

RESUMEN

La autoetnografía, en tanto herramienta metodológica y perspectiva epistemológica, convierte nuestras experiencias situadas durante nuestro trabajo de campo en fuentes de conocimiento. Con ello nos abre un abanico de posibilidades en la construcción de conocimientos alejados de una noción única de Ciencia, en mayúsculas, construida sobre la base de la supuesta neutralidad, objetividad, e imparcialidad. En este sentido y desde su quehacer investigativo, la autora nos presenta la autoetnografía como práctica de resistencia a una academia androcéntrica y positivista. Para ello, tras realizar un recorrido por sus propios silencios etnográficos, nos comparte el sentido que ha tenido la adopción de esta perspectiva en diferentes trabajos de investigación dirigidos por ella. Posteriormente nos trae tres trabajos circunscritos a la corriente de la antropología feminista por considerarlos pioneros en la apertura de esta vía en la antropología en España. Finaliza su texto interrogándose por la incorporación de esta perspectiva en el campo interdisciplinar de los estudios de género, en el que también habitamos las antropólogas feministas.

PALABRAS CLAVE

Etnografía, antropología feminista, autoetnografía, estudios de género.

FEMINIST ANTHROPOLOGY AND ETHNOGRAPHY: THE AUTOETHNOGRAPHIC PERSPECTIVE

ABSTRACT

Autoethnography, as a methodological tool and epistemological perspective, transforms our situated experiences during our fieldwork into sources of knowledge. This opens up a range of possibilities in the construction of knowledge far from a single notion of Science, in capital letters, built on the basis of supposed neutrality, objectivity and impartiality. In this sense, and from her research work, the author presents autoethnography as a practice of resistance to an androcentric and positivist academy. To this end, after a journey through her own ethnographic silences, she shares with us the meaning that the adoption of this perspective has had in different research works directed by her. Subsequently, she brings us three works framed by feminist anthropology in Spain, considering them pioneers in the opening of this path. She ends her text by questioning the incorporation of this perspective in the interdisciplinary field of gender studies, which is also inhabited by feminist anthropologists.

KEY WORDS

Ethnography, feminist anthropology, autoethnography, gender studies.

Agradecimientos

Me gustaría agradecer a María José Alonso, Ana Alcázar y Mari Luz Esteban la lectura atenta realizada a un primer manuscrito de este artículo, así como a los comentarios recibidos por la promoción del Máster GEMMA 2020/22, especialmente a Marta Candeias Luna, así como a las personas evaluadoras y editor de la revista por sus observaciones.

En las clases de metodología feminista que imparto en el Máster GEMMA¹, cuando discutimos sobre las aportaciones de la crítica feminista al método etnográfico, al poner en valor el conocimiento situado, la intersubjetividad, la reflexividad y otras formas de representación y escritura desde un yo autoral, nos acercamos a la autoetnografía como una posible opción metodológica, y, entonces, siempre se suscitan preguntas del tipo: ¿Es científico escribir desde una perspectiva autobiográfica? ¿Cómo algo tan «subjetivo» como la propia vida puede considerarse Ciencia? ¿Qué diferencia hay entre autobiografía y autoetnografía? La autobiografía, ¿no es un género literario reservado para personalidades públicas de renombre? Y, en última instancia, ¿qué diferencia a la etnografía de la autoetnografía? Estos interrogantes que animan el debate entre alumnado y profesorado nos llevan por un ejercicio de identificación de las nociones de «lo científico» que parecen estar en nuestro ADN. Plantear que «*lo personal es teórico*» o que «*lo emocional y lo personal no pueden ser separados de lo conceptual*» (Gregorio, 2006: 32) nos confronta con «*la sacrosanta objetividad*», fruto de la herencia positivista, que opera desde el convencimiento de que lo personal, lo subjetivo, ha de ser despojado de lo científico. Entre otras propuestas desde una etnografía feminista, presento el género autoetnográfico, siguiendo a Okely (1992), como «*grabación de la experiencia del encuentro político en su contexto histórico*» (Gregorio, 2006: 33).

De esta forma, al poner en valor las propias experiencias, las vivencias encarnadas y nuestras historias situadas de encuentros políticos desde la diferencia, se abre en el alumnado un abanico de posibilidades de construir conocimiento, que hasta ese momento estaba vetado por consi-

1. Erasmus Mundus Master's Degree in Women's and Gender Studies (<https://masteres.ugr.es/gemma/>). Imparto dos cursos sobre metodología etnográfica que comparto con las profesoras de la Universidad de Granada Ana Alcázar y María Espinosa y las profesoras invitadas de la Universidad del País Vasco, Teresa del Valle, y de la Universidad Complutense, Elena Casado. Quiero aprovechar para agradecer al alumnado de las 14 ediciones sus reflexiones e interrogantes, así como a mis compañeras de curso por haber contribuido a generar el ambiente propicio a la discusión.

derarse *personal*, *privado* o íntimo y por tanto *no científico*, desde una noción de Ciencia guiada por la neutralidad, objetividad e imparcialidad, y sobre todo desprovista de afectividad y emociones.

Tras más de veinte años acompañando la investigación de mis doctorandas he considerado escribir este artículo al objeto de situar la (auto) etnografía, huyendo de rígidas definiciones que la encorseten como una técnica más de producción de datos y/o un tipo de género de escritura como se viene incorporando desde los llamados Cultural Studies, en los que se abre camino la Literatura, junto a otras disciplinas. Para ello me detendré en primer lugar en mis propios silencios etnográficos, en tanto fuentes de conocimiento desde los que repensar la metodología etnográfica, así como en algunos de los trabajos de investigación que he dirigido. Pasaré posteriormente a detenerme en tres textos que, a mi modo de ver, han sido pioneros en la antropología española, en tanto han posibilitado la apertura de esta vía de conocimiento autoetnográfico. Cerraré el texto, a modo de conclusiones, con algunos de los interrogantes acerca de las sospechas, incluso amenazas, con las que se sigue mirando a la autoetnografía en ciertos espacios académicos y de investigación.

1. Llegar a lo auto: silencios etnográficos

En mi hacer investigativo, más que un punto de partida, la perspectiva autoetnográfica constituye un punto de llegada, un devenir investigativo que implica una práctica de resistencia a formas de conocer hegemónicas. No la presento, por tanto, como una innovación metodológica atribuible al giro narrativo y emocional². Como le expreso a una profesora que imparte docencia en el Máster mencionado que parece sentirse incómoda, porque a su juicio pareciera que incitásemos al alumnado a escribir desde lo personal, obligándole de algún modo a adentrarse en investigaciones que los llevan por derroteros que pueden ser dolorosos: no les presento esta metodología como una técnica sexy, pornográfica, a la que estemos obligadas las feministas, sino como una opción más a la que llegamos cuando convertimos lo «personal» en teórico y político. Mi acercamiento a la autoetnografía está vinculado a los diálogos mantenidos con antropólogas feministas en el contexto español e iberoamericano³ junto con el

2. Tal como proponen algunas autoras (Blanco, 2012a y 2012b).

3. En particular, en el marco de la red de investigación LIESS (Laboratorio Iberoamericano para el Estudio Sociohistórico de las Sexualidades; <https://red-liess.org/>) en el que desarrollamos un seminario sobre subjetividades y ética en el trabajo de campo (Grossi, Schwade, Guedes de Mello y Sala, 2018); del grupo de investigación que dirijo en la Universidad de Granada (SEJ430): Otras Perspectivas Feministas en Investigación social (<https://wpd.ugr>.

alumnado a quien he acompañado en sus procesos de investigación, procedente de los programas de Máster y Doctorado en Estudios de las Mujeres y del Género en la Universidad de Granada. Estos programas atraen a alumnado situado en el feminismo, entendiéndolo como tal una pluralidad de posiciones políticas dirigidas a promover cambios en las violencias y desigualdades de género y sexualidad. Situacionalidad producida por el hecho de haberse vivido diferentes y desiguales en relación con los modelos de masculinidad y feminidad hegemónicos marcados por el binarismo mujer/hombre, pero también a la heteronormatividad y los diferentes procesos de racialización y etnicización que remiten a la «herida colonial» (Mignolo, 2007). Por ello, en estos programas de posgrado, a diferencia de otros en los que he participado, suele ser común que los objetos de investigación que vamos construyendo no estén separados de nuestras propias experiencias y vivencias situadas sociopolíticamente.

