en espacios dónde se disputa el poder, entre ellos, las universidades.

Por lo mencionado, la invitación es a que me acompañen, a lo largo de las siguientes páginas, en esta *travesía por los cuidados* la cual se presenta dividida en dos partes que sin duda se encuentran entrelazadas. En la primera de ellas, relataré brevemente cómo mi interés por estudiar la organización social de los cuidados a la luz de las migraciones, primero, y el envejecimiento, después, y las condiciones de posibilidad asociadas a estas decisiones fueron delineando mi trayectoria académica. Mirar el surgimiento de este interés de forma retrospectiva, me permite reflexionar sobre ese *lugar periférico* en el que me fui situando y que pone en evidencia, los costos y oportunidades de cierto desarraigo-arraigo transnacional. En la segunda parte, y derivado de lo anterior, me centraré en diferentes *prácticas de cuidado* que considero han sido aquellas que me han permitido habitar la academia desde ese lugar periférico que menciono, un lugar que es a su vez, de contestación y resistencia ante una academia productivista, extractivista y profundamente neoliberal. Estas prácticas de cuidado, que no se agotan en las que aquí menciono, las relaciono con i) mentorazgos femeninos y/o feministas; ii) procesos colaborativos y; iii) el cuidado de los equipos. Finalizo este capítulo con unas reflexiones finales, que invitan a seguir pensando los cuidados como una categoría que habilita un espacio de producción de pensamiento, en tanto un conjunto de saberes que emergen desde el tejido de nuestras experiencias de resistencia como mujeres en espacios de poder.

Los cuidados como sostén y periferia

Los inicios de mi interés por los cuidados se remontan al comienzo de mi tesis doctoral. Esta investigación de largo aliento sobre la que no es necesario detenerme con excesiva precisión, supuso el comienzo de mi aproximación a dicha temática, en tanto, implicó realizar una etnografía multisituada y feminista sobre la organización social de los cuidados en la migración colombiana (González 2013, 2016d; Gregorio y González

2012)⁴. Durante varios años consecutivos, seguí la vida de seis familias a ambos lados del Atlántico, lo cual, me permitió visibilizar cómo desde los cuidados locales y transnacionales se producen y reproducen relaciones de poder que son generadoras de desigualdad (González 2013, 2016c, 2016d; González y Acosta 2015). Llegar a esa descripción densa de la que nos habla Geertz (1991) poniendo a las mujeres en el centro⁵, y desde allí, evidenciar las dimensiones tangibles e intangibles del cuidado no fue un camino fácil. La compañía de una valiosa formación académica desde la antropológica feminista⁶, sin duda, siempre inacabada, me permitió distinguir la particularidad de lo observado -el trabajo de parentesco y de cuidado local y transnacional- en el contexto en el que fue adquiriendo significación (Castañeda Salgado 2012: 220). Transcurridos más de doce años desde la defensa de la tesis doctoral, encuentro que esta experiencia que tiene todo el peso de constituir un rito de paso hacia cierta consolidación profesional en el ámbito de la academia, -al menos, en cuanto a alcanzar cierta validación en términos investigativos- tuvo ciertos desenlaces que fueron configurando mi primera aproximación a la academia/universidad como una experiencia encarnada desde un lugar de *periferia*. Me detengo en ello a continuación.

Durante el tiempo que realizaba mi tesis doctoral y ante la necesidad de obtener financiación para dedicarme el mayor tiempo posible a ello, postulé a una beca predoctoral de Formación de Personal Investigador (FPI) con el patrocinio del departamento en el que me encontraba realizando mis estudios de doctorado. Esta beca no resultó, lo que me llevó a tomar la decisión de postular a la beca para estudios de Posgrado que ofrecía la Fundación La Caixa. Mi currículum presentaba ciertas debilidades leído en clave neoliberal: no estaba construido en términos de indicadores

4 Específicamente, Elche (España) y Bello (Colombia) fueron los contextos etnográficos donde realicé mi trabajo de campo. Desde estas ciudades pude indagar sobre cómo las mujeres migrantes y sus familias sostenían sus vínculos, por medio de los cuidados que circulaban entre estas redes de mujeres emparentadas entre sí (Gregorio y González 2012; González 2013).

5 Tal como comenta Castañeda Salgado (2012).

6 La perspectiva feminista que apliqué, siguiendo a Gregorio (1998, 2002, 2009, 2011) y del Valle (2010) fue aquella que se detiene en el examen de las desigualdades de género y parentesco, las cuales se encuentran imbricadas en determinadas esferas de la sociedad (público/privado, producción/reproducción, etc.) y asignadas de forma dicotómica a hombres y mujeres, en detrimento casi siempre de las últimas.

de productividad, apenas tenía publicaciones indexadas. Sin embargo, mi incipiente trayectoria presentaba como fortalezas cierta diversidad de experiencias profesionales. Esto aportó a que las y los miembros del tribunal, quienes me entrevistaron para dicha beca valoraran como positiva mi capacidad para aproximarme a diferentes temáticas (migración, trabajo sexual...) desde este conjunto de experiencias, las cuales, además, estaban asociadas al género, tema que se expresaba como central en mi proyecto de tesis doctoral. Este currículum que, como comento, estuvo inicialmente alejado de cierta productividad, tuvo como contrapunto mi experiencia incipiente y mi entusiasmo por llevar a cabo un proyecto de investigación doctoral que incorporaba temáticas de género y migración. Una vez otorgada la beca, pude dedicarme durante dos años con dedicación exclusiva a trabajar en mi tesis doctoral. Pero, además, el que mi beca no estuviera estrictamente vinculada a un departamento, y que fuera de una duración de solo dos años, me ofreció la posibilidad de trabajar con personas que estaban fuera del programa de doctorado que en ese momento estaba realizando.

