

Nuria Jiménez García

Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Xochimilco. México

nuriajgarcia79@gmail.com

**RELACIONES DE PODER, EMOCIONES Y
VIOLENCIA EN LA ETNOGRAFÍA.
REFLEXIONANDO SOBRE EL LUGAR Y POSICIÓN
DE LA INVESTIGADORA**

Resumen: Este texto surge de la apuesta por un trabajo antropológico que combine la epistemología y la etnografía feminista, y que cuestione las prácticas androcéntricas, clasistas, sexistas y coloniales (que se dan tanto en la academia como en “campo”). Me interesa mostrar los cuestionamientos y contradicciones personales, emocionales, éticas y epistemológicas, que surgen, atraviesan y afectan nuestro trabajo de investigación, nuestros cuerpos, nuestras emociones y nuestras prácticas. A partir de mi experiencia personal y mi hacer etnográfico me propongo hacer un ejercicio de reflexividad situada, responsable y emocional (Pérez-Bustos, Tania y Márquez, Sara, 2016; Alcázar-Campos, Ana, 2014; Nencel, Lorraine, 2014), en el que me cuestiono e interrogo sobre las relaciones de poder, violencias, afectos y emociones que se construyen e intervienen en el trabajo de campo.

Palabras clave: Etnografía feminista, poder, violencia, emociones, reflexividad

Relations of power, emotions and violence in ethnography. Reflecting on the place and position of the researcher

Abstract: This text emerges from a commitment to anthropological work that combines feminist epistemology and ethnography, and that questions androcentric, classist, sexist and colonial practices (both in academia and in the “field”). I am interested in showing the personal, emotional, ethical and epistemological questions and contradictions that arise, go through and affect our research work, our bodies, our emotions and our practices. Based on my personal experience and my ethnographic work I propose to do a situated reflexivity exercise, responsible and emotional (Pérez-Bustos y Márquez, 2016; Alcázar-Campos, 2014; Nencel, 2014), in which I question myself and inquire about the relations of power, violence, affections and emotions that are built and involved in field work.

Keywords: Feminist ethnography, power, violence, emotions, reflexivity



Las epistemologías feministas han examinado las premisas de neutralidad, objetividad y universalidad, bases sobre las cuales se ha erigido la ciencia moderna, interrogando los paradigmas tradicionales que han guiado la producción de conocimiento hasta la actualidad. Así, las epistemologías feministas se conciben como una apuesta por deconstruir las prácticas convencionales en el marco de la investigación científica, desde una perspectiva crítica y propositiva, permitiendo avanzar hacia una praxis liberadora del conocimiento, cuestionando la *objetividad valorativa* basada en un sistema social y simbólico que se apoya en dicotomías rígidas y jerarquizadas. Éstas se reflejan en la construcción del saber y en las relaciones de poder existentes entre varones y mujeres. Se reconoce el papel de la experiencia de las mujeres como parte constitutiva de las interacciones cotidianas que debiesen ser estudiadas desde el punto de vista de género.

En este artículo me propongo hablar sobre mi experiencia, como investigadora española, *güera*, soltera y joven realizando trabajo de campo en México y Guatemala, países con una mayoría de población indígena, en comunidades consideradas afrodescendientes. Mi interés es cuestionar y reflexionar sobre la posición y el lugar de la investigadora, en este caso, dentro de la red de privilegios, desigualdades, violencias y afectos, que se dan en el trabajo de campo y en las relaciones que en éste se establecen y construyen.

Considero que se debe analizar este proceso de manera crítica y que debemos preguntarnos por nuestra posición en el proceso de investigación y por los efectos que tiene nuestra presencia en el campo y, muy importante también, los efectos que el campo tiene en nosotras, sobre todo si queremos reflexionar y desestabilizar las relaciones de poder, dominación y coloniales que se establecen en el campo.

Trabajo de campo como “Ritual de paso”

Este período *de campo*, como sabemos, es necesario para la investigación antropológica y la mayoría de las veces, sobre todo las primeras, supone una especie de *ritual de paso*, una catarsis, una iniciación que toda y todo antropólogo debe realizar. El método etnográfico es de gran trascendencia tanto para la investigadora (en este caso) como para las personas investigadas; esto se debe a la gran intensidad de esta herramienta metodológica (que caracteriza al trabajo



antropológico) en la cual el etnógrafo, o la etnógrafa, participa de la vida cotidiana de las personas durante un tiempo relativamente extenso, observando, escuchando, participando de conversaciones y preguntando para poder comprender, analizar e interpretar lo que se está investigando (Hamme y Atkinson, 1994: 3).

En la etnografía los y las investigadoras somos el instrumento de investigación por excelencia (Hamme y Atkinson, 1994: 13). Nuestro cuerpo, nuestros sentidos y nuestras emociones son las herramientas de trabajo: “Nosotros deberíamos saber que nuestros sentidos trabajan conjuntamente con nuestro intelecto para proporcionarnos datos de modos complejos y elegantes, nosotros continuamos pidiendo a los etnógrafos que operen predominantemente desde sus ojos y oídos y –seguramente– de cintura para arriba”¹ (Altork, 1995: 113). Este modo de investigar es (la mayoría de las veces) sumamente agotador, ya que mientras que una está en campo no hay prácticamente ningún momento de descanso – de salir del campo–; continuamente se está evaluando y se está siendo evaluado. Las relaciones personales suelen ser bastante intensas y, muchas veces, las presiones por adecuarse a las reglas sociales producen situaciones incómodas. Esto es a la vez muy interesante, ya que nos permite estudiar no solo cómo las personas se comportan ante determinadas situaciones, sino también, si este comportamiento cambia cuando la investigadora está presente.

En mi caso opté por una etnografía reflexiva, caracterizada por una inmersión del yo en el proceso de investigación, análisis e interpretación, pero sobre todo en cómo la investigación influye y transforma a la investigadora. Esta herramienta metodológica me permitió analizar cómo opera el poder en y durante el proceso de investigación, primer paso si queremos deconstruirlo. También considero que es un modo de cuestionar la autoridad de conocimiento y de introducir nuevas narrativas que contradigan a la hegemónica. Introduce una responsabilidad hacia las personas que investigamos (Collins, 2000; Harding, 1991; Smith, 1987). A pesar de algunas críticas que consideran a la reflexividad como narcisista, egoísta, un mirarse el ombligo o un método para contar indiscreciones, considerándolo casi pornográfico (England, 1994: 244), este método aporta un análisis autocrítico y de escrutinio al ser como investigador, permitiendo a éste/a estar más abierto a cambios incluso en

¹ Traducción propia (*We may subjectively know that our senses work together with our intellects to provide us with data in complex and elegant ways, we persist in asking fieldworkers to operate predominantly from their eyes and ears and –most certainly– from the waist up*).

su posición teórica. Esto a su vez nos permite romper con la dicotomía rígida e inservible de objetividad/subjetividad que tanto ha limitado las investigaciones y etnografías.