Mi pretensión en este apartado será explicar cómo llego a la autoetnografía, en tanto herramienta metodológica y perspectiva epistemológica de comprensión de lo social, de narración y escritura científica; en definitiva, de construcción de nuestros objetos de estudio⁴. Teorizar desde lo *personal*, *privado* o íntimo y politizar nuestros cuerpos, géneros, razas, clases y sexualidades es algo a lo que llego al quebrantar los binarismos que establece la Ciencia androcéntrica y colonial, entre «personal»/«teórico», «sujeto»/«objeto», «emoción»/«razón», «cuerpo»/«mente», «Arte»/«Ciencia», «Práctica»/«Teoría», en mi propio devenir investigador.

Compartiré algunos de los dilemas surgidos en mi quehacer investigador guiado por los presupuestos de una investigación etnográfica que mantiene la frontera entre el yo investigador y un «otro/a», sobre o con los que se investiga. La autoetnografía, por el contrario, vendría a ser una

es/~pfsiem/wordpress/), hemos mantenido diferentes seminarios de investigación, y, por último, en los Simposios sobre etnografías feministas que hemos coordinado desarrollados en el marco de la FAAEE (Hernández, Gregorio y Apaolaza, 2011) y de AIBR en las ediciones de 2015 y 2016, junto con Ana Alcázar, que llevaron por título «Sobre las posibles maneras de practicar una etnografía feminista I y II», y de 2018: «El lugar de las emociones en la etnografía», junto con Paula Pérez Sanz.

4. Existen trabajos que han profundizado en delimitar en qué consiste o qué se entiende por *autoetnografía*. Mercedes Blanco (2017) sitúa a Carolyn Ellis y a Arthur Bochner como la autora y el autor que han dado mayor impulso a la autoetnografía, y trae sus palabras para definirla: «*Aunque reconocemos que la autoetnografía es un género borroso que cubre muchas formas diferentes de relatos en primera persona y de narrativas de experiencias personales, decidimos... considerar a la autoetnografía como una forma [genus/genre] de escritura... en la que caben muchas especies de narrativa autobiográfica y autoetnográfica (Bochner y Ellis, 2016, p. 53)*» (2017: 70). Especialmente interesante me parece la discusión que trae Montagud Mayor (2016) al respecto de la autoetnografía desde las posturas encontradas de Ellis y Bochner (2000 y 2006) y Anderson (2006 y 2011), situándose los primeros en una «autoetnografía evocadora» y el segundo en una «autoetnografía analítica».

forma de *escribir contra la cultura* (Abu-Lughod, 1991), en tanto nos confronta con el dilema consustancial a la empresa antropológica *la existencia de una distinción fundamental entre el yo y el otro*.

Fue mientras leía compulsivamente para preparar la docencia de los seminarios de doctorado que comenzaba a impartir en la Universidad de Granada en el curso 1999/2000 y al tiempo que preparaba mi proyecto docente para concursar a una plaza de profesora permanente en esta Universidad, cuando retomé algunas de las inquietudes para las que no había encontrado el marco de diálogo propicio durante el desarrollo de mi tesis doctoral (Gregorio, 1996). Me preguntaba especialmente sobre las aportaciones de la crítica feminista a la metodología etnográfica, así como por las experiencias de otras antropólogas en sus trabajos de campo. Me había formado en antropología social leyendo las etnografías de los considerados *padres de la antropología* (Stolcke, 1993); salvo Margaret Mead y Ruth Benedict, en mi carrera de antropología social no había escuchado mencionar a otras antropólogas como referentes en la construcción de la disciplina. Y Margaret Mead, realmente, cuando era mencionada no salía bien parada, pues se dejaba caer la sospecha que Derek Freeman había vertido sobre su trabajo de campo en Samoa poniendo en duda la veracidad de sus datos⁵. Quizás era difícil imaginar a una mujer de su época sorteando las dificultades del trabajo de campo y por eso cabía crear un relato que la ponía bajo sospecha; en cualquier caso, el debate se situaba en relación con la idea de verdad y refutabilidad de una etnografía guiada por la «*doctrina de la inmaculada percepción*» (Gregorio, 2006: 31). Durante mi doctorado, en la asignatura de Antropología del género, impartida por la profesora Virginia Maquieira, había leído las etnografías «de casa» realizadas por el equipo dirigido por Teresa del Valle, en Euskadi (del Valle, 1985) y por Lourdes Méndez (1988) en Galicia, con las que contribuían a llenar ese vacío etnográfico con el que empieza a configurarse una *Antropología de la Mujer* (Rapp, 1975; Thurén, 1993).

Gracias a esta asignatura, accedí a esas etnografías que no estaban entre las referencias bibliográficas fundamentales en las asignaturas de Teoría y Trabajo de campo antropológico, por aquello de centrarse en «cosas de mujeres» y no en la «cultura» de una sociedad particular. A la escasa disponibilidad de etnografías escritas por antropólogas se unía el escaso aparato crítico a la metodología etnográfica desde una perspectiva feminista, salvo la problematización sobre *la otredad* en tanto dificultad de acceso a los *grupos silenciados* (Moore, 1991: 15-16). Esta problemá-

5. En relación con esta polémica, ver por ejemplo Lebendinsky (1995).

tica la observamos en algunas de las comunicaciones que fueron presentadas en los *Simposios de Antropología Feminista* celebrados en el marco de los Congresos de Antropología Social organizados por la FAAEE⁶ en los años noventa. Es el caso de la comunicación de Ángeles Ramírez (1993) *Nunca hablé con una mujer*, quien, mediante su sugerente título, pone el acento en la ausencia de las mujeres en las etnografías realizadas por hombres en su contexto etnográfico, Marruecos. Ramírez (1993) nos habla de un contexto fuertemente estratificado en el que los mundos de los hombres y de las mujeres están bien delimitados, resultando difícil, incluso arriesgado, transitar entre ellos. A partir de su experiencia de trabajo de campo en Marruecos, nos dice: «*estoy convencida, sin embargo, de que las mujeres son la única vía que tiene la antropóloga para hacer trabajo de campo en Marruecos*» (1993: 36). En su trabajo se intuyen las dificultades de moverse en el campo, sobre todo en relación con los hombres, cuando relata:

Hay comportamientos, sin embargo, en los que una mujer, incluso siendo antropóloga y no musulmana, no puede incurrir, a riesgo de ser rechazada por la comunidad femenina y con grandes riesgos de serlo por parte de la masculina. Determinadas actitudes con los hombres, que son consideradas como normales dentro de nuestra óptica occidental, pueden estropear desde su inicio una estancia para el trabajo de campo. [...] La amenaza viene derivada del hecho de que las mujeres occidentales tienen su arquetipo, en el que se incluye cierta «ligereza», de cara a la relación con los hombres. Y además, entre los hombres,

6. Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español, desde la que se han venido organizando congresos desde 1977 con carácter trianual (<https://asaee-antropologia.org/congresos/>). En el marco del III congreso celebrado en 1984 en Donostia se presentará el primer Simposio con el título «Antropología de la Mujer», coordinado por Teresa del Valle, de la Universidad de País Vasco (UPV). A partir de este Congreso la cita se irá renovando, aunque no en todas sus ediciones, presentándose en dos de ellas dos simposios (ediciones 1999 y 2005), lo que nos permite seguir el recorrido de esta corriente crítica y campo de estudio a partir de la publicación de sus actas. Los títulos de estos Simposios, además del ya citado, han sido: en 1987 «Antropología de la Mujer: Tradición y Cambio»; en 1990 «Antropología del Género»; en 1993 «Sistemas de género y construcción (deconstrucción) de la desigualdad»; en 1999 «Antropología Social y Antropología Feminista. Puntos de encuentro y desafíos teórico-metodológicos (Parte I)» y «Cuerpos, Géneros y Sexualidades (Parte II)»; en 2005 «Cambios culturales y desigualdades de género en el marco local-global actual» y «Antropología Feminista y/o del Género. Legitimidad, poder y usos políticos»; en 2008 «Feminismos en la antropología: nuevas propuestas críticas»; y en 2017 «Teorías y prácticas en torno a la Antropología Feminista: nuevos retos». Los títulos nos hablan de los tránsitos de la Antropología Feminista en el Estado español por las categorías *Mujer*, en singular, *Mujeres*, en plural, *Género* y *sistemas de género* y *Feminismo(s)*, similar a los identificados para el contexto anglosajón por autoras como Moore (1991) y Narotzky (1995) en un ejercicio de historización de este campo y perspectiva teórica y epistemológica.

sobre todo los jóvenes, sí está muy bien visto el hecho de tener una aventura con una extranjera (1993: 35).