Ese *lugar periférico* que se fue configurando en el contexto del estado español a la luz de la obtención de una beca de solo dos años y sin financiación para el trabajo de campo -ni para estancias de investigación-, me permitió moverme con cierta libertad a partir de esa incómoda posición de desarraigo, de “hija bastarda”, “huacha”⁷.

Terminada la tesis doctoral y después de finalizar dos proyectos de investigación, aquellos que me ayudaron a financiar los años que me quedaban para terminar mi tesis, me fui a vivir a Chile, aproximándome a un ámbito académico desconocido para mí. Mis decisiones respecto de este viaje no se circunscribieron al ámbito de la crisis económica que se vivía en España y que hacía cada vez más difícil imaginar un futuro laboral en este territorio. Mi decisión estuvo asociada a lo que el antropólogo Jordi Roca llama “las geografías del amor y del deseo”. Una vez en Chile y en ese ejercicio de adaptación como investigadora al nuevo contexto laboral, postulé a un concurso público el cual me permitió liderar mi primera investigación en este nuevo lugar. Mis jefaturas, en ese momento no consideraban

7 El término huacho se asocia a hijos/as de padres desconocidos, que derivado de la voz quechua *Huaqcha* (niño huérfano que es protegido por el Incanato) se interpreta como un adjetivo descalificador, sinónimo de bastardo (Montecino, 1993).

relevante ahondar en el fenómeno migratorio⁸, - con el tiempo cambiarían de opinión-, motivo por el cual, y en el marco de mis responsabilidades de investigación en dicho puesto en la universidad, me presenté a un concurso público para financiar estudios de largo aliento con el proyecto: “Las familias en Chile: el trabajo de parentesco y la generación de constelaciones familiares” (2012 y 2015)⁹. Postular con una investigación bajo esta temática implicó sacrificar una de mis fortalezas, aquella asociada a mi conocimiento sobre el fenómeno migratorio, sin embargo, pude sostener mi preocupación por los cuidados como ese foco desde el cual aproximarme al estudio de las relaciones familiares y de parentesco en Chile. Pero esto implicó un doble esfuerzo. Los estudios sobre familia se situaron en el centro de mi jornada laboral, dejando las migraciones en la periferia -de nuevo volvía a ese lugar-, pero sin abandonar este campo de estudio. Para mí era importante sostener mi interés por las migraciones, no solo, por ser un tema que me apasionaba y me apasiona, sino también, porque sabía que mis conocimientos sobre ello colaboraban con sostener mis vínculos académicos con la academia en España. Por este motivo, decidí continuar trabajando sobre esta temática en mi tiempo de descanso. En ese momento, lo que todavía no percibía con claridad es que esta investigación mencionada, la primera que realizaba en Chile, me estaba invitando a iniciar un nuevo camino que colaboraba con *situarme* también desde la reflexión académica feminista en este nuevo país.

En 2016 postulé a un concurso público con un segundo proyecto de investigación¹⁰, en tanto, los resultados obtenidos en el proyecto anterior arrojaron la urgencia de acoger una lectura de los cuidados situada desde el territorio, para comprender cómo las mujeres mayores sostenían la vida, y sobre todo, como desde sus comunidades se apoyaban entre ellas en el

8 Pasado un tiempo me pidieron construir una propuesta de diplomado sobre migraciones debido a la evidente necesidad de incorporar dicha temática no solo en las investigaciones, sino también en la oferta formativa.

9 El estudio referido fue financiado por la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica de Chile (actualmente denominada la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo), a través del Proyecto de Iniciación N.º11121245 “Las familias en Chile: El trabajo de parentesco y la generación de constelaciones familiares” del Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (FONDECYT).