Esta metodología es necesaria para generar relaciones de confianza que permitirán el acercamiento a comportamientos cotidianos, a comentarios más privados, facilitando la inclusión de la etnógrafa, en este caso, en rituales religiosos y celebraciones familiares, pudiendo realizar la observación participante necesaria en cualquier etnografía; obtener entrevistas sobre temas íntimos y personales, ser considerada miembro de la comunidad mientras dure el trabajo de campo (siempre marcando que “la *güera* es de afuera”) y entablar relaciones que podrán mantenerse después de finalizar la estancia, a través de llamadas, mensajes de whatsapp, de facebook y de visitas. Este método también nos permite percibir los contrastes en el discurso, las diferencias y relaciones entre lo que los sujetos piensan, lo que dicen y lo que realmente hacen, algo que, en mi caso, me ha provocado más de un quebradero de cabeza, acrecentado por mi empeño en considerarlos como comportamientos contradictorios –y no lo eran–.

La reflexividad en el campo, la importancia de la negociación, la construcción y cambio del *yo* de la investigadora, durante el trabajo de campo, y su reflejo y visualización en el texto van a caracterizar el llamado “giro reflexivo” (Sánchez Carretero, 2003: 71). Para ello son fundamentales los testimonios que relatan las propias experiencias, ya que sacan a la luz las relaciones de poder, como dice Suárez:

Al calor del giro reflexivo y en ocasiones confesional del posmodernismo, la propia experiencia y el contexto desde donde se plantea la acción de las mujeres adquiere relevancia teórica y política. Los manifiestos testimoniales transgreden las fronteras de la academia ortodoxa; son conscientes de la multiplicidad y el solapamiento de las relaciones de subordinación, del peligro que entraña considerar a los agentes sociales como entidades homogéneas y unificadas, de la necesidad de articular lo *universal* y lo *particular*, porque así lo han vivido. He aquí su certeza y poder (Suárez Navaz, 2008: 45).

Esta discusión va a cobrar peso a partir de la defensa del sujeto posicionado y ubicado y de la toma de conciencia de que somos investigadoras e investigadores con una particularidad, orientación sexual, creencias, identidad y demás; es



² Traducción propia (*Feminist objectivity means quite simply situated knowledges*)

decir, que trabajamos desde un *conocimiento situado*, como lo denominó Haraway: “La objetividad feminista significa simplemente el conocimiento situado” (1988: 581). Abu-Lughod retoma el concepto de “verdades parciales” de Clifford (1986: 6) para subrayar la necesidad de este conocimiento situado o posicionado: “Las representaciones etnográficas siempre son *verdades parciales*. Es necesario reconocer que son verdades posicionadas” (2012: 135): no es lo mismo ser madre, estar casada o soltera, cuando se hace trabajo de campo. Determinantes son también las diferencias de clase, las fenotípicas y las étnicas. Cada una de estas diferencias nos posicionarán en un lugar y dirigirán las relaciones que establezcamos en el campo.

Estos son aspectos que normalmente se han invisibilizado u obviado en la disciplina, al igual que la importancia que tiene el que seamos sujetos sexuados, eróticos y portadores de deseo (como no trascendente en el campo), algo básico a la hora de hacer etnografía. Reartes y Castañeda, al comentar el libro de *Taboo: Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*, piensan que una de las razones de este silencio podría deberse al desprecio que la antropología ha expresado hacia las narrativas personales y la dicotomía entre intelecto/emoción, despreciando lo emotivo por considerarlo no científico (2001: 201). Consideración que ha producido la *cojera* de muchas interpretaciones e investigaciones antropológicas: “Las emociones no son ni más básicas que la observación, la razón o la acción en la construcción de la teoría, ni secundarias a estas. Cada uno de estas facultades humanas reflejan un aspecto del conocimiento humano inseparable de los otros aspectos”³ (Jaggar, 1989: 165).

³ Traducción propia (*Emotions are neither more basic than observation, reason, or action in building theory, nor are they secondary to them. Each of these human faculties reflects an aspect of human knowing inseparable from the other aspects*).

Ya las primeras etnógrafas habían reflexionado acerca de su posición en el campo y su relación con los *otros*:

Hay una larga y honorable tradición de escritura etnográfica en la cual la voz de la etnógrafa, reflexionando sobre su situación, el impacto de su presencia para la gente con la que ella trabaja y la naturaleza problemática de ser tanto observadora como participante, es audible. En resumen, hay una tradición reflexiva en la cual las voces de las mujeres son críticas⁴ (Bell, 1993: 4).

⁴ Traducción propia (*There is a long and honourable tradition of ethnographic writing in which the voice of the ethnographer pondering her situation, the impact of her presence on the people with whom she is working, and the problematic nature of being both observer and participant is audible. In short, there is a reflexive tradition in which the voices of women are critical*).

Lo que ha ocurrido es que estas aportaciones, innovaciones metodológicas y reflexivas, han sido invisibilizadas, borradas, marginalizadas y desacreditadas por ser producción femenina, asociándolas a una cierta *sensibilidad* femenina. Con el surgimiento de la crítica



posmoderna, una serie de autores (hombres la mayoría) se apropiaron de la tradición de estas mujeres (pioneras en la experimentación tanto conceptual como narrativa), le dieron un nombre y la analizaron, erigiéndose portavoces del surgimiento de la etnografía reflexiva.

Otra de las consecuencias de este desprecio ha sido el gran silencio mantenido en la disciplina acerca de las violencias, discriminaciones, intercambios y relaciones de poder en torno a las relaciones y deseos erótico-sexuales en el campo. Otra de las ausencias que podemos ver en los análisis etnográficos son las críticas en las relaciones de poder del *yo investigador* que influyen en la producción de conocimiento. En el caso de los hombres antropólogos, muy pocas veces se les ha cuestionado las relaciones amorosas o sexuales en el campo, considerándolas sin ninguna importancia e incluso *algo normal*. Por el contrario, a las mujeres antropólogas se les ha incluso desprestigiado y acusado de *fáciles* o de *poca seriedad*. Hay un sentimiento y una actitud de superioridad por parte de etnógrafos (la mayoría varones) que apuestan y defienden una objetividad en el campo, sin advertir que no es posible hacer etnografía sin involucrarse emocionalmente y con una metodología que deje a un lado las emociones y la subjetividad: “No sólo lo personal es político, también *lo personal es teórico*. El mito del etnógrafo como héroe imperturbable, un dechado de virtudes que le hacía tolerante y respetuoso con las costumbres ajenas, se fue derrumbando” (Gregorio Gil, 2006: 32).