En el Congreso celebrado en la anterior edición, en 1990, la antropóloga Dolores Juliano, en su comunicación titulada «Aportes metodológicos para los estudios de la mujer»⁷, llama la atención sobre unas ciencias androcéntricas que consideraban lo femenino como no significativo y propone *revertir la estructura misma de la investigación cambiando la relación figura-fondo* y denuncia la reducción de los estudios de las mujeres a un *arte menor* por la implicación personal que se les presupone, proponiendo que «*el objetivo de nuestras investigaciones puede ceñirse al ámbito más modesto, pero también significativo de rastrear, describir y hacer evidentes las propuestas que al respecto han ido elaborando las mujeres (aisladamente o en conjunto) en su cotidiana interacción con los sectores dominantes*» (1990).

En ambos casos, a mi modo de ver, las autoras traen el asunto de las dimensiones personales —el hecho de ser mujer y feminista— en la empresa antropológica, en el caso de Dolores Juliano como argumento de desautorización, debido a su *implicación personal*, añadido, feminista, y en el de Ramírez en relación a la variable sexo-género, desde esa idea de la *ecuación personal* planteada desde una etnografía positivista, para hablar de nuestra influencia en el acceso a datos en función de nuestro sexo (López Coira, 1991), pero también de manejarnos en un contexto *ajeno* durante el trabajo de campo. Aunque se expresa la preocupación de cómo operan las relaciones de poder en el campo, tanto para las propias antropólogas como para las personas que forman parte de las investigaciones etnográficas, no se problematiza, sin embargo, el binario hombre/mujer. En mi primera experiencia de trabajo de campo en República Dominicana (Gregorio, 1996) me interrogaba constantemente sobre mi cuerpo y mi género en el marco de las relaciones intersubjetivas que iba construyendo en el campo. Así, por ejemplo, cuando paseaba sola por la calle, era sexualizada como mujer, pero sobre todo me sentía «blanca» y «española», pero también en diferentes espacios por los que me movía —mercados, reuniones de agrupaciones, radios comunitarias, alcaldías, hogares, etc.— me sentí como un hombre, al otorgárseme cierta autoridad e independencia. Quizás me expuse demasiado atravesando esas fronteras hombre/mujer y por ello viví episodios de intimidación sexual ciertamente incómodos, pero por supuesto nunca escribí sobre ello en mi tesis doctoral. Todo ello quedó en mis diarios, en esos márgenes que di-

7. Texto inédito, facilitado por la propia autora, dado que en esta edición del Congreso no fueron publicadas las actas.

ferenciaban lo que nos ocurría a nosotras, las científicas, de lo que les ocurría a las *otras*, como *asuntos personales*, *manchas subjetivas*, que nos ocurrían en el campo, pero que no formaban parte del *hecho científico*, que siempre estaba en *lo otro*. Tenía claro que escribir sobre ello hubiese puesto en riesgo mi credibilidad como futura antropóloga, es más, podría decir que al menos en los inicios de mi carrera investigadora, ni se me pasaba por la cabeza esa posibilidad. Por eso, para explicar la construcción de la masculinidad y feminidad y las relaciones de poder en su intersección con otras categorías de diferenciación, que era parte de mi objeto de estudio para comprender la generización de las migraciones (Gregorio, 1996), no escribí acerca de las negociaciones identitarias y experiencias intersubjetivas vividas durante mi trabajo de campo. Derivasen de proposiciones de «matrimonios de conveniencia», en donde se ponía en juego mi condición de mujer española, o de relaciones sexuales con fines reproductivos, donde se ponía en juego la raza y la sexualidad, al tener como finalidad el blanqueamiento de la «raza». Tampoco escribí, por ejemplo, del miedo que pasé aquella noche cuando un conocido aporreó mi puerta e introdujo una nota en la que me anotaba el número de su habitación. Ese viaje con un sacerdote español y un ingeniero agrónomo de la clase media-alta dominicana que había conocido como el esposo de la amiga de una amiga, sin duda me aportaba elementos etnográficos sustantivos para comprender la construcción de relaciones de género, sexualidad, clase y raza, pero sin embargo no podía escribir sobre ello, porque era algo que *me estaba ocurriendo a mí*. Además del tabú que ha significado hablar de nuestra sexualidad en el trabajo de campo (Kulick y Willson, 1995). También me confrontaba con ese temor al *buitre que planea de continuo* al que se refiere del Valle cuando habla de la interiorización del miedo a la violación (1999: 349) y, con ello, a mis categorías al respecto de las personas y los espacios supuestamente seguros para una «mujer» en el trabajo de campo. El hecho de moverme con conocidos no me eximía de estar expuesta al acoso sexual; reconocerlo me hubiese colocado igualmente como sujeto vulnerable en un contexto donde las violencias cotidianas eran el orden del día; incluso, no válida para la investigación antropológica, al tener que evitar ciertos espacios en los que realizar trabajo de campo al objeto de abarcar el conjunto de la «cultura dominicana». Aún recuerdo el miedo que me metieron en el cuerpo mis amigas de clase media-alta urbana de origen dominicano al saber de mis pretensiones de realizar trabajo de campo antropológico en la región suroeste del país.

En cualquier caso, no escribí sobre ello en mi tesis doctoral, algo que sí hice años más tarde desde otra posición académica en el libro coordi-

nado por Francisco Checa *Las migraciones a debate, de las teorías a las prácticas sociales*, para el que me encargó un capítulo sobre la metodología de mi investigación de tesis doctoral. Aun temerosa por las expectativas del editor del libro y mis propias inseguridades, escribí «Mujer española, blanca rica... Trabajo de campo en inmigración y relaciones de género» (Gregorio, 2002). Aunque yo ya era profesora en la Universidad de Granada, no dejaba de ser una recién llegada a la Academia y aún recuerdo la cara de desprecio que me puso el compañero de mi Departamento que se encargaba de impartir la materia de Metodología en la Licenciatura de Antropología social, cuando le compartí mi idea de escribir sobre la intersubjetividad de género, raza y nación en mi trabajo de campo.

Estaba ávida de búsquedas teóricas y referentes etnográficos con los que responder a mis preguntas. ¿Cómo habrían cruzado esas fronteras entre lo personal y lo teórico otras antropólogas y antropólogos? ¿Cómo y dónde habrían escrito sobre ello? ¿Mis silencios etnográficos también serían los suyos? ¿Dónde estaban esos dilemas éticos, afectos y desafectos, contradicciones y tensiones incluso, violencias vividas durante el trabajo de campo? Y en mi indagación en la literatura no solo encontré etnografías fascinantes de antropólogas que escribían con menos distancia emocional, sino que además leía cómo otras antropólogas llevaban años denunciando la injusticia histórica con la que la antropología había tratado a las etnógrafas⁸. La antropóloga de la Universidad Autónoma de Barcelona Verena Stolcke se hacía eco de esta injusticia y rescataba «[...] a algunas ancestras prehistóricas de lo que hoy se conoce por la antropología del género por ser tan poco conocidas, no solo en este país» (1996: 340). Y, fuera de nuestras fronteras, Ruth Behar y Deborah Gordon (1995) denunciaban con su obra *Women Writing Culture* la clamorosa exclusión de las antropólogas en el libro icónico del giro posmoderno y reflexivo en la etnografía coordinado por Clifford y Marcus *Writing Culture*. Ponían el acento en lo irónico de que «como mujeres se nos ha 'liberado' para escribir cultura más creativamente, más autoconscientemente y más comprometidamente por los colegas varones, quienes continúan operando dentro de una jerarquía genderada que reproduce las estructuras de relaciones de poder dentro de la antropología, la academia y la sociedad en general» (1995: 5, traducción propia).