10 El segundo proyecto de investigación fue un Fondecyt Regular 1160683 “Ser Mujer Mayor en Santiago de Chile: organización social de los cuidados, feminización del envejecimiento y desigualdades acumuladas” (2016 y 2019) financiada por la misma agencia estatal.

proceso de envejecer (González y Guizardi 2019; González, Larrazabal y Guizardi 2020). Continué trabajando con el equipo que había conformado¹¹, incorporando en esta ocasión a más asistentes de investigación, y también, a un número mayor de tesis financiados por el proyecto¹². Dicho estudio además contó como una compañía fundamental, mi colega y antropóloga feminista Menara Guizardi quien fue la coinvestigadora en este proyecto¹³. Nos propusimos analizar en el marco de dicha investigación cómo la organización social, moral y política de los cuidados se expresaba en las vidas de las mujeres mayores de tres comunas¹⁴ dentro de las más envejecidas y feminizadas de la Región Metropolitana de Chile -Providencia, Independencia y Santiago- impactando sus procesos de envejecimiento¹⁵. Todo ello coincidía con el compromiso anunciado en la cuenta pública del año 2015, por la entonces presidenta de la república, Michelle Bachelet, sobre la creación del Subsistema Nacional de Apoyos y Cuidados (SNAC)¹⁶. Descubrir la centralidad de los cuidados comunitarios en las vidas de las mujeres mayores a la luz de nuestro trabajo etnográfico en las comunas mencionadas nos impulsó a Menara Guizardi y a mí a proponer una tercera investigación, actualmente en desarrollo, anclada también en Santiago de Chile, en este caso, en una sola comuna (Peñalolén)¹⁷. Y aunque mi travesía por la academia en Chile está asociada fuertemente a la investigación, también debo mencionar que asumí otras responsabilidades propias de dichos espacios de trabajo¹⁸.

11 El equipo de investigación estuvo conformado por: Herminia González Torralbo (investigadora responsable) y Francisca Ortiz y Sofía Larrazábal (asistentes de investigación).

12 La adjudicación, en esta ocasión, de un proyecto Fondecyt regular, implicó más recursos así como la incorporación equipo humano, entre ellas, coinvestigadoras. También el aumento del número de tesis vinculadas al proyecto.

13 Mi colega Elaine Acosta hizo parte del proyecto hasta que partió un nuevo rumbo en otro país.

14 La comuna es una división administrativa que puede ser rural, urbana o combinar ambas y equivale a lo que en otros países se llama municipio.

15 Para mayor conocimiento y profundización sobre dichos resultados consultar: González y Larrazábal (2019); González et al., (2018); Ortiz y González (2017); González (2016a, 2016c).

16 Posteriormente llamado Chile Cuida.

17 Agradecemos a la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo de Chile (ANID) que financia este estudio a través del proyecto Fondecyt 1201115 "Género y vejez: una etnografía sobre la organización social y moral de los cuidados en la comuna de Peñalolén (Santiago de Chile)" cuya investigadora responsable es Herminia González.

18 Docencia, gestión, difusión de los resultados de investigación, entre otros.

Y aunque la noción de cuidado constituía mi *sostén teórico-conceptual y mi soporte vital en tanto práctica* para habitar en una academia neoliberal globalizada en el contexto chileno, continué experimentado esa *posición periférica* ante la dificultad inicial de situar el fenómeno migratorio como temática relevante en el centro de investigación en el que trabajaba, desdoblado mis tiempos de vida/trabajo. También la experimenté cuando decidí investigar sobre mujeres mayores, aproximándome al proceso de envejecer desde los cuidados, un área de investigación de escaso interés para las ciencias sociales, y con poco protagonismo en el ámbito del feminismo, al menos en ese tiempo en Chile -actualmente, ha habido un gran cambio orientado a una mayor atención política hacia esta temática en el país-. O cuando me entregaron la dirección del centro de investigación en el que trabajaba como investigadora, durante la ejecución de mi segundo proyecto de investigación en el país. Nunca anticipé el “excedente de generosidad, responsabilidad y capacidad de sacrificio” (Del Valle 2008: 151) que se esperaba de mí bajo ese cargo. Como señala Teresa del Valle “El poder va más allá de la preparación adecuada de modo que, aunque se posea, todavía supone en muchos casos, mayor esfuerzo para las mujeres que para los hombres esa relación estrecha con lo público, la movilidad, la libertad, la pertenencia” (2008: 154). Durante tres años, mis tareas se incrementaron, pero no mis ingresos. Mi cuerpo también lo sufrió. En este escenario, el autocuidado y la autovigilancia respecto de *habitar con mucho cuidado* la academia cobraron más sentido que nunca.

Habitar desde el cuidado

Pero este inicio y continuidad de mi trayectoria personal/laboral/profesional aquí y allá y las experiencias vividas durante cada una de ellas me aportó una particular forma de *habitar con mucho cuidado* una universidad neoliberal y globalizada, que no hubiera sido posible sin una serie de prácticas que posibilitan esta forma de estar en el mundo. A continuación, me detendré en algunas de ellas, considerando que no son las únicas, ni todas las que me interpretan.

Mentorazgos femeninos y feministas

La primera de estas prácticas de cuidado la asocio con el mentorazgo, lo que me remonta a la primera de mis compañías fundamentales encarnada en la figura de la antropóloga feminista Carmen Gregorio cuya primera vestidura en el marco de nuestra relación se remonta al vínculo que por más de 5 años mantuvimos como doctoranda y directora de tesis¹⁹. Todavía recuerdo, antes de conocerla personalmente, cuando descubrí su trabajo de tesis doctoral publicado en el libro “Migración femenina. Su impacto en las relaciones de género” (Gregorio 1998), el cual constituyó mi primer impulso para aproximarse al campo de las migraciones y el género, y desde allí, a los cuidados. Posteriormente a la lectura de su libro, y de escuchar a Carmen por primera vez en el Congreso de la FAAEE en Sevilla²⁰, le solicité una reunión en la cafetería de dicho congreso la cual se concretó pasados unos meses, antes de mi primer viaje a Colombia.