Por tanto, considero que éstas son cuestiones clave en cualquier etnografía, y así lo han sido en todo mi proceso tanto de campo como de reflexión, análisis y escritura, algo que me ha atormentado, inspirado y, sobre todo, que ha creado conflictos y batallas conmigo misma en innumerables ocasiones.

Un claro ejemplo de estas violencias y relaciones de poder en campo lo tuve en mi propia experiencia etnográfica.

Sexualizaciones raciales, objeto de estudio y obstáculo para la investigación

Mi primer trabajo de campo tuvo lugar en Livingston, Guatemala, y tenía como finalidad analizar la relación entre la migración y el turismo sexual, y las consecuencias de ambos fenómenos para las mujeres garífunas que se quedaban en la comunidad.



Pero esto tiene una historia detrás, una historia que comenzaría con el surgimiento de mi interés por el cuerpo, la sexualidad, los estudios de género y mi incursión en el feminismo.

En el 2004 comencé el Máster de Estudios Amerindios, el cual organizaba la Universidad Complutense de Madrid junto con la Casa de América, y que duró un año, éste despertó en mí un gran interés hacia la antropología del cuerpo y los significados sociales del cuerpo. La semilla de este interés ya había sido sembrada durante mi Licenciatura en Historia, ya que en la especialidad que cursé (Antropología Americana) estaban algunos de los profesores que conformaban el Grupo de Estudios de Etnología Americana, que venía trabajando los estudios sobre el cuerpo desde la Antropología Cultural. Una vez terminado el máster, decidí viajar a México y Guatemala, lo que supondría el inicio de esta larga trayectoria; me propuse hacer una pasantía en Guatemala, colaborando con el Museo Ixchel del traje indígena, para trabajar con mujeres tejedoras del lago Atitlán. Este nunca se realizó por avatares de la naturaleza, nunca mejor dicho, como fue la llegada del huracán “Stan”, en el 2005, a Guatemala. Pero este cambio en el objetivo de mi viaje hizo que conociera el lugar donde dos años más tarde realizaría mi primer trabajo de campo.

En parte por casualidad y en parte por recomendaciones de amigos, llegué a Livingston, lugar de gran complejidad y riqueza sociocultural, que me fascinó y atrapó desde el primer momento. Fue regresando, después de cinco meses en Guatemala, a Madrid que decidí que quería realizar mi trabajo de investigación allí, en esa península-isla (solo se puede llegar en ferry o lancha) llamada Livingston. Después de un año conseguí una beca de intercambio entre la Universidad Complutense de Madrid (UCM) y la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), que me permitió entrar en el Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG), como investigadora de posgrado, y realizar mi trabajo de campo en Livingston. En este lugar que geográficamente es una península, pero en la práctica constituye una isla, ya que la parte unida al continente no es transitable, conviven población garífuna, indígena *q'eqchi*, *k'iché*, descendientes de chinos e indios, llamados *culíes* o *coolíes* (que llegaron con los ingleses para la construcción del ferrocarril) y población *mestiza*. La situación socioeconómica es bastante precaria, con la prácticamente inexistencia de posibilidades laborales

(exceptuando las destinadas al turismo), la progresiva desaparición de la pesca, un altísimo índice de enfermos de VIH y de adictos al crack. A esto habría que añadirle la compra de tierras costeras para usos turísticos y el aumento de grupos narcos en esta zona, la cual tiene una situación geoestratégica muy buena para los intercambios, sobre todo, de droga. La población que más directamente está sufriendo las consecuencias de esta situación es la garífuna⁵ (descendientes de africanos e indígenas arahuacos).

Yo me proponía trabajar con mujeres garífunas que se dedicaban al turismo sexual y con mujeres mayores que estaban a cargo de sus nietos porque los padres de estos habían emigrado a Estados Unidos. Pero, en un lugar donde la mayoría de chicas jóvenes y blancas que llegan lo hacen como turistas y son *perseguidas* y seducidas por los jóvenes garífunas, que ven en ellas una posibilidad de ascenso socioeconómico (que durará mientras las chicas permanezcan en el pueblo), mi llegada, como chica blanca, europea y soltera, fue acogida de igual forma que la llegada de las demás chicas turistas que frecuentan el lugar. Durante un mes, a pesar de mis continuas explicaciones sobre lo que yo estaba haciendo y sobre mi interés en trabajar con determinadas mujeres y analizar las consecuencias de la migración, fui vista como un objetivo a conquistar, para lo cual se emplearon muy diversas estrategias. Mi cuerpo se había convertido también en objeto de observación y su posesión en un acto de prestigio. A romper esta imagen me ayudó que, desde el principio, yo había conocido a uno de los líderes comunitarios *rastafaris* (estos suelen ser hombres de unos cincuenta años, por aquel entonces, que son respetados en sus barrios y ejercen de líderes comunitarios), a través de una conocida española que vivía en Livingston desde hace años, y éste fue como mi padrino. La amistad con Genaro⁶ me ayudó a ir ganándome el respeto de algunos chicos jóvenes, ya porque fueron viendo que *yo estaba tranquila, que no buscaba hombre* o bien, otros, porque comenzaron a creer que yo era la compañera de Genaro. También ayudó a cambiar mi imagen y la visión que tenían de mí el que, gracias también a Marta (la mujer española), entablé una relación muy cercana con una mujer garífuna llamada Rosa y con sus hijas, las cuales venían diariamente a mi casa a jugar⁷.

Esta relación de amistad con Rosa y su familia tiene una doble cara. Yo acudía frecuentemente a su casa para charlar

⁵ A principios del siglo XVII la caribeña isla de San Vicente estaba habitada por los indios arahuacos, pero los indios callinagu atacaron a los arahuacos invadiendo su isla y ejecutando a todos los varones de la tribu, pero dejando vivas a las mujeres. Con el tiempo, la mezcla entre los callinagu y las mujeres arahuacas supervivientes dio origen a los *caliponas*, también llamados caribes rojos. En 1635 naufragan cerca de las costas de San Vicente dos barcos llenos de esclavos procedentes de África y los supervivientes lograron alcanzar las costas a nado. Esta población fue conviviendo y mezclándose con los caribes rojos, dando lugar a un nuevo grupo que se llamó *kalipuna* de donde viene el nombre de garífuna. Cuando los británicos invadieron la isla San Vicente, se opusieron a los asentamientos franceses y sus alianzas con los caribes. Al rendirse estos a los británicos en 1796, los caribes negros fueron considerados como enemigos y deportados, inicialmente hacia Jamaica, Belice y luego a Roatán, isla que pertenece hoy a Honduras. Actualmente, se encuentran asentados en diversos puntos del Golfo de Honduras.