También encontré compilaciones como la de Peggy Golde (1986) y la de Bell, Caplan y Wazir Jahan (1993) acerca de cómo nuestra situacionalidad como *mujeres* nos afecta en el campo. La conceptualización del

8. En el texto que publiqué años después de mi trabajo de indagación incluyo las citas de estas etnografías, así como los textos que denuncian esa invisibilización y desautorización de los trabajos realizados por mujeres antropólogas (Gregorio, 2006).

género y de otras categorías de diferenciación social como sistemas de relaciones de poder desde nuestras intersubjetividades durante el trabajo de campo tambaleaban las nociones rígidas de *hombre* o *mujer*. La atribución del binario masculino o femenino a cuerpos diferenciados sexualmente como hombre o mujer antropólogas y la supuesta cercanía o similitud con nuestros sujetos de estudio, también hombres o mujeres, además del esencialismo que entraña, asumía los rígidos planteamientos positivistas que esquematizan el juego de intersubjetividades y relaciones de poder que se producen en el trabajo de campo. Lo que me llevaba de lleno al «*debate antropológico acerca de la alteridad y las relaciones de dominación que implica el proceso de dar cuenta de la diversidad, de 'lo otro' a partir del nosotros mismos*» (Gregorio, 2006: 25).

La corriente crítica feminista no solo reconceptualizaba las categorías teóricas de la antropología, que era de lo que yo más había estudiado; también los métodos de la etnografía tradicional, como Mukhopadhyay y Higgins reconocían: «*afectó a la antropología desafiando principios y teorías, así como los métodos de la etnografía tradicional*» (1988: 461, traducción propia). Infundida de la autoridad que me dieron los trabajos de otras antropólogas reescribía mi etnografía (Gregorio, 2014 y 2018), al tiempo que compartía mis experiencias de campo con mis doctorandas, construyendo espacios de confianza e intimidad. De esta forma quebramos silencios acallados por el temor a haber rebasado algún tipo de límite emocional ante la supuesta «contención corporal» que propugna una ciencia neutral desafectada o por el miedo a hacer algo supuestamente incorrecto. En definitiva, la vergüenza por traer asuntos «personales», demasiado íntimos, al lugar de la neutralidad y objetividad de la Ciencia con mayúsculas, y con ello, el miedo a convertirnos en sujetos vulnerables ante la comunidad científica y nuestros potenciales lectores (Behar, 1996), el miedo, al fin, a mostrar cuerpos abyectos, no apropiados para la Ciencia.

2. Acompañar procesos de investigación feminista

Mis búsquedas teóricas en la literatura anglosajona y latinoamericana, junto a la revisión de mis prácticas de campo y la observación de la indisoluble relación entre vivencias encarnadas y objetos de investigación feminista en mi alumnado, me llevan a la autoetnografía como una potente herramienta metodológica desde la que producir conocimientos. Nuestras experiencias subalternas nos sitúan *contra la cultura*, de ahí que nuestros cuerpos y nuestras prácticas constituyan experiencias políticas e históricas y por ello significativas, para entender desde una perspectiva encarnada cómo se produce el poder. En estas circunstancias la antropó-

loga atraviesa la frontera sujeto/objeto, público/íntimo, exterior/interior, convirtiéndose en la voz protagonista del relato escrito en primera persona, sin ocultar la relación con el objeto de estudio, ni con las otras voces implicadas en los diálogos y en la producción de afectos e intersubjetividad.

Así por ejemplo explicará Cristina García (2013) en su trabajo de investigación «De los No-Espacios a Los Espacios de Resistencia: Aproximación etnográfica a las arquitecturas de poder en la ciudad de Granada» su lugar de enunciación:

Situarme cada vez más al margen del sistema heteronormativo, ha ido trayéndome nuevas percepciones de la ciudad en la que vivo [...] Ocupar un cuerpo, una sexualidad, unas prácticas, una comunidad y un pensamiento que es subversivo de por sí con las normas de género me ha ido definiendo como «Cuerpo Fuera de Lugar», es decir, que he ido experimentando un sentimiento de marginalidad y exclusión en los espacios considerados «normales» [...]. Desde mi posición —a veces elegida, y a veces impuesta— de mujer, bollera, feminista, queer; he experimentado otro tipo de agresiones y he visto cómo se agravan, he sido consciente de otras muchas que antes tenía naturalizadas, me he visto sin espacios propios o de seguridad, sin representación en los espacios públicos, he visto limitada mi movilidad y poner barreras al pensamiento, a determinadas actividades y a la expresión (García, 2013: 6).

De esta forma García (2013) sí sitúa al tiempo como sujeto y objeto de conocimiento, serán sus vivencias encarnadas como *mujer, bollera, feminista, queer* («cuerpo fuera de lugar») lo que le permitirá experimentar y tomar conciencia de las «arquitecturas de poder» del orden heteronormativo en la ciudad en la que habita. Experiencias que en diálogo con las de otras personas con las que comparte su actividad política le permitirá mostrarnos las arquitecturas de poder de la ciudad en la que habita, así como las estrategias de resistencia. De la siguiente manera explica su metodología:

Voy a utilizar, entonces la autoetnografía como método de investigación principal, pues entiendo que he llegado a este objeto de estudio a través de experiencias personales y un proceso de reflexión individual y colectiva a lo largo de las «entrevistas», o como yo prefiero llamarlo, «diálogos» con otros cuerpos fuera de lugar. De esta manera, pretendo desarrollar un texto a través de la descripción de experiencias que se entrecruzan con reflexiones desde la teoría y el activismo. Como habitante de la ciudad de Granada considero que ir abriendo diálogos con otros cuerpos fuera de lugar que se encuentran al margen de la normatividad es epistemológicamente interesante a la vez que potencialmente subversivo ya que, por un lado, entiendo que mi posicionalidad —y por tanto mi manera de experimentar la ciudad— es igual de dinámica que mi

identidad y que debido a ello no siempre me encuentro en los «márgenes» de lo normativo, pues también poseo privilegios que varían dependiendo del lugar y el tiempo en el que se enmarca mi experiencia cotidiana (2013: 28-29).

También desde ese lugar situado María José Alonso Vidal (2018) en su trabajo de tesis doctoral titulado «¿No irá a hacer una tesis sobre sus amigas? Relaciones de género en las parejas de lesbianas», explorará la producción de género y heteronormatividad en parejas lesbianas de su entorno cercano, con quienes comparte experiencias afectivas y de militancia en el movimiento LGTB. Alonso Vidal (2018) explica cómo su objeto de estudio se formula al observar su propia cotidianidad:

Los primeros interrogantes de mi investigación surgen de observar y analizar mi propia cotidianidad. Contextualizar el trabajo en el mundo lébico, que era el mío. Cotejar mi realidad con otras realidades, problematizar las situaciones. Por eso ante las opciones: «estudiar» a las lesbianas como a *ellas* —*las otras*— como desconocidas, en un campo en el que yo también era sujeto de estudio, o «**estudiarnos**» a *nosotras*, como parte del todo al que pertenecemos, con nuestras diferencias y diversidades, la segunda opción me parecía más idónea.

En este proceso descubrí que lo realmente interesante era **darnos voz**. Que la narración resultante del proceso estuviera construida como la «memoria de los grupos mudos» [...], pero con la aportación en primera persona de otras lesbianas, no solo la mía, y las diferentes experiencias y formas de vivir nuestra realidad [...] (2018: 91).

Alonso (2018), citando a Viñales, indica: «*convencida como estoy, de que también se puede construir conocimiento crítico a partir de la experiencia personal, creo oportuno, una vez más, dar la palabra a quienes tienen algo que decir*», para explicar: «*Y en mi caso, son las experiencias vitales de mucha gente y también la mía, las que van a contribuir a la creación de un conocimiento crítico*» (2018: 89-90).