Para el tiempo de ese primer encuentro yo ya había defendido mi tesina. Y en poco tiempo más, tenía previsto viajar a Colombia para continuar el trabajo de campo en el lugar donde vivían los miembros de las familias que había conocido en Elche. Iniciaría mi viaje a Colombia, junto con Lucía y su hijo pequeño -la familia Pérez- en enero de 2006. Le conté de mis planes y acordamos después de nuestra primera reunión que, a mi vuelta de dicha estancia para hacer la primera parte del trabajo de campo, volveríamos a conversar. Pasado ese tiempo nos reencontramos, momento a partir del cual, decidió dirigirme la tesis doctoral y acompañar mi investigación con sus conocimientos reconociendo ese lugar periférico que venía conmigo y del cual hablé en mi apartado anterior. Y, en este punto del relato, me pregunto: ¿No es la capacidad de Carmen de ver esa periferia que se expresa en nuestros caminos lo que hace que decida acompañarnos? ¿Cuánto de hijas bastardas, huachas tenemos todas las que trabajamos con ella? ¿Cuánto de periferia también hay en su camino? Finalmente, ¿cuánto

19 El primer trabajo que escribimos juntas, producto del recorrido que compartimos bajo la vestidura directora de tesis y doctoranda se expresa en el artículo “Las articulaciones entre género y parentesco: más allá de la maternidad transnacional” para la revista *Ankulegui*.

20 En concreto me refiero al X Congreso de la Federación de Antropólogos del Estado Español (FAAEE) celebrado en Sevilla entre el 19 y el 22 de septiembre de 2006 bajo el título “Cultura, Poder y Mercado”. Actualmente, la FAAEE cambió su nombre a Asociación de Antropología del Estado Español (ASAAE).

de periferia tiene que habitar la academia siendo feminista o formándose como tal?

Y aunque no es fácil traer aquí todo lo que durante ese tiempo fuimos construyendo a lo largo de los años que transcurrieron antes de defender la tesis doctoral, su trabajo como directora no solo consistió en acompañar con su lectura los contenidos específicos de los capítulos de la misma, también me invitó a hacer parte del proyecto de investigación I+D+I que lideraba en ese momento²¹ y a conformar el grupo de investigación SEJ430 *OTRAS. Perspectivas Feministas de Investigación Social*. Su compañía también implicó un compromiso genuino y *con mucho cuidado* con los procesos que fui viviendo y las decisiones que fui tomando. Para ella no solo era importante lo que vivíamos y hacíamos en el tiempo presente. Le dio sentido a la palabra *genealogía* manteniendo siempre vivas a sus maestras en nuestros procesos formativos-investigativos, pero también, siendo muy consciente de que con cada uno de nuestros pasos construimos también nuestro futuro. Un futuro que, en mi caso concreto, me llevó a Chile.

La segunda de mis compañías importantes se refleja en la figura de la también antropóloga Ana María Rivas. Recuerdo que la conocí personalmente por el tiempo en el que mi beca había finalizado. Junto con unas colegas, muchas de ellas compañeras de biblioteca y experiencias vitales, y también doctorandas²², estuvimos buscando convocatorias de investigación para financiar nuestros tiempos de vida-trabajo. Necesitaba encontrar una fórmula que me permitiera seguir con la tesis doctoral y continuar con el trabajo de campo en Colombia. La beca había cumplido esa función permitiendo sostenerme por dos años (2006–2007, 2007–2008) y ahorrar para viajar a Colombia la primera vez, durante el año 2006. Y aunque esta beca conllevaba una mensualidad de dos años²³, como mencioné, no acogía financiación para estancias en el extranjero, y menos todavía, un monto

21 Proyecto I+D+I “*Desigualdades en el contexto de la globalización: cuidados, afectos y sexualidad*” (Universidad de Granada), Ministerio de Educación y Ciencia (España) (B.O.E. 19-03-2005).

22 Colegas procedentes de Chile, México y Colombia.

23 Todavía recuerdo las palabras de Jordi Roca durante el *Seminario Internacional sobre Familia, Migraciones y Desarrollo* celebrado en Tarragona en octubre de 2008 y organizado por el Centre de Cooperación al Desenvolupament Rural de la Universidad de Lleida y el Departamento de Antropología, Filosofía y Trabajo Social de la Universidad Rovira i Virgili de Tarragona, animándome a seguir adelante a pesar de la dificultad de obtener una beca que me financiara la totalidad de la investigación doctoral.