⁶ Decidí usar pseudónimos para respetar y salvaguardar la intimidad y anonimato de las personas con las que conviví, durante mis dos estancias de campo.

⁷ Yo compartía casa con Iván, un hombre chileno que estaba construyendo una biblioteca-ludoteca en un espacio que teníamos junto a la casa, por lo que diariamente acudían numerosos niños y niñas a jugar y hacer talleres, eso me permitió establecer relaciones de amistad con varias mujeres que venían a traer o recoger a sus hijos.



con ella o jugar con sus hijas, y aunque no solía coincidir mucho con su compañero, Samuel, algunas veces que Rosa me invitaba a quedarme a comer con ellos, y convivía también con él. En mi segunda visita de trabajo de campo, cuatro meses después, me dieron la noticia de que Rosa y sus hijas ya no estaban viviendo en el pueblo, que se habían marchado a la Ciudad de Guatemala, porque Rosa se había encontrado con un antiguo novio y éste se las iba a llevar a Estados Unidos con él. Me contaron que Samuel estaba muy triste, por lo que yo, cada vez que lo veía, le preguntaba cómo estaba y me quedaba charlando un rato con él. Un día antes que yo regresara a México, antes de lo cual iba a pasar unos días en Ciudad de Guatemala y aprovechar para encontrarme con Rosa y sus hijas, Samuel vino a mi casa a traerme una maleta que quería que entregara a su antigua compañera. Yo le invité a un café y estuvimos conversando durante un rato sobre lo difícil que estaba la pesca tras la llegada de barcos grandes de arrastre que estaban acabando con los peces tanto grandes como pequeños, después nos despedimos y se marchó. A los dos meses me llamó Marta comentándome que Samuel le había preguntado por mí, diciéndole que nosotros teníamos una historia muy bonita y que habíamos hablado de tener algo y por tanto él tenía claro que yo volvería para vivir con él. Tras esta conversación, yo entré en shock, y me encontraba algo decepcionada y triste, debo decir, ya que me preguntaba si cualquier acercamiento a un hombre garífuna, ya fuera de respeto, amabilidad o pura educación era interpretado como algo más, si siempre eran sexualizadas las relaciones y, si era así, qué lugar ocupaba yo como investigadora para hombres y mujeres. También me atormentaba y conflictuaba el que Rosa se enterara de lo que pensaba y decía Samuel, lo cual nada más lejos de la realidad.

Realmente esta atracción hacia las jóvenes blancas, mayoritariamente de origen europeo, no se debe a una cuestión de gustos, sino que es más bien una atracción económica y una obtención de prestigio social (sería un modo de adquirir capital económico y simbólico). Al hablar con los hombres garífunas, me decían que a ellos les gustaban más *sus mujeres*, los cuerpos con más curvas, que el cuerpo de las mujeres garífunas era más sabroso y ellas *más calientes*. También fue muy esclarecedor para mí a la hora de analizar las relaciones entre hombres y mujeres garífunas, cómo se relacionaban según las edades, la familiaridad y

cuáles eran los elementos sobre los que se sustentaban estas relaciones.

Fue muy interesante ir viendo cómo estas personas, tanto hombres como mujeres garífunas, que son sexualizados constantemente como consecuencia de un discurso que mantiene la exotización, e incluso animalización, del negro como persona *caliente* y muy sexual, lo que conlleva una casi objetivación de sus cuerpos y sus conductas, hacen lo mismo con las personas extranjeras que llegan de vacaciones. Podríamos decir que se hace un uso estratégico de esta exotización de los cuerpos negros para sacar un beneficio económico. Esta incorporación de los estereotipos conlleva ciertos tipos de violencia tan sutiles que no se consideran violentas, ya que son normalizadas a través de la sociabilización, tanto en discursos como en prácticas cotidianas. ¿Eran conscientes ellos y ellas de estas prácticas violentas y discriminatorias de las que eran tanto víctimas como victimarios?, me preguntaba.

Pero, al igual que no todos y no todas las mujeres garífunas que viven en Livingston se relacionan con los extranjeros para obtener estos beneficios, no todas las personas extranjeras que llegamos a Livingston buscamos intercambios sexuales.

Esta experiencia fue increíblemente difícil, emocionante, emotiva, reveladora, de búsqueda personal, podríamos decir que fue mi (primer) *rito de paso*; al igual que Gearing (Reartes y Castañeda, 2001: 201), opino que “en el trabajo de campo las sensaciones, las emociones y el intelecto operan simultáneamente en la estructuración e interpretación de nuestra experiencia del mundo”, convirtiéndose esta frase casi en un lema de vida durante mis estancias de campo (el ser y estar en el campo, como experiencia). Rescato aquí la importancia de la experiencia en palabras de Joan Scott “cuando la evidencia ofrecida es la evidencia de la *experiencia*, sus reclamos de referencialidad se ven aún más fortalecidos, pues ¿qué podría ser más verdadero, después de todo, que el relato propio de un sujeto de lo que él o ella ha vivido?” (Scott, 1999: 47). Como experiencia personal, condiciona lo que una mira y observa, lo que una recoge como importante, el tipo de información que desestima, y sobre todo los análisis posteriores, “el antropólogo participante adquiere un saber pero éste no es solo una elaboración consciente sino, antes bien, una comprensión corporal de la que la elaboración es deudora” (Citro, 2011: 127).



⁸ Traducción propia (*Ethnography is not just a method. In anthropology, ethnography is both something to know and a way of knowing*).

Como dice Carole McGranahan: “La etnografía no es solo un método. En la antropología, la etnografía es tanto algo para conocer como el modo en que se conoce⁸” (2018: 1). Es decir, nos informa de la sensibilidad, expectativas, obstáculos, contradicciones y posibilidades que forman parte del método de conocimiento y que es tanto método como teoría y escritura.