Tanto en el trabajo de García (2013) como en el de Alonso (2018), el proceso de investigación se va conformando como un tejido de intersubjetividades, ciertamente con colegas, amigas, personas cercanas con las que se comparte cotidianidad. La perspectiva autoetnográfica en este caso cuestiona otro de los presupuestos científicos, que nos coloca en un lugar vulnerable, el de esa supuesta *otredad* que vendría definida por aquellas personas con las que no tengo una relación personal. Algo de lo que nos quisimos hacer eco en el propio título de la tesis de María José Alonso incorporando de manera un tanto provocadora el subtítulo: ¿No irá a hacer una tesis sobre sus amigas?

En otros trabajos esa posición situada *contra la cultura* emerge desde el lugar de *paciente* en el que las Ciencias biomédicas y el saber médico nos categoriza y trata de modelar nuestros malestares, al tiempo que nuestros cuerpos, expectativas y deseos. Aquí me gustaría detenerme en los trabajos de Ana Álvarez (2018) y de Victoria Fernández (2019) sobre sus experiencias con la enfermedad.

Álvarez (2018) utiliza la autoetnografía no solo como forma de cuestionar dualismos derivados del pensamiento cartesiano mente/cuerpo, sino desde la defensa de una escritura *desde y con* el cuerpo; su propósito, por tanto, va más allá de construir conocimiento sobre el cuerpo, reivindicando una forma de escritura en la que hable el propio cuerpo desde las emociones «[...] *voy a escribir desde y con mi cuerpo y no sobre él, ya que considero el cuerpo no como un objeto de estudio sino como un agente pensante, un eje vertebrador del conocimiento y la experiencia*» (2018: 21).

Es precisamente ese ejercicio de escribir sus malestares emocionales, aun doloroso, lo que le ha permitido entender las representaciones de género y de generación (*millenium*) presentes en el diagnóstico biomédico de la ansiedad generalizada:

Quando tomé la decisión de escribir una autoetnografía sobre mi experiencia en relación con el Trastorno de Ansiedad Generalizada era consciente de la dificultad que esta entrañaba, la exposición de mis malestares y emociones, además del ejercicio de reflexividad que iba a tener que afrontar iba a resultar doloroso. Sin embargo, es muy interesante cómo el hecho de plasmar estas vivencias por escrito he explicitado mi recorrido personal hasta las situaciones de ansiedad y he establecido una serie de conexiones de las cuales no era consciente (2018: 30).

Por su parte, para Fernández (2019) la perspectiva autoetnográfica, en su análisis del sistema biomédico a partir de su diagnóstico de cáncer de mama, no solo le permite *transitar las fronteras dentro-fuera*, sino también producir *contestación y resistencia*:

Quando analizo mis experiencias, recorro a la autoetnografía para poder ordenar el torrente de emociones, pensamientos y sensaciones que inundan mi mente de forma desorganizada. Para mí, la autoetnografía es una propuesta de ordenamiento útil para reflexionar sobre una misma y sobre nuestra relación con los otros en nuestros propios contextos. Es un dar sentido a la realidad que percibo. Es poder analizar los hechos, transitando las fronteras dentro-fuera, que diría Gregorio (2014). Al trabajar desde la autoetnografía, producimos contestación y resistencia mediante la (re)elaboración que nutre el laboratorio de la propia experiencia (2019: 75).

La perspectiva autoetnográfica en estos trabajos, que atienden problemáticas relacionadas con el cuerpo y los dispositivos de atención a la salud, y que podrían enmarcarse en la antropología de la salud o médica, ha tenido cierta tradición y legitimidad en la disciplina antropológica como señalan Alegre-Agís y Riccò (2017)⁹. Situada a caballo entre la antropología de la salud de esta Escuela y la Antropología Feminista, los trabajos de Esteban (2004a y 2004b) han dado un importante impulso a esa mirada autobiográfica en las cuestiones de género y salud. Si bien, a mi modo de ver, la legitimidad científica que se le ha otorgado a la perspectiva (auto)biográfica y (auto)etnográfica en la antropología médica, no es del todo equiparable a la que tiene en el campo de la antropología feminista (Gregorio, 2019).

3. Autoetnografía y Antropología Feminista

Recuperaré los textos de tres autoras que han sido referentes en mi devenir autoetnográfico y en el de la «escuela de antropología feminista de Granada»¹⁰. Me voy a permitir la licencia de ubicarlas en la corriente antropológica feminista en España, dada la influencia que han tenido en esta, sin desatender a su ubicación política en la antropología vasca¹¹.

Teresa del Valle¹², en su trabajo de 1991 «Metodología para la elaboración de la autobiografía», nos invita a incorporar otras formas de producir conocimiento que den valor a las «*experiencias personales, las emociones y que singularicen las vidas de las mujeres (amas de casa, mujeres maltratadas, viudas, prostitutas, madres solteras...)* [...] *que las generalidades ocultan*» (1991: 289). Señala del Valle: «*A mi entender hay todo un conocimiento tanto de datos como de interpretaciones que no podrían*

9. Alegre-Agís y Riccò (2017) destacan el importante aporte del método autoetnográfico en el desarrollo de la antropología médica en España, en concreto desde su legitimación en la llamada «Escuela de Tarragona».

10. Utilizar la noción de «Escuela» quizás suene algo pretencioso, por eso utilizo las comillas, si bien creo que nuestra presencia colectiva como grupo de investigación «*Otras. Perspectivas Feministas en investigación social*» ha sido notoria en la organización de simposios y presentación de comunicaciones en Congresos sobre Etnografía Feminista y en un número significativo de tesis doctorales y publicaciones, lo que nos ha hecho merecedoras del apelativo *las antropólogas feministas granadinas*.

11. Véase la obra coordinada por Esteban y Hernández (2018) en la que inscriben sus miradas etnográficas feministas al siglo XXI desde una antropología vasca.

12. Principal motor y pionera de la conformación de una corriente crítica feminista en la antropología en Euskadi y en el conjunto del Estado español y quien ha tenido una enorme influencia en la «escuela granadina» dada su presencia continuada durante veinte años en los programas de formación de investigadoras que hemos desarrollado desde el Instituto Universitario de Estudios de las Mujeres y del Género de la Universidad de Granada.

aflorar de otra manera porque va unido a las experiencias de las personas y la mayor parte de las veces dicho conocimiento no está presente en las narrativas de las historias más amplias» (1991: 288). La autora reivindica «*la autobiografía como género subversivo del que la historia de las mujeres y la antropología feminista se podrían beneficiar*» (1991: 281). Y encuentra su carácter subversivo precisamente en las dimensiones emocionales que contiene y que se han visto como amenazas a la objetividad requerida por la «*cientificidad de la disciplina*» (1991: 282). Desde la Antropología social, dirá del Valle, se ha prestado más atención a las historias de vida o biografías, viendo la autobiografía «*como un producto literario o mero narcisismo [...]*» (1991: 282). En un texto posterior de del Valle (1997) enfatiza en su propuesta metodológica en el *cuerpo* como «*elemento estructurador de vivencias, experiencias, sensaciones y lugares, como dimensión sensorial del recuerdo*» (1997: 61) y propone la «*autoreflexión como forma de acceso a datos de nuestras vidas que de otro modo quedarían silenciados*» (1997: 61), «*la dimensión personal de la voz autobiográfica para ayudarnos a ver más allá de lo que representa la historia que analizamos*» y que nos hable de la «*profundidad del cuerpo sentido*» (1997: 73).

Ambos trabajos tuvieron su impacto en dos de sus discípulas María Luz Esteban (2004a y 2004b) y Jone M. Hernández (1999 y 2007), como ellas mismas reconocen, quienes incorporaron en sus propuestas metodológicas la mirada *auto*, atendiendo a las dimensiones emocionales y encarnadas.

En su texto de 1999 *Auto/biografía. Auto/etnografía. Auto/retrato*, Hernández trae lo *auto* iniciando su texto de una manera sugerente y provocadora: «*La idea de lo auto (el ejercicio de mirarse, observarse y actuar por uno mismo del que la auto/biografía es heredera) surge como una amenaza en el mundo académico. Una amenaza, no tanto como señala acertadamente Okely (1992) por el temor a sus consecuencias políticas, sino por su explícito ataque al positivismo*» (1999: 53).