que apoyara el costo de los pasajes. Ante la necesidad de completar nuestros recursos, junto con unas colegas, postulamos al concurso promovido por la *Red Universitaria de Investigación para la Cooperación al Desarrollo del Ayuntamiento de Madrid* con una propuesta de investigación titulada “El papel de las remesas económicas y sociales dentro de las migraciones transnacionales”. Esta tenía como objetivo analizar el impacto de dichas remesas en las relaciones de género en la migración transnacional entre Colombia y España, muy en sintonía con nuestras respectivas tesis doctorales, con trabajo de campo en Colombia, pero bajo preguntas originales para este proyecto específico. Para ello, necesitábamos el patrocinio de un/a investigador/a profesor/a de la Comunidad de Madrid. Todavía recuerdo preguntarle a Carlos Peláez²⁴ por Ana María Rivas, quien se ofreció muy gentilmente a hacer las presentaciones y a facilitarme el contacto con ella. Fijamos un encuentro y Ana María me recibió en su oficina. Pude explicarle que a pesar de no conocerla personalmente (yo no había sido su alumna), conocía su producción escrita, y sabía que su aporte al trabajo desde la antropología de la familia y el parentesco era aquello que necesitábamos para el proyecto. Pasados unos días de esta conversación, Ana María accedió al patrocinio, apoyando nuestra investigación durante los dos años de ejecución del proyecto.

La tercera de mis compañías fundamentales se refleja en la antropóloga feminista Dolores Comas D’Argemir, a quien tuve la fortuna de conocer personalmente en una comida en el congreso de AIBR en Barcelona en 2016. En este encuentro, pude conversar con ella sobre el proyecto que estábamos realizando sobre mujeres mayores en Chile. A Dolores la había conocido a la luz de sus aportes al campo de la antropología económica, pero especialmente a partir de su contribución específica al campo de los cuidados y el género. Recuerdo que fue en el *XIV Congreso de Antropología de la FAAEE* “Antropologías en transformación. Sentidos, compromisos y utopías”, celebrado en Valencia (20107) cuando nuestra relación se estrechó, sobre todo, a partir de mi presentación en la mesa coordinada por Carmen Gregorio y Yolanda Bodoque “El cuidado, necesidad y compromiso. Hacia una democratización de los cuidados”. Allí, ella presentó su trabajo sobre el cuidado como don, reciprocidad o deuda (Comas-d’Argemir 2017) y yo, compartí mi etnografía, centrándome en las formas de

24 Compañero en los tiempos del doctorado.

relacionarme con las mujeres mayores, a la luz de lo que llamé “modos de relación” en el trabajo de campo. Desde ese momento, mantuvimos un contacto más estrecho y en octubre de 2018 vino a Chile como investigadora internacional en el marco del proyecto mencionado, tal como sucedió en el proyecto anterior con Carmen Gregorio y Ana María Rivas. Nuevas vestiduras, alejadas de mi posición de doctoranda, que en un ejercicio de reciprocidad hacia mis maestras, fueron tomando nuevas formas de relación también con ellas.

Procesos colaborativos

Pero este camino relatado también viene acompañado de procesos colaborativos que emergen entre quienes en ese momento éramos, sobre todo, *doctorandas*, y que se sostienen también, a la luz de nuestra nueva vestidura como *colegas*. Y es que mientras me aproximaba a las migraciones desde los cuidados, y posteriormente, desde las mujeres mayores, me fui acompañando en el camino de mujeres con quienes, gracias a la experiencia del doctorado, compartimos periodos de nuestras vidas, vínculos que todavía continúan. El cobijo y el cuidado recibido-entregado por cada una de ellas en Madrid -Marcela Tapia, Adriana González, Adriana Sanín y Cristina Gómez-, Granada -Ana Alcázar-Campos y María Espinosa-Spínola -, o Medellín -Laura Cartagena, Flor Alba Torres, María de los Ángeles- a modo de cuidado entre nosotras contribuyó a sembrar parte de nuestra contribución a esa genealogía que comenzamos de la mano de nuestras maestras/mentoras, y en la que hoy, gracias a este camino que iniciamos, nos situamos también como colegas.

En España, la compañía cotidiana entre quienes día a día hacíamos nuestras tesis doctorales en la Biblioteca Nacional en Madrid propició, a la luz de nuestros intereses y necesidades compartidas, que postuláramos a dos concursos públicos que nos permitieron sostenernos económicamente por un tiempo -tal como mencioné-. Lo que en ese momento, no proyectamos tan claramente, fue que este trabajo conjunto estaría sembrando las bases de una serie de redes internacionales, generando los soportes para nuestros futuros encuentros a la luz de congresos internacionales, estancias de investigación, codirecciones de tesis o trabajo de campo transnacional. Redes que fueron conformando ese capital social que se sostiene desde el cuidado.