Fue, en este momento, durante mi primera estancia de campo en Livingston, cuando se hicieron presentes tanto mi cuerpo y mi sexualidad, como decisivos en mi *estar* en campo, algo que parecería secundario en la investigación, aparecieron como señas de identidad, referencias de presentación, obstáculos (unas veces), aliados (otras) para acceder a la comunidad, competencias para las mujeres (algunas), *premios* para los hombres, curiosidades para los niños. ¿Y por qué nunca me habían hablado de esto en la universidad? ¿Por qué nunca me habían dado herramientas para gestionar y superar estas actitudes, acosos, afectos, rivalidades? ¿Cómo hacer lo mejor para la investigación, cómo comportarme de manera adecuada? Yo quería investigar sobre corporalidades y sexualidades, pero debía empezar por mí, antes de pasar a las *otras*, refiriéndome en este caso a las mujeres garífunas. “Estar en campo implica, antes que un mero verbo vacío y abstracto, una situación existencial, que es, antes que nada corporal” (Citro, 2011: 127).

La posición de la etnógrafa en el *campo* es tanto de actor como objeto y esto también se refiere al aspecto sexual, “el campo como un campo sexualizado supone una complejidad mayor, con muchas aristas” (Reartes y Castañeda, 2001: 202). Un campo con muchas aristas en el que estamos desnudos, si no físicamente, sí emocionalmente, en una situación de vulnerabilidad (Altork, 1995; 120). Para esta reflexión me ayudó mucho la lectura de *Taboo: Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork* (al cual ya hice referencia al principio del texto), donde los editores Don Kulick y Margaret Wilson proponen a varias y varios antropólogos reflexionar a partir de sus experiencias etnográficas sobre asuntos silenciados o no discutidos en la academia, como son la reflexión acerca de la figura del etnógrafo y de la etnógrafa como sujetos sexualizados, sus deseos y subjetividades eróticas. También se reflexiona, a partir de experiencias personales, sobre las violencias en el campo, lo cual ha supuesto y sigue suponiendo, un tema tabú, dando como resultado que no se hable sobre

ello negando de algún modo su existencia.

¿Por qué le doy tanta importancia a mi primera experiencia de campo? Para mí, como ya dije antes, se trató de mi primer ritual de paso, en el que sufrí, gocé, aprendí, comprendí, dialogué, miré y descubrí, pero sobre todo porque fue básico en el desarrollo de mi investigación doctoral y mi posterior trabajo de campo en la Costa Chica de Oaxaca. Tras mi estancia en Livingston, regresé a Madrid a presentar mi trabajo de investigación y tras hacerlo me matriculé en la UNED para acabar mi doctorado y realizar mi tesis doctoral, teniendo siempre en mente continuar con el mismo tema, lo cual no sería posible debido a lo que expongo a continuación.

Conseguí una beca de un año de duración, otorgada por la Secretaría de Relaciones Exteriores de México, para realizar mi investigación doctoral, pero debía ser en una institución mexicana y en un lugar de la República (mi estancia académica fue en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social-CIESAS, Sede Pacífico Sur, Oaxaca). Esto hizo que no pudiera continuar con lo comenzado en Livingston y que tuviera que rehacer y adaptar mi investigación a otro lugar, a otro contexto, a otra realidad. Continuaba interesada en investigar sobre dominaciones y resistencias y, en particular, sobre las corporalidades de las mujeres afrodescendientes en contextos específicos; por ello elegí la Costa Chica de Oaxaca como lugar para realizar mi trabajo de campo.

También pude comprobar cómo, una vez metida en el tema, mi planteamiento inicial se iba derrumbando, algo que ocurre con demasiada frecuencia, debido a que muchas veces nuestras expectativas no se adecuan a la realidad. En un inicio, pretendía comprobar si en esta zona ocurría como en Livingston, es decir si también, bajo dinámicas de dominación neocolonial (económicas y sociales), se construía esa *exotización, cosificación y comercialización* histórica del cuerpo negro que fomentaba un creciente turismo sexual; pero apenas encontré similitud entre un lugar y otro, ya que el pueblo donde iba a hacer trabajo de campo no era un pueblo costero, sino que estaba a seis kilómetros del mar. Esto le hace tener características muy específicas (más tarde pude comprobar que en la costa si se dan estas relaciones un tanto exotizadas y desiguales entre clientes, que van a las *palapas* a comer o beber, y las mujeres que trabajan ahí). Casi inmediatamente entré en una situación de pánico por



no saber bien qué estaba haciendo ahí, cómo iba a realizar mi trabajo de campo, qué quería investigar realmente; todo se volvió una maraña de planteamientos, en la que no conseguía ver con claridad por dónde empezar.

Fui consciente de mis deficiencias epistemológicas, generalizaciones ontológicas y visiones estereotipadas, que me habían hecho pensar que, al ser un lugar en el que se daban similitudes con Livingston (como la *convivencia* entre población indígena y afro, comunidades costeras, muchas de ellas dedicadas a la pesca), se darían también las mismas dinámicas de dominación económicas y sociales, la misma exotización de los cuerpos, organización familiar, etcétera. Esta perspectiva homogeneizante, generalizadora y en parte esencializante fue como una bofetada: la primera de varias, después vendrían otras; cada una de ellas me introdujo en un proceso de autocrítica y *catarsis personal* que me ayudarían a avanzar en el camino que había decidido tomar.

Limitaciones y violencias sexuales en la etnografía

Como dice Morton (1995), aplicado a su experiencia personal, pero que yo extrapolo a la experiencia de muchas antropólogas en el trabajo de campo, como sujetos sexualizados tenemos que estar negociando constantemente nuestra posición: como antropólogas, como madres o no, como esposas o solteras y como mujer extranjera (deseable).

En *Taboo...* aparece una reflexión de lo que se supone, a veces, la *mujer occidental* en el campo, que explica mi experiencia en determinados momentos del trabajo etnográfico:

Prevalecía el estereotipo de la mujer occidental como deseable y promiscua; que esto sea así, está en estrecha relación con el hecho de que las mujeres que no pertenecen al grupo no pueden ser controladas por las normas de la sociedad dominante y por lo tanto, son clasificadas como *fáciles* porque son verdaderamente independientes, y porque no son controladas por el orden social masculino (Reartes y Castañeda, 2001: 4).

Esto se potencia cuando se convive con hombres en la residencia doméstica y puede volverse peligroso en un contexto de alcoholismo y violencia (como es el caso de la Costa Chica). Este tema ha sido trabajado en numerosas etnografías, pero siempre como objeto de estudio, es decir: cómo afecta esta violencia a los sujetos que la padecen (sujetos de estudio) y a los que la ejercen (sujetos de estudio).