La autora, tras contextualizar el progresivo reconocimiento en la Antropología de lo personal, subjetivo y reflexivo, advierte que no debería «*tranquilizar a la teoría crítica feminista*» (1999: 54); al contrario, «*esta circunstancia debería actuar como revulsivo para encarar una de las cuestiones candentes de la investigación feminista: el reto epistemológico, el prisma desde el cual conocemos lo que conocemos*» (1999: 54). Recogiendo las aportaciones de diferentes autores y autoras, Hernández encuentra diferentes dimensiones desde las que incorporar lo *auto*: reflejar la experiencia y vivencias de la antropóloga en el trabajo de campo; reconocer las motivaciones e intereses académicos que han precedido al objeto de estudio; visualizar las consecuencias de la tarea e implicación en el

trabajo de campo y, por último, y de manera transversal, reflexionar en torno a la relevancia del rol de género en todo ello (1999: 54).

La *mirada auto* que nos presenta Hernández (1999) la incorpora en su trabajo de investigación de tesis doctoral «Euskara, comunidad e identidad: elementos de transmisión, elementos de transgresión» desde el que plantea la necesidad de «*recuperar la subjetividad y la reflexividad como fuentes de conocimiento*» (Hernández, 2007: 31-32). En esta etnografía, la autora pone bajo sospecha las categorías *self/other* integrando esta crítica en su diseño metodológico a partir de lo que presenta como un doble reto; por un lado, incorporar la experiencia del trabajo de campo en la propia comunidad en una posición más cercana a la de *mediador cultural*, y, por otro, incluir su voz como «*parte de la experiencia de observar y ser observada, como parte de la evidencia de investigar la propia comunidad*» (2007: 146-147). Desde la intención de problematizar y superar las categorías objetividad/subjetividad y observador(a)/observado(a), desarrolla lo que denomina «*el contraste autoetnográfico y autobiográfico*» (2007: 147). De este modo, convierte su relación con la comunidad en objeto de estudio, en tanto lugar en el que ha transcurrido la mayor parte de su vida (autoetnografía) y también su personal vinculación con el euskara (autobiografía) (2007: 148).

Por su parte, Mari Luz Esteban (2004b), desde otra perspectiva, toma las propuestas de del Valle (1991 y 1997), junto a las de Ayesta (2003) y Ferrándiz (1996), para proponer la metodología de *Itinerarios corporales* con la que realizará su investigación publicada con el título *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. En ella trae los itinerarios corporales de diez mujeres y dos hombres, que construye utilizando la «*entrevista etnográfica*», aunque dos de estos itinerarios están escritos en primera persona por parte de las informantes, manteniendo de esta forma su propio relato autobiográfico. Incluye también el suyo propio, pero separado del resto, en tanto ejercicio de reconocimiento de las motivaciones e intereses académicos que han precedido a su objeto de estudio (el cuerpo), reivindicando un análisis a *nivel auto-etnográfico* desde la «*pertinencia de partir de una misma para entender a los/las otros/las y viceversa, sobre todo cuando se han tenido experiencias similares*» (Esteban, 2004a: 1). Esteban (2004a) rompe el silencio mediante su *autobiografía corporal* para «*hacer consciente y explícita la interconexión entre la experiencia corporal propia y el proceso de investigación en torno al cuerpo*» (2004a: 1). En su puesta en valor de la autoetnografía señala que:

no se trata, sin embargo, de una mera reivindicación de la conveniencia del abordaje de la experiencia, sino de utilizar la propia experiencia como una forma de llegar a la dimensión cultural, pero también a la política y a la eco-

nómica de los fenómenos estudiados, yendo y viniendo de lo local a lo global, de lo individual a lo colectivo (Esteban, 2004a: 18).

Los trabajos mencionados han contribuido, sin duda, a esa autorización necesaria en el camino de seguir superando los miedos a una escritura en primera persona, en donde el yo autoral no necesita esconderse. Miedos, en forma de pudor o riesgos, como reconoce la propia Esteban:

Nunca he manifestado por escrito estas vinculaciones entre vida y proceso de investigación: solo y de manera bastante puntual en algunas presentaciones orales de mi trabajo, y siempre teniendo en cuenta el público que me escuchaba. Distintas razones han influido en mi silencio, como el pudor de hablar de mí misma, de desnudarme delante de una audiencia, o el riesgo de que no fuera bien interpretado y/o admitido. Más teniendo en cuenta que era una antropóloga novata, procedente de otro campo profesional¹³ y que me dedicaba a temas de investigación situados de alguna manera en la periferia (2004a: 2).

4. Autoetnografía y Antropología Feminista: ¿una relación incómoda?¹⁴

Ana Alcázar Campos presentó su tesis doctoral en septiembre de 2010 y aún recordamos las críticas que le hicieron algunas de las personas miembros del tribunal en relación con la incorporación de la subjetividad en su trabajo científico: faltaban datos estadísticos y la tesis en ocasiones se tornaba en una especie de diario de *Ana en Cuba*, comparándolo con la novela de Ramón J. Sender, *La tesis de Nancy*.

No deja de llamarme la atención la ausencia de argumentación cuando se defienden los datos cuantitativos en una etnografía, como si fuese una premisa que todo trabajo ha de incluir, como una especie de barniz que debería acompañar a esa investigación para darle peso científico. Igualmente, con la asignación que se otorga a formas de escritura *auto* como géneros literarios y por tanto no científicos. La propia Behar (2011) nos relata cómo su informe de trabajo de campo fue tachado de carente de rigor científico a consecuencia de su lenguaje literario y poético: «Tenían razón: me resistía a ser educada, me resistía a ser ‘disciplinada’. Quería convertirme en antropóloga, pero me negaba a rendirme al seco lenguaje analítico que me enseñaban en la escuela de posgrado» (2011:

13. La autora se refiere al campo de la Medicina del que provenía antes de acceder a la Antropología social.

14. Parafraseando a Marilyn Strathern (1987) en su conocido texto en el que plantea la *awkward relationship* entre la Antropología y el Feminismo.

199). Y a cómo tuvo que adaptarlo para obtener su doctorado: «*En ese momento era demasiado joven y carente de poder como para darme cuenta de que tendría que reformar la antropología precisamente para que no me matara —para que no matara mi alma—. Primero tenía que sobrevivir a la escuela de posgrado*» (2011: 199).

En mi tesis doctoral, por su puesto, produje datos de orden cuantitativo y escribí con ese «seco lenguaje analítico» siguiendo los cánones disciplinares en los que me había formado en la disciplina antropológica. En la escritura, cuando ofrecía mis interpretaciones, creía necesario para que mi trabajo se considerase científico distanciarme, usando impersonales del tipo «Se van a exponer» y plurales de primera persona para incluirme en el plural de quienes escribimos Ciencia «todo ello nos induce», «transcribimos a continuación». Cuando ya había *sobrevivido a la Escuela de Posgrado* y se me otorgaba el *poder* de dirigir trabajos de investigación seguía observando cómo colegas del campo de las Ciencias sociales demandaban a las estudiantes datos de orden cuantitativo, objetividad y generalizaciones. Aunque esto está cambiando, al menos en el campo de la antropología social, me preocupa que no esté siendo así en el campo de los Estudios de las Mujeres y del Género a pesar de las aportaciones que venimos realizando en gran parte las antropólogas feministas sobre la necesidad de abordar el dilema de nuestra relación como investigadoras con las *otras*, en tanto ejercicio de representación y relación de poder (Abu-Lughod, 1991; Gregorio, 2006; Stacey, 1988).