En Chile, estos procesos colaborativos entre mujeres, también se fueron construyendo, pero de formas distintas. Por una parte, nos fuimos encontrando en el camino entre quienes, teníamos asignadas ciertas etiquetas, no solo la de feminista o “la que trabaja temas de mujeres” -esta era la expresión que utilizaron algunas de nuestras jefaturas cuando nos ponían en relación con otras mujeres investigadoras-, sino también aquella relacionada con la condición de foránea, extranjera. Y aunque no desconozco que mi nacionalidad -española- me pone en un lugar de cierta visibilidad como extranjera -y no como migrante-, pude darme cuenta de que esta nacionalidad presentaba un estatus diferente respecto de otras nacionalidades (estadounidense, británica o francesa). Por otra parte, también nos fuimos encontrando entre aquellas mujeres que teníamos la etiqueta de “problemática”, “chora” o “peleona”. Esto sucedía, sobre todo, cuando me pronunciaba respecto de ciertas situaciones de desigualdad de género en el trabajo que a todas luces movilizaban mis palabras.

Estas experiencias incómodas vividas en Chile y otras latitudes, pero compartidas también con colegas mujeres,²⁵ jóvenes, extranjeras o con experiencias de formación en el extranjero las fuimos resistiendo y contestando con el tiempo, en tanto, somos conscientes de que nuestra condición colonial emerge también no solo por el hecho de ser mujeres, sino también porque muchas de nosotras somos hijas de obreras, de trabajadoras del hogar, de indias, de campesinas, o representantes en nuestras genealogías familiares de una primera generación de mujeres con un título universitario (Calquín y González 2018: 10; Gregorio 2020). Con el tiempo, hemos asumido que nuestra presencia impulsa una reflexión acerca de nuestra “no pertenencia” a las genealogías oficiales y las habituales proporcionadas por las instituciones reconocidas de la ciencia (Calquín y González 2018). Una presencia que nos sitúa en una legitimidad que es construida desde los márgenes y *con mucho cuidado*.

El cuidado en los equipos

Otra de las prácticas que considero importante mencionar se relaciona con el trabajo de cuidado de los equipos que he conformado desde mi lugar de

25 Entre ellas, destaco como compañías fundamentales en tanto acompañan, cuidan y apañan a Menara Guizardi, Claudia Calquín, Daisy Margarit y Ana Alcázar-Campos.

directora de los proyectos que he mencionado. Frente a ello, la pregunta que me he hecho muchas veces, ¿en qué consiste cuidar a estos equipos? Trabajar en un contexto académico neoliberal cuyos modelos de investigación se han visto transformados implica tomar consciencia de la voracidad a la que nos enfrentamos. Autores como Álvarez y Sebastiani resumen tres consecuencias de estos cambios: 1) la aceleración de los tiempos de la investigación (y la docencia), privilegiando estudios “cortoplacistas”, en el marco de ritmos vertiginosos de producción de artículos y comunicaciones, que provocan una producción de textos que son refritos de trabajos anteriores; 2) la normalización de nociones como “excelencia”, “calidad”, “responsabilidad”, “espíritu emprendedor” que finalmente esconden lógicas de competitividad y; 3) la hiperproductividad científica que nos desborda en nuestras posibilidades de poner límites entre el tiempo de ocio y el tiempo de trabajo (Álvarez y Sebastiani 2020: 253–254).

Esta voracidad demanda de nosotras cierta autovigilancia respecto de estas consecuencias que mencionan Álvarez y Sebastiani (2020) para construir conocimiento con sentido y compromiso con los sujetos *junto con* quienes investigamos (personas mayores, migrantes, “mi” propio equipo, tesisas, colegas, entre otros). Una autovigilancia que problematiza nuestra forma de estar en la universidad. Y aunque muchas de estas transformaciones presentan hilos de continuidad, en tanto, ya estaban presentes al menos, diez años atrás, tomar consciencia del contexto en el que habitamos desde una mirada crítica es fundamental para promover prácticas de cuidado y apoyo entre quienes como equipo compartimos muchas de nuestras horas de trabajo, todo ello bajo el paraguas de un problema de investigación que nos moviliza. Frente a ello, con mi colega Menara Guizardi, venimos reflexionando respecto de algunos procesos que hemos ido observando desde nuestro lugar de investigadoras responsables con equipos a cargo. Por ejemplo, cómo compatibilizar: a) el tiempo que dedicamos a la formación en investigación de los equipos que conformamos; b) proveer remuneraciones dignas a nuestros equipos a pesar de que las condiciones para investigar que se desprenden de nuestros proyectos no facilitan esto (por ejemplo, los proyectos de investigación no consideran tiempo de descanso vacacional para quienes trabajan en ellos) o, también, c) sumar a las autorías de los artículos a quienes, junto con nosotras, han hecho trabajo de campo, o han escrito alguna pequeña parte de lo producido en ellas, entre otros muchos temas. Y aunque no es fácil sostener equilibrios entre las diferentes posiciones que conforman un equipo de investigación

(investigadora responsable, asistentes de investigación, personal ocasional, etc.) sobre todo, por las tensiones que emergen del contexto recién descrito (Álvarez y Sebastiani 2020), tratamos de incorporar prácticas de cuidado que lo resistan, entre ellas, descartar publicar en aquellas revistas donde se establece como requisito para la publicación que todos los autores tengan un doctorado (no siempre quienes participan de un artículo lo tienen). O cuando asumimos, que nuestros proyectos de investigación son plataformas de apoyo para la formación de aquellos, que posteriormente postularán a una beca de doctorado para iniciar sus estudios de posgrado contribuyendo a robustecer sus currículos, con los que postularán a estos concursos.