Pero muy pocas son las reflexiones que se han hecho acerca de la violencia que sufre la investigadora o el investigador (la mayoría suelen ser mujeres) en el campo. Esta violencia suele ser sexual y constituye un tabú en la comunidad académica (como ya mencionaba anteriormente). En mi opinión, este silencio se debe a que las principales afectadas por estas violencias son mujeres; estoy segura que, si estos temas afectaran de igual modo a los compañeros etnógrafos, se comenzarían a poner en discusión y en debate.

La posibilidad de violencia sexual, explícita o implícita, es una herramienta-medio a través del cual los movimientos y actividades de las mujeres están restringidos en muchos contextos sociales. Asimismo es una cuestión con la que la mayoría de mujeres debe lidiar, al contrario que los hombres, que no tienen necesidad de hacerlo (Moreno, 1995: 247)⁹.

Pero a su vez es un reflejo o nos lleva a descubrir violencias estructurales. ¿Era yo alguien ajena a esas violencias? ¿El ser investigadora y tener un lugar privilegiado en las relaciones de poder me eximía de sufrirlas? ¿Cuáles eran mis límites y estrategias de autocuidado? Son algunas de las cuestiones que se respondieron durante el trabajo de campo, al igual que el riesgo que tiene para una mujer transgredir los espacios de dominio masculino.

Y sobre esto hablaré a partir de mi segunda experiencia etnográfica. La zona donde realicé mi trabajo de campo para la tesis doctoral es un área llamada Costa Chica de Oaxaca, la cual abarca una franja costera de los estados de Guerrero y Oaxaca, en México. Esta zona es una de las pocas donde se puede encontrar población afrodescendiente, la cual convive con población indígena mixteca y con población mestiza. A diferencia de la población garífuna, la identidad como negros es muy *débil*, ya que históricamente se invisibilizó la existencia e influencia afro en la historia oficial de México. Pero, al ser una población *invisibilizada*, nunca se generó respecto a ellos este imaginario de exotización, que sí se dio en Livingston, o de sexualización racial. Este proceso es muy interesante porque en los últimos años que se ha empezado a reivindicar la identidad afromexicana y a visibilizar a estas comunidades, está comenzando a surgir este imaginario, sobre todo respecto de las mujeres negras de la costa.

Toda esta zona es un área muy militarizada, con una constante violación de los derechos humanos, donde

⁹ The possibility of sexual violence, explicit or implied, is a means by which the movement and activities of women are restricted in many social contexts, and it is therefore an issue that most female anthropologists must deal with, where male anthropologists need not.



las desapariciones forzadas, las detenciones aleatorias, los registros sorpresa y las violaciones sexuales son una constante. Esta violencia es algo con lo que tienen que vivir hombres y mujeres. Sin duda las mujeres son más vulnerables a la violencia sexual (que suele ser la violencia más habitual), que no solo se limita a la violación sino también al acoso, a la violencia verbal y a la limitación espacial. Además, ésta no es solo ejercida por autoridades, fuerzas del Estado, miembros del narco y delincuentes, sino también por sus *propios hombres*. Esto limitó en parte mi movilidad a la hora de trabajar en campo, ya que, según los lugares, los recorridos y los tiempos, debía ir acompañada o directamente no ir. Uno o dos días al mes solía ir a Pinotepa Nacional, *Pino*, como se le suele decir en la zona, a hacer compra y entrevistas o quedar con algunas personas. Para llegar a *Pino*, se debe pasar un retén militar, en el que hay que pararse. Habitualmente no suelen retener mucho tiempo a las pasajeras, como saben que son transporte *público*, las dejan pasar rápido. No así a los coches particulares, a los cuales les suelen tener retenidos un buen tiempo, revisando el interior del vehículo y cualquier cosa que estén transportando. Uno de los días que viajaba a *Pino* los militares detuvieron la pasajera en la cual viajaba:

Después de pararnos y mirar al interior, era muy temprano por lo que la pasajera no iba muy llena, me dijeron que me bajara del automóvil. En la parte delantera íbamos puras mujeres a excepción del chófer, una mujer junto al conductor y tres en la parte trasera. Ninguna de las que íbamos en la parte delantera sabíamos quién iba en la parte de atrás de la pasajera. Me bajé y comenzó a preguntarme un hombre que debía ser el comandante o un cargo militar superior al resto de *wachis*, como llaman a los soldados rasos. Comenzó a preguntarme de dónde venía, si venía sola, para qué iba a *Pino* y de nuevo que si no venía con nadie de los que iban en la parte trasera... una de las mujeres que viajaban en la parte delantera comenzó a decirle que me conocía, que yo vivía frente a ella, que me quedaba en casa de su vecina (lo cual era cierto) y que era maestra. El supuesto comandante siguió preguntándome que qué era lo que estaba haciendo tan lejos de mi casa:

—¡No será que andas vendiendo drogas! ¿verdad?
¿Seguro que no viajas con alguien de los de atrás?

—Mire, señor, si quisiera vender drogas no tendría que cruzar el océano para hacerlo, en España ganaría más dinero que aquí.

Yo sabía que debía morderme la lengua, que no

debía contestar, pero estaba a punto de estallar, ese abuso de autoridad estaba a punto de hacerme perder el control.

Tras contestarle que no conocía ni sabía quién iba detrás, me dijo:

–Ya te tenía yo ganas, *güerita*, varias veces te habíamos visto pasar... ándale, se puede ir.

Quería decirle tantas cosas, pero opté por respirar profundamente y alejarme de allí cuanto antes (Diario de campo, agosto 2010).

Esta fue una de varias situaciones de violencia que viví durante mi estancia en la Costa Chica, otras dos fueron con un vecino y con uno de los miembros de la familia con la que estaba conviviendo.

Un día conocí a un hombre (de unos cincuenta y muchos años) que estaba arreglando unos cables eléctricos camino al *centro*, preguntó por mí a mi acompañante, la cual le dio explicaciones, y luego me saludó. El señor siempre fue muy agradable y respetuoso, incluso alguna vez me saludó estando en el porche de su casa, sentado junto su mujer. Me viera donde me viera siempre me saludaba. Hasta ahí nunca hubo ningún problema, un sábado por la tarde estando en la unidad doméstica de los Gutiérrez, donde yo vivía, con algunos miembros de la familia, comenzamos a oír gritos. Alguien estaba gritando:

Llegaron Ximena y Carla corriendo a la casa, riéndose:

–¡Gregorio está gritando que quiere a la *güera*, que vaya, que la quiere!