En los inicios de esa antropología de la mujer y del género en los años ochenta y noventa en el contexto español, asumimos una forma de hacer trabajo de campo colonizadas por esa antropología colonial que tanto peso tiene en nuestra formación antropológica. Dado el tardío desarrollo de la antropología social en España a consecuencia de la dictadura franquista, ¿acaso no habíamos realizado la suficiente etnografía o la habíamos realizado fundamentalmente *con los de casa*¹⁵, y por ello, estos no nos interpelaban de manera tan radical? No me parece casualidad que justamente las interpelaciones vengan de antropólogas *halfie*¹⁶ situadas en

15. Sobre este asunto, por ejemplo Imaz (2011), en su ejercicio de localizar a las mujeres antropólogas en la historia de la antropología en España, llamará la atención sobre la diferencia con respecto a otros países europeos, sobre los «*escasísimos casos en los que las excolonias se convierten en el centro de trabajo de campo*» (2011: 2747) y sobre la preferencia de «*no buscar un 'otro lejano' sino realizar trabajos de campo en los propios lugares de origen y definir investigaciones en las que se resaltaban el cambio y las radicales transformaciones que en aquel momento intuían que se estaban produciendo*» (2011: 2749).

16. Como se refiere Abu-Lughod (1991) a los antropólogos indígenas, tomando el término de Kirin Narayan, que lo utiliza para referirse a «*personas cuya identidad cultural o nacional es mixta debido a la migración, a la educación en el extranjero o al parentesco*».

las periferias de las normatividades de género y sexualidad. Pero también me pregunto, con todo el esfuerzo que ha supuesto lograr un cierto estatus científico, si hacer otra etnografía nos coloca en un lugar demasiado *vulnerable* (Behar, 1996) y no estamos lo suficientemente preparadas para plantear esa ruptura epistemológica con las formas convencionales de realizar el trabajo de campo.

No cabe duda de que las preguntas de investigación planteadas desde perspectivas feministas han sido un abono fértil para el desarrollo de la teoría antropológica, así como en el campo de los estudios de género y feministas, consolidándose líneas de docencia e investigación en las que la antropología social está teniendo su impacto. Afortunadamente ya no es común escuchar desde la academia antropológica cuestionamientos explícitos, como el realizado por Llobera (1993) en el «VI Congreso de Antropología Social» organizado por la FAAEE, donde señaló que «*el feminismo —al igual que el postmodernismo y tercermundismo— constituyen posiciones ideológicas que están contribuyendo a la disolución de la antropología como una empresa científica*» (1993: 71). Incidiendo en que, en tanto posiciones politizadas son «*perniciosas para el bienestar epistémico de la disciplina*» (1993: 69). Si bien, no podemos dejar de estar alertas, pues se ciernen nuevas amenazas desde los discursos en contra de la llamada «ideología de género¹⁷» y desde el giro neoliberal que está tomando la Academia¹⁸.

Aunque podríamos hablar de una emergente etnografía feminista, en la que lo *auto* ocupa un lugar central, observamos que en el campo de los Estudios de género sigue provocando recelos y cuestionamientos en relación con la despolitización que la centralidad del yo podría conllevar, apelando a la necesaria objetividad o neutralidad. Escribir en primera persona parecería que tuviese el riesgo de situarnos en un lugar narcisista y autocomplaciente, que dejase al margen el análisis y la denuncia de las relaciones sociohistóricas de poder. Barbara Biglia (2014), al plantear los *retos epistemológicos en la investigación social* se referirá al *desafío de las*

17. Sobre la ideología de género, véase Viveros (2019).

18. Asistimos en el año que escribía este texto a la celebración del reconocimiento de una reivindicación histórica: un Área de estudios de género por parte de la ANECA (Agencia Nacional de la Calidad y la Acreditación del profesorado), sin embargo, llenas de perplejidad, al desconsiderar absolutamente su recorrido mediante la exigencia para su validación de publicaciones en revistas indexadas en el *Journal Citation Report* (JCR) en posiciones Q1 y Q2. Revistas especializadas en el campo de los estudios de género inexistentes en lengua española, por lo que no deja de ser un *pastel envenenado*, dado que difícilmente tendremos publicaciones en esta área generaciones de científicas, al menos de las Áreas de Ciencias Sociales y Humanidades, que es desde las que se han impulsado en la academia española estos estudios. Véase como la prensa se hizo eco de esta noticia en https://www.eldiario.es/sociedad/universidad-da-paso-igualdad-investigacion-todavia-insuficiente_1_6524647.html.

investigaciones situadas, pero llamando la atención al respecto de que no pueden convertirse en «*mirarse el ombligo delante de las lectoras*» (2014: 31). Señalando que el «*tardío interés por las investigaciones auto-centradas*» ha tendido a «*reforzar el individualismo neoliberal, confundiénolo con la política feminista de partir de sí misma*». Refiriéndose específicamente a la autoetnografía para señalar que, si bien «*las primeras auto etnografías fueron extremadamente subversivas respecto a las ciencias tradicionales. Hoy en día es una técnica aceptada en disciplinas como la antropología y, por lo tanto, su carácter transformador tiene que ir más allá de la elección de la técnica en sí*».

Estando de acuerdo con la autora en la complejidad que implica una perspectiva *auto* para no despolitizar nuestras investigaciones y sin saber cuáles son esas primeras autoetnografías a las que se refiere, me preocupa su asunción de la «autoetnografía como una *técnica* aceptada por la antropología social», dado que ello se aleja mucho de lo que propone la antropología feminista, como he tratado de argumentar. Lo que sí vengo observado en el campo de los estudios de género o feministas es un cierto temor a perder el estatus científico conseguido después de casi medio siglo denunciando el androcentrismo en la ciencia, si nos alejamos de los patrones que nos vienen a marcar las políticas de reconocimiento científico. A mi modo de ver, este asunto requiere ser problematizado. ¿Obtener la legitimidad como campo científico y área de conocimiento pasa por plegarse a los cánones productivistas y positivistas que reproduce el gran negocio al que asistimos de las revistas científicas indexadas en los *ranking* internacionales JCR, Scopus? No tengo duda de que el ejercicio reflexivo sobre nuestras prácticas de trabajo de campo «en relación con» y de escritura (auto)etnográfica nos pondrá bajo sospecha en diferentes contextos de difusión de nuestros conocimientos; por ello la autoetnografía constituye una práctica de resistencia y de contestación al saber producido desde concepciones androcéntricas y decoloniales y frente a los tentáculos productivistas y positivistas de nuestro mundo neoliberal.

Referencias

- Abu-Lughod, L. (1991). Writing Against Culture. En *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Richard G. Fox, Ed. Santa Fe: School of American Research Press: 137-54 y 161-2.
- Alegre-Agís, E. y Riccò, I. (2017). Contribuciones literarias, biográficas y autoetnográficas a la antropología médica en España: El caso catalán. *Salud Colectiva*, 13(2): 279-293.
- Alonso Vidal, M.J. (2018). *¿No irá a hacer una tesis sobre sus amigas? Relaciones de género en las parejas lesbianas*. Tesis doctoral. Digibug, Universidad de Granada.