Conclusiones

Para finalizar este recorrido quisiera traer, a modo de relato, un momento que viví hace 5 años. Todavía recuerdo que, en el marco de una entrevista de trabajo para entrar a trabajar en una universidad de reconocido prestigio en el país, una autoridad de la Facultad que me estaba entrevistando me preguntó: ¿Qué es eso de los cuidados? Su incredulidad manifiesta se hizo evidente cuando vio que una de las asignaturas que impartía, y que aparece en mi currículo estaba asociada a esta temática. También recuerdo, cuando con una colega, hace ya 9 años, tratamos de llevar adelante un diplomado sobre cuidados, que no tuvo buena recepción por parte de las autoridades, simplemente porque lo veían como una dimensión de la vida sin peso suficiente como para dedicarle tanto tiempo en una formación de posgrado. Ya ha corrido mucha agua bajo el puente desde esos momentos que relato. Podríamos incluso pensar que ese lugar periférico que ha ocupado la propia categoría de cuidados en el conjunto de las ciencias sociales (no en campo de los estudios del feminismo) está cambiando a la luz de la pandemia (como recién señalé en la introducción).

Y aunque sabemos que la vida es imposible sin cuidado (Hanlon 2012), y que muy pocas relaciones podrían subsistir sin algo del mismo (Puig de la Bellacasa 2017), todavía sabemos muy poco respecto de cuán necesarias son estas prácticas de cuidado para sostenernos, o simplemente permanecer, en espacios de poder. Una respuesta encarnada respecto del porqué

sabemos poco, es justamente porque hablar de estas prácticas demanda ponernos en un lugar de apertura, de cierta exposición de nuestras vidas que implica mostrarnos como seres en relación, contar de nosotras *junto con* otros/as, o de nosotros/as *alejadas de* otros/as. Implica hablar de nuestras maestras, colegas, de quienes nos tendieron una mano. Conlleva abrir la genealogía. Tejer redes de trabajo conjunto entre diferentes contextos académicos. Y resistir a esa especie de “nacionalismo académico feminista”, que hace difícil situarnos a quienes venimos de afuera, o a quienes son el “afuera” dentro del propio territorio nacional (sea este el que sea).

Comenta Gregorio (2019) que actualmente nos encontramos en un “contexto de imposición de sistemas de evaluación androcéntricos, cuantitativos y positivistas que ahondan en las jerarquizaciones y exclusiones entre centros y periferias del saber, donde las aportaciones desde las epistemologías feministas y las producidas por sujetos precarizados corren el riesgo de ser expulsadas y silenciadas” (3). Qué duda cabe que a este contexto en el que vivimos le hace falta *mucho cuidado*. Esto es así porque resistir, subvertir, visibilizar las desigualdades de género, clase social, entre muchas otras que se derivan de las relaciones de poder que se reproducen en la academia conlleva tomar plena consciencia de que las “relaciones de pensamiento y conocimiento exigen cuidado y afectan a como cuidamos” (Puig de la Bellacasa 2017).

Bibliografía

- Álvarez Veinguer, Aurora y Luca Sebastiani. 2020. «Habitar la investigación en la universidad neoliberal y eurocentrada: La etnografía colaborativa como apuesta por lo común y la subjetivación política». *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana* 15(02): 247–271.
- Castañeda Salgado, Martha Patricia. 2012. «Etnografía feminista». En Norma Blazquez, Fátima Flores y Maribel Ríos (eds.), *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*: 217–238. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades; Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias; Facultad de Psicología.

- Calquín, Claudia y Herminia González (eds.). 2018. *Epistemologías Feministas desde el Sur. Aportes, tensiones y perspectivas*. Santiago de Chile: RIL Editores.
- Comas-d'Argemir, Dolors. 2017. «El don y la reciprocidad tienen género: las bases morales de los cuidados». *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia* 22(2): 17–32.
- Comas-d'Argemir, Dolors and Monserrat Soronellas. 2019. «Men as Carers in Long-Term Caring: Doing Gender and Doing Kinship». *Journal of Family Issues* 40(3): 315–339. Disponible en: doi:10.1177/0192513x18813185. Fecha de acceso: 13 ene. 2020.
- Del Valle, Teresa. 2008. «La cultura del poder desde y hacia las mujeres», en Margaret Bullen & M^a Carmen Díez (coord.), *Retos teóricos y nuevas prácticas*: 141–178. País Vasco: Ankulegi.
- Del Valle, Teresa. 2010. «La articulación del género y el parentesco desde la antropología feminista», en Virginia Fons, Anna Piella y María Valdés (eds.), *Procreación, crianza y género. Aproximaciones antropológicas a la parentalidad*: 218–395. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias (PPU).
- Duffy, Mignon. 2011. *Making care count. A century of gender, race and paid care work*. New Jersey: Rutgers University Press.
- England, Paula. 2005. «Emerging theories of care work». *Annual review of sociology* 31: 381–399.
- Geertz, Clifford. 1991. *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.
- González, Herminia. 2013. Los cuidados en el centro de la migración. La organización social de los cuidados transnacionales desde un enfoque de género. *Migraciones. Publicación Del Instituto Universitario De Estudios Sobre Migraciones* 33: 127–153.
- González, Herminia. 2015. «La producción científica sobre la familia en Chile: Miradas desde la antropología feminista». *La Ventana. Revista de estudios de género* 4(38): 34.
- González, Herminia. 2016a. «Diminutivos, hipocorísticos y otras formas de nombrar a los parientes en familias de Santiago de Chile». *Disparidades. Revista de Antropología* 71(1): 18. Disponible en: doi:10.3989/rdtp.2016.01.008. Fecha de acceso: 4 mar. 2019.
- González, Herminia. 2016b. «El 'trabajo de parentesco' que realizan las familias en Santiago de Chile». *Revista de Antropología Social* 25(1): 153–169.