Al principio hubo risas, incluso mías, pero viendo que ese hombre, no se callaba, gritaba y gritaba, me empecé a incomodar, a poner nerviosa, estaba muerta de la vergüenza... (Por Dios que alguien le haga callar, es un hombre casado, ¿no le da vergüenza?, pensaba yo). Les pregunté a las chicas y me dijeron que seguía allí, en casa de la vecina (Marta) borracho, grita que grita. Decidí irme al otro lado de la casa, a jugar con los niños pequeños, allí apenas le oía (Diario de campo, julio 2010).

Le dije a los integrantes de la familia con los que estaba, todas mujeres, que si le podían decir algo, pero me dijeron que estaba borracho que no le hiciera caso. La mujer con la que vivía le gritó que se callara ya, que no hiciera más el ridículo, pero éste no hizo caso y siguió gritando, hasta que se cansó y se fue. Por suerte nunca llegó a venir a *mi casa*, se quedó en el camino, en casa de la vecina. Éste fue mi primer suceso



incómodo con un hombre. En primer lugar, estaba casado e iba a tener que seguir viéndolo cada día; en segundo lugar, no tenía por qué pasar por un episodio así de vergonzoso de nuevo. «Mañana ni se acordará», me dijeron; efectivamente, al día siguiente parecía como si eso nunca hubiese sucedido.

La decisión de vivir con la familia Gutiérrez no había sido algo rápido y espontáneo, fue precedido de algunas precauciones y condiciones, como explico a continuación.

Tras decidir (después de valorar las características, el acceso y los contactos) cuál era la comunidad donde quería realizar mi trabajo de campo, contacté con Jesús Domínguez, presidente del antiguo Colectivo Pinotepa (en favor de los pueblos indígenas y negros de Oaxaca), y que más tarde pasó a constituir SCOCPINDA AC (Organización para el Desarrollo Social y Productivo de los Pueblos Indígenas y Comunidades Afrodescendientes). Jesús era de San Lorenzo (lugar escogido para mi trabajo de campo) y, por tanto, podía ser de gran ayuda. Además como trabajaba sobre temas como las relaciones interculturales y los derechos de pueblos indígenas y negros en el momento en el que lo conocí, por lo que estuvimos durante horas intercambiando ideas. Nos encontramos en Pinotepa Nacional, donde residía por aquel entonces, y estuvimos conversando sobre los intereses y objetivos que me habían llevado a hacer el trabajo en Lorenzo. Le pedí ayuda para encontrar una casa donde hospedarme, a poder ser con una familia, pero dejándole muy claro que no quería compartir la casa con hombres, por lo que, si podía ser una mujer con su hija, o una viuda, mejor. Esta exigencia respondía a no querer repetir algunas situaciones de dominación y violencia masculina que ya había sufrido al convivir con hombres en mi anterior trabajo de campo. Tengo mucho que agradecerle a Jesús, ya que facilitó mi acceso a la comunidad, me acompañó a pasear por Lorenzo para que lo conociera, me sugirió algunas mujeres que vivían *solas* (sin hombres en su hogar) como posibles candidatas, poniéndome al corriente de las características de cada una y también se ocupó de preguntarles a ellas. Gracias a Jesús, también tuve el apoyo incondicional de su madre, Agus.

Tras esa primera y breve visita, estuve varias semanas preparando mi viaje, mientras esperaba la confirmación de Jesús para quedarme a vivir con una de las familias que me había sugerido: Dora, una mujer *fracasada* (separada del marido y con hijos de éste), que vivía con su hija Diana, de

dieciocho años, en una casa propia. Esta casa estaba dentro de un terreno familiar donde vivían sus papás María y Pedro y el hermano de Dora e hijo de María y Pedro, Manuel, con su mujer Esther y sus dos hijos, Esteban y Yoana.

A pesar que yo había buscado vivir en una casa con una mujer sola, esta vivía en un terreno familiar donde también convivían sus papas en una casita y, pegada a esta, su hermano, la esposa de éste y sus hijos pequeños. Esta cercanía espacial con algunos de los familiares de Dora facilitó que se fueran construyendo relaciones muy cercanas, de amistad y cariño con todos ellos, tanto hombres como mujeres, ya que decían considerarme como un miembro más de la familia. Estas relaciones de afecto, cuidado y cariño me hicieron bajar la guardia respecto de los cuidados que se deben tener cuando eres una mujer haciendo trabajo de campo en lugares donde los hombres se emborrachan frecuentemente, cargan armas y pueden darse situaciones desagradables.

Así fue que la situación de acoso que experimenté con un miembro de la familia con la que yo vivía me hizo entrar en crisis tanto personal como profesional, ya que no tenía herramientas para gestionar esa situación. No tanto respecto a él, sino respecto al resto de la familia, de su esposa, muy amiga mía, de su hermana con la cual vivía, de su mamá con la cual pasaba gran parte del día. Por tanto, opté por guardar silencio y no decir nada a nadie de la comunidad. Las dos situaciones de acoso que viví fueron cuando estos hombres se encontraban bajo los efectos del alcohol, lo cual hace que al día siguiente parezca que no pasó nada, ya que no se acuerdan de lo que hicieron ebrios y esto los justifica frente a la comunidad. Como ya decía antes, el alcohol es un facilitador de violencias de todo tipo. El que los hombres relacionen su tiempo libre con tiempo para beber hace que los días que tienen libre, que no van a trabajar al campo, lo pasen cantineando o bebiendo con los compadres y amigos. Esto tiene consecuencias muy graves, que pueden ir desde el gastarse parte o incluso todo el sueldo semanal en bebida (y en *sexoservicios*) hasta el empleo de la violencia contra la familia. Si la borrachera ha sido un domingo o un día entre semana, lo más común es que, al día siguiente, el hombre no vaya a trabajar debido al malestar que sufrirá (por lo cual no cobrará ese día de trabajo). Esto repercute en los gastos familiares y en la gestión de estos gastos de los cuales se encarga la mujer:



Cada ocho días van a la cantina, y lo malo que a veces una no tiene para comprar ni comida y él bebiendo. Así pasé tres días y él bebiendo, así que fui donde mi suegro y le pedí dinero y le dije que su hijo andaba bebiendo y yo sin dinero. Y que se le ocurra a una ir a buscarle... (Mafe).

Además, normalmente, al estar borrachos, se liberan de los tabúes sociales y esto se refleja en actitudes violentas o de desinhibición sexual.