- Álvarez Borrero, A. (2018). Hacia una vida que merezca ser respirada. Un relato autoetnográfico sobre el trastorno de ansiedad generalizada. Trabajo de Fin de Máster. GEMMA, Universidad de Granada.
- Anderson, L. (2011). Time is of the essence: An analytic autoethnography of family, work, and serious leisure. *Symbolic Interaction*, 34: 133-157.
- Anderson, L. (2006). Analytic autoethnography. *Journal of Contemporary Ethnography*, 35(4): 373-395.
- Ayesta, I. (2003). Berlin, fin de millennium: An Experiment in Corporeal Ethnography. Tesis doctoral. Departament of Anthropology, University College of London.
- Behar, R. (2011). De estos que nos olvidan. En *XXI Congreso de Antropología. Lugares, Tiempos y memorias, La Antropología Ibérica en el siglo XXI*. León: FAAEE: 195-210.
- Behar, R. (1996). *The Vulnerable Observer. Anthropology that Breaks your Heart*. Boston: Beacon Press.
- Behar, R. y Gordon, D.A. (Eds.) (1995). *Women writing culture*. Berkeley: University of California Press.
- Bell, D.; Caplan, Pat y Wazir Jahan, K. (Eds.) (1993). *Gendered Fields. Women, Men & Ethnography*. London: Routledge.
- Biglia, B. (2014). Avances, dilemas y retos de las epistemologías feministas en la investigación social. En *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la Investigación Feminista*. I. Mendia Azkue, M. Luxán, M. Legarreta, G. Guzmán, I. Zirion y J.A. Carballo, Eds. Donostia: Universidad del País Vasco-Hegoa: 21-44.
- Blanco, M. (2017). Investigación Narrativa y Autoetnografía: Semejanzas y Diferencias. *IQ. Investigación Cualitativa*, 2(1): 66-80.
- Blanco, M. (2012a). ¿Autobiografía o autoetnografía? *Desacatos*, 38: 169-178.
- Blanco, M. (2012b). Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimientos. *Andamios*, 9(19): 49-74.
- Del Valle, T. (1999). Procesos de la memoria: cronotopos genéricos. En *Cambiando el conocimiento: Universidad, Sociedad y Feminismo*. I. Carrera, R.M Cid y A. Pedregal, Eds. Oviedo: KKK: 331-352.
- Del Valle, T. (1997). La memoria del cuerpo. *Arenal: Revista de historia de mujeres*, 4(1): 59-74.
- Del Valle, T. (1991). Metodología para la elaboración de una autoetnografía. En *Género y sexualidad*. T. del Valle y C. Rueda. Madrid: Fundación Universidad-Empresa: 281-289.
- Del Valle, T. (Dir.) (1985). *La mujer vasca: imagen y realidad*. Barcelona: Anthropos.
- Ellis, C. y Bochner, A. (2006). Analyzing analytic autoethnography: An autopsy. *Journal of Contemporary Ethnography*, 35(4): 429-449.
- Ellis, C. y Bochner, A. (2000). Autoethnography, personal narrative, reflexivity. Research as subject. En *The Sage handbook of qualitative research*. N.K. Denzin y Y.S. Lincoln, Eds. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Esteban, M.L. (2004a). Antropología encarnada. Antropología desde una misma. *Papeles del CEIC*, 12:1-21.
- Esteban, M.L. (2004b). *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Bellaterra.

- Esteban, M.L. y Hernández, J.M. (Coords.) (2018). *Etnografías feministas. Una mirada al siglo XXI desde la antropología vasca*. Barcelona: Bellaterra.
- Fernández, V. (2019). Autoetnografía de una paciente: saberes experienciales. En *Autoetnografías, Cuerpos y Emociones (II)*. S. Fernández-Garrido y E. Alegre-Agis, Eds. Tarragona: Publicaciones URV.
- Ferrándiz, F. (1996). Malandros, africanos y vikingos: violencia cotidiana y espiritismo en la urbe venezolana. En *Antropología social de América Latina. VII Congreso de Antropología*. M. Caravantes, Coord. Zaragoza: FAAEE.
- García, C. (2013). De los no-espacios a los espacios de resistencia: aproximación etnográfica a las arquitecturas de poder en la ciudad de Granada. Trabajo de Fin de Máster. Digibug, Universidad de Granada.
- Golde, P. (1986) [1970]. *Women in the Field*. Berkeley: University of California Press.
- Gregorio, C. (2019). Explorar posibilidades y potencialidades de una etnografía feminista. *Disparidades*, 74(1):e002a.
- Gregorio, C. (2018). Restituyendo saberes desde mi experiencia como etnógrafa feminista. *Anales del Museo Nacional de Antropología*, 20: 60-73.
- Gregorio, C. (2014). Traspasando las fronteras dentro-fuera: reflexiones desde una etnografía feminista. *AIBR*, 9(3): 297-322.
- Gregorio, C. (2006). Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: Representación y relaciones de poder. *AIBR*, 1(1): 22-39.
- Gregorio, C. (2002). Mujer, española, blanca, rica... Trabajo de campo en inmigración y relaciones de género. En *Las Migraciones a debate. De las teorías a las prácticas sociales*. F. Checa, Ed. Barcelona: Icària.
- Grossi, M.P.; Schwade, E.; Guedes de Mello, A. y Sala, A. (Coords.) (2018). *Trabalho de campo, ética y subjetividade*. Tubarão, SC: Editora Copiart y Editora Tribo da Ilha.
- Hernández, J.M. (2007). *Euskera, comunidad e identidad*. Madrid: Ministerio de Cultura.
- Hernández, J.M. (1999). Auto/biografía, Auto/etnografía. Auto/retrato. *Ankulegi, Revista de Antropología social*: 53-62.
- Hernández, J.M.; Gregorio Gil, C. y Apaolaza, T. (Coords.) (2011). Etnografiando resistencias. Actas XII Congreso de Antropología. Lugares, Tiempos y Memorias. León: FAAEE: 783-785.
- Imaz, E. (2011). Antropólogas en el estado español. Un primer acercamiento al papel de las mujeres en la investigación etnográfica y en la institucionalización de la antropología. *XXI Congreso de Antropología. Lugares, Tiempos y memorias, La Antropología Ibérica en el siglo XXI*. León, FAAEE: 2745-2750.
- Juliano, D. (1990). Aportes metodológicos para los estudios de la mujer. Ponencia presentada al V Congreso de Antropología, Granada. FAAEE: (sin publicar).
- Kulick, D. y Willson, M. (Eds.) (1995). *Taboo. Sex, Identity, and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*. London: Routledge.
- Lebendinsky, V (1995). Samoa observada. Verdades y ficciones acerca de la controversia antropológica entre Mead-Freeman. *Cuadernos de Antropología social*, 8: 13-29.

- Llobera, J.R. (1993). Reconstructing Anthropology: The task for the nineties. En *Después de Malinowski. VI Congreso de Antropología*. J. Bestard, Coord. Tenerife: FAAEE-ACA: 69-91.
- López Coira, M. (1991). La influencia de la ecuación personal en la investigación antropológica o la mirada interior. En *Los españoles vistos por los antropólogos*. M. Cátedra, Ed. Madrid: Júcar Universidad: 187-216.
- Méndez, L. (1988). «*Cousas de Mulleres*». *Campesinas, poder y vida cotidiana (Lugo 1940-1980)*. Barcelona: Anthropos.
- Mignolo, W.D. (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- Montagud, X. (2016). Analítica o evocadora: el debate olvidado de la autoetnografía. *Forum: Qualitative Social Research*, 17(3): artículo12.
- Moore, H.L. (1991) [1988]. *Antropología y feminismo*. Madrid. Cátedra.
- Mukhopadhyay, C. y Higgins, P.J. (1988). Anthropological Studies of Women's Revisited: 1977-1987. *Annual Review of Anthropology*, 17: 461-495.
- Narotzky, S. (1995). *Mujer, mujeres, género. Una aproximación crítica al estudio de las mujeres en las Ciencias Sociales*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Okely, J. (1992). Anthropology and Autobiography: Participatory Experience and Embodied Knowledge. En *Anthropology & Autobiography*. J. Okely y H. Callaway, Eds. London: Routledge: 1-28.
- Ramírez, A. (1993). Nunca hablé con una mujer: Relaciones de género y trabajo de campo en Marruecos. En *Sistemas de género y construcción (deconstrucción) de la desigualdad*. C. Díez y V. Maquieira, Coords. Tenerife: ACA y FAAEE.
- Rapp, R.R. (Ed.) (1975). *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press.
- Stacey, J. (1988). Can There Be a Feminist Ethnography? *WomenStudies International Forum*, 11(1): 21-27.
- Stolcke, V. (1996). Antropología del género. El cómo y el porqué de las mujeres. En *Ensayos de Antropología cultural*. J.Pratt y A. Martínez, Eds. Barcelona: Ariel: 335-343.
- Stolcke, V. (1993). De padres, filiaciones y malas memorias. ¿Qué historias de qué antropologías? En *Después de Malinowski*. J. Bestard, Coord. Tenerife: FAAEE y ACA: 146-198.
- Strathren, M. (1987). An awkward relationship. The case of feminism and anthropology. *Signs*, 12(2): 276-92.
- Thurén, B.M. (1993). *El poder generizado. El desarrollo de la antropología feminista*. Madrid: Instituto de Investigaciones feministas, UCM.
- Viveros, M. (2019). Epílogo. Intersecciones, periferias y heterotopías en las cartografías de la sexualidad. En *Nuevas cartografías de la sexualidad*. C. Gregorio, A. Alcázar Campos y J.M. Valcuende, Eds. Granada: Eug: 605-620.