- González, Herminia. 2016c. Historia de una pregunta: consideraciones teórico-metodológicas para el análisis del género y el parentesco en la migración transnacional colombiana. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 14(1), 617–629.
- González, Herminia. 2016d. «Los cuidados en la migración transnacional. Una categoría social y política». *Sur. Revista Internacional de Derechos Humanos* 13(24): 43–52.
- González, Herminia. 2021. «Construyendo Genealogía desde los cuidados». En Laura Pautassi y Flavia Marco (coords.), *Feminismos, cuidados e institucionalidad. Homenaje a Nieves Rico*: 211–220. Buenos Aires: Fundación Medifé.
- González, Herminia y Elaine Acosta. 2015. «Cruzar las fronteras de los cuidados. La migración transnacional más allá de las dicotomías analíticas». En Menara Guizardi (ed.), *Las fronteras del transnacionalismo. Límites y desbordes de la experiencia migrante en el centro y norte de Chile*: 126–150. Chile: Universidad de Tarapacá, Ocho Libros.
- González, Herminia y Menara Guizardi. 2019. «Invisibles, dependientes y problemáticas: las mujeres y el envejecimiento en la investigación social (1950–2018)». *Revista de Estudios Feministas* 28(1).
- González, Herminia, Sofía Larrazabal y Menara Guizardi. 2020. «Negociar las distinciones. una etnografía sobre género y cuidados en un taller de bordados para señoras mayores en Providencia (Chile)». *Chungará (Arica), Chungará (Arica)* 52(1): 143–159.
- Gregorio, Carmen. 1998. *Migración femenina. Su impacto en las relaciones de género*. Madrid: Editorial Narcea.
- Gregorio, Carmen. 2002. «Mujer, española, blanca, rica...Trabajo de campo en inmigración y relaciones de género». En Francisco Checa (ed.), *Las migraciones a debate, de las teorías a las prácticas sociales*. Barcelona: Icaria.
- Gregorio, Carmen. 2009. «Silvia, ¿quizá tenemos que dejar de hablar de género y migraciones? Transitando por el campo de los estudios migratorios». *Gazeta de Antropología* 25(1): 1–19.
- Gregorio, Carmen. 2011. «Análisis de las migraciones transnacionales en el contexto español, revisitando la categoría de género desde una perspectiva etnográfica y feminista». *Nueva Antropología* 14(74): 39–72.
- Gregorio Gil, Carmen. 2019. «Explorar posibilidades y potencialidades de una etnografía feminista». *Disparidades. Revista de Antropología* 74(1).

- Gregorio Gil, Carmen. 2020. «Amplificando voces feministas». *Revista de Antropología Social* 29: 89–92
- Gregorio, Carmen y Herminia González. 2012. «Las articulaciones de género y parentesco en el contexto migratorio: más allá de la maternidad transnacional». *Ankulegi. Revista de Antropología Social* 16: 43–58.
- Hanlon, Niall. 2012. *Masculinities, Care and Equality: Identity and Nurture in Men's Live*. Basingstoke: Palgrave MacMillan.
- Montecino, Sonia. 1993. *Madres y huachos. Alegorías del mestizaje chileno*. Santiago: Cuarto Propio-Cedem.
- Pérez Orozco, Amaia. 2017. *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Precarias a la Deriva. 2004. *A la Deriva (Por los circuitos de Precariedad Femenina)*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Puig de la Bellacasa, María. 2017. «Pensar con cuidado. Parte I». *Concreta* 9. Disponible en: <http://www.editorialconcreta.org/Pensar-con-cuidado>. Fecha de acceso: 1 sept. 2020.

RESEARCHING WITH GEMMA

Edited by

María Adelina Sánchez Espinosa

Vol. 1 María Adelina Sánchez Espinosa / Dresda E. Méndez De La Brenda (Eds.)
Feminist Research Alliances: Affective convergences. 2022.
ISBN 978-3-0343-4003-8

Vol. 2 Carmen Gregorio Gil / Blanca García Peral (Eds.)
Etnografía y Feminismos: Restituyendo saberes y prácticas de investigación. 2023.
ISBN 978-3-0343-4495-1