Conclusiones

Estas situaciones volvieron a plantearme muchas cuestiones respecto de mi papel en el campo. Yo venía desde hacía tiempo cuestionando mi posición de poder, el hecho de no reproducir relaciones coloniales, desde un enfoque teórico generado por los estudios decoloniales, pero cómo dar cuenta de estas contradicciones, dificultades y situaciones no siempre cómodas y que suponen violencias hacia la investigadora, era algo que me costó bastante más tiempo. De nuevo me surgieron nuevas cuestiones a las que no era capaz de responder. ¿Cómo identificar estas situaciones de violencia cotidiana? ¿Cómo podía yo, como investigadora, identificarlas, enfrentarlas, prevenirlas y dar cuenta de ellas? ¿Qué suponían para mí, como mujer, como investigadora, las limitaciones espaciales, las temporales? ¿Debía dar cuenta de estas violencias y limitaciones genéricas y sociales como parte del quehacer etnográfico, podía hacerlo sin reificarlas y simplificarlas? También me cuestioné cómo la interpretación del antropólogo/a, muchas veces, puede diferir o ser distinta de la visión o de cómo vive la persona o las personas, inmersas en su propia cultura, estas violencias, al ser estas personas quienes la viven y la reproducen día a día. Y cómo yo también estaba inmersa en una cultura patriarcal con rasgos muy específicos y con formas de violencia muy sutiles, como las que pude experimentar en el ámbito académico, cuando un catedrático muy respetable cuestionó todas estas reflexiones metodológicas y epistemológicas, sugiriendo que quizá yo también tenía cierta responsabilidad al elegir determinados temas, lugares y grupos de personas con las que trabajar y no otros. Creo que todas estas cuestiones son clave a la hora de cuestionarnos, como decía al principio, las relaciones de dominación tanto patriarcal, como racial, de clase y colonial, a la hora de hacer trabajo de campo. Es hora de que vayamos

deconstruyendo y problematizando los sesgos de objetividad universal y cartesiana moderna que han acompañado a la antropología hasta nuestros días. Aunque la disciplina ha hecho esfuerzos y ha conseguido romper con importantes tradiciones, experimentando profundos cambios, sobre todo en los últimos cuarenta años, no le ha dado aún el lugar que se merece a la discusión sobre el etnógrafo/a como sujeto de las etnografías.

Esto ha provocado que los aportes de mujeres etnógrafas en la tradición reflexiva no se hayan reconocido, algo que considero herencia de las bases androcéntricas y colonialistas que conforman nuestra disciplina. Bases que deslegitimaron estas aportaciones por considerarlas demasiado emocionales y subjetivas y poco objetivas, racionales y por tanto científicas, la experiencia personal era considerada como un estorbo (Gregorio 2006: 31). Por tanto, retomando lo expuesto al principio del artículo, considero necesario e imprescindible el reconocimiento y cuestionamiento de nuestro estar y hacer etnográfico, el partir de que somos parte de lo que estudiamos, y que continuamente nos estamos posicionando, transformando y siendo transformadas. Incorporar lo íntimo, corporal y emocional a la hora de comprender lo social, acabando con la idea de un conocimiento dicotómico, no situado, realizado por un sujeto abstracto y neutro.

Referencias bibliográficas

- ABU-LUGHOD, Lila (2012). Escribir contra la cultura. *Andamios. Revista de Investigación Social*, 9(19), pp. 129-157.
- ALCÁZAR-CAMPOS, Ana (2014). Siendo una más. Trabajo de campo e intimidad. *Revista de Estudios Sociales* 49, pp. 59-71.
- ALTORK, Kate (1995). Walking the fire line: the erotic dimension of the fieldwork experience. En KULICK, Don y WILSON Margaret (Eds.) (1995). *Taboo. Sex, identity and erotic subjectivity in anthropological fieldwork* (pp. 107-140). USA: Routledge.
- CITRO, Silvia (2010). *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires, Argentina: Buenos Aires
- CLIFFORD, James (2001). *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona, España: GEDISA.
- COLLINS, Patricia Hill (2000). Black Feminist Thought. En BACK,



- Les, y SOLOMOS John, (Ed.), *Theories of Race and Racism* (pp. 404- 420). Londres-Nueva York: Routledge.
- 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), pp. 22-39.
- HAMME, Martyn, y ATKINSON, Paul (1994). *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona. España: Paidós.
- HARAWAY, Donna (1988). Situated knowledge: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. In *Feminist studies*, 14(3), pp. 575-599.
- JAGGAR, Alison M. (1989). Love and Knowledge: Emotion in Feminist Epistemology. En JAGGAR, Alison M., y BORDO, Susan R. (Ed.) (1989), *Gender/ Body/ Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing*. (pp. 141- 171). New Brunswick, USA: Rutgers University Press.
- KULICK, Don y WILSON, Margaret (1995). *Taboo. Sex, identity and erotic subjectivity in anthropological fieldwork*. USA: Routledge.
- MORENO, Eva (1995). Rape in the field: reflections from a survivor. En KULICK, Don y WILSON, Margaret (1995) *Taboo. Sex, identity, and erotic subjectivity in anthropological fieldwork*. (pp. 219-251). Londres y Nueva York: Routledge.
- NENDEL, Lorraine (2014). Situating Reflexivity: Voices, Positionalities and Representations in *Feminist Ethnographic Texts*. *Women's Studies International Forum* 43, pp. 75-83.
- PÉREZ-BUSTOS, Tania y MÁRQUEZ, Sara Daniela (2016). Destejiendo puntos de vista feministas: reflexiones metodológicas desde la etnografía del diseño de una tecnología. *Revista de Ciencia Tecnología y Sociedad* 31(11), pp. 147-169.
- REARTES, Diana y CASTAÑEDA, Elena (2001). Reseña de "Tabú: Sexo, identidad y subjetividad erótica en la antropología" de Don Kulick y Margaret Wilson (Eds.). *Desacatos*, 6, pp. 200-203.
- SMITH, Carol A. (2013). Race- class- gender ideology in Guatemala: Modern and anti-modern forms. En WILLIAMS, Brackette (Ed.) (2013), *Women out of place: The gender of agency and the race of nationality*. (pp. 50-78). Nueva York, USA: Routledge,
- SUÁREZ NAVAZ, Liliana (2008). Colonialismo, gobernabilidad

y feminismos poscoloniales. En Suárez Navaz, Liliana.
y Hernández Castillo, Rosalva Aída (Eds.) (2008).
*Descolonizando el feminismo: Teorías y Prácticas desde los
Márgenes*. (pp. 24-68). Madrid, España: Cátedra.

Fecha de recepción: 17 de junio de 2019

Fecha de aceptación: 15 de agosto de 2019



Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional

