

INTRODUCCIÓN.
CUANDO LA VOZ TIEMBLA Y LA DISCULPA INCORPORADA
EMERGE: AUTOETNOGRAFÍAS EN CLAVE FEMINISTA

Sam Fernández-Garrido

Elisa Alegre-Agís

Universitat Rovira i Virgili

Medical Anthropology Research Center (MARC)

samfergar1@gmail.com; elisa.alegre@urv.cat

Adentrarse en el terreno de la autoetnografía continúa implicando transitar un espacio liminar cuya pertenencia al campo antropológico está en permanente cuestionamiento. La apuesta de este proyecto, que recoge escrituras autoetnográficas diversas y plurales, no es «ganar» la batalla ni aportar una justificación de la autoetnografía que contribuya a cerrar el debate sobre su pertinencia académica y profesional en el contexto español. Esta obra es, ante todo, un *lenguaje-en-acción*: a través de ella intentamos crear un espacio físico, temporal y simbólico, limitado pero concreto, donde el desplazamiento de las reglas de producción del conocimiento contribuya a la emergencia de la autoetnografía. A través de ella, también intentamos hacer posible estilos narrativos caracterizados por una interpretación exigente de la práctica de los conocimientos situados y una redefinición de la frontera público/privado. Una práctica que difumina la distinción clásica entre sujeto y objeto de investigación, ese artefacto teórico y metodológico que proporciona la plusvalía necesaria para hacer que una etnógrafa pueda distinguirse, a golpe de vista, de artistas, literat*s, biógraf*s y otras profesiones socialmente catalogadas como «acientíficas».

«Autoetnografías, cuerpos y emociones» tiene una historia que es también cultural, lo que significa que la atención a cómo surge y se desarrolla este proyecto nos proporciona claves para comprender la relación actual entre la autoetnografía y la antropología académica, entre el «yo» autor y el «yo» etnógrafo, así como entre los procesos de construcción de

las identidades profesionales y las reglas de producción del conocimiento, incluyendo aquellas que involucran marcadas concepciones de género.

El punto de partida fue la celebración del I Col·loqui MARC d'Autoetnografies: «Ser-hi a dins i a fora. Subjetivitats, cossos i emocions en la recerca en salut»¹ en noviembre de 2015. La propuesta nació un año y medio antes, desde el interés por buscar e indagar métodos que nos permitan des-centrarnos del «cientificismo» que acosa a las ciencias sociales, en ocasiones, de una forma hipocondríaca. Se trataba de transitar ese «método que pone al etnógrafo en la encrucijada de protagonizar o de formar parte del vaivén entre la experiencia cercana y la experiencia distante» (ALEGRE & RICCÒ, 2017) un asunto dinámico que discurre por límites metodológicos que reabren debates clásicos sobre las relaciones entre la subjetividad y la objetividad.

Comenzamos proponiendo un Coloquio como espacio dirigido a investigador*s y estudiantado que tuviera la autoetnografía como hilo conductor, entendiendo esta como un campo abierto en su significación. Cuando lanzamos la convocatoria de *call for papers* no sabíamos si la respuesta daría tan siquiera para llenar los dos días de coloquio que habíamos planificado. Sin embargo, nos sentimos realmente sorprendidas de la cantidad de *abstracts* que recibimos para acudir y presentar dentro del coloquio, muchos de ellos, de profesionales trabajando en el contexto español o dialogando con él. Menor sorpresa nos causó la diferencia entre la cantidad de propuestas procedentes de investigadoras frente al porcentaje significativamente menor de *abstracts* enviados por investigadores. Dos preguntas comenzaban a perfilarse. En primer lugar, la efervescencia actual de las narrativas autoetnográficas, ¿es un mero fruto del atractivo posmoderno que impulsa escrituras y, en general, producciones centradas en el «individuo»? Si fuese así, ¿cómo explicar la proliferación de narrativas autoetnográficas de investigadoras sin caer en explicaciones que den por válida y aporoblemática la relación entre mujeres, interioridad, intimidad, emociones, cuerpo, espacio privado y subjetividad?

La metáfora de la efervescencia nos ayuda a visualizar el proceso: un producto efervescente se disuelve en contacto con determinados medios mientras que no lo hace en contacto con otros. La «autoridad narrativa» aparece en el centro de esta metáfora como el medio en cual los textos au-

1 «Estar ahí estando aquí. Subjetividades, cuerpos y emociones en la investigación en salud» (Tarragona, 4 y 5 de noviembre de 2015).

toetnográficos adquieren su efervescencia o, por el contrario, directamente no acontecen. La cuestión sobre qué tipo de narrativas emergen en la disciplina no puede dissociarse de las condiciones que perfilan la autoridad —quién es y quién no es sujeto del discurso científico—, un asunto de centros y periferias donde las voces subalternas han emergido históricamente desde los espacios marginales del conocimiento, frecuentemente acompañadas con discursos en primera persona. Quizás nuestro llamamiento —como parte de una institución académica— para que profesionales de —terrenos afines a— la antropología presentasen experiencias autoetnográficas generó un cierto desplazamiento de las convenciones habituales por las que se rige la validez etnográfica. Sin necesidad de explicitarlo, podía leerse: «aquí la autoridad de las narrativas autoetnográficas no es un asunto puesto en cuestión de antemano». Y al desplazar las condiciones de legitimidad, creamos un medio para su efervescencia.

Sin embargo, como era de esperar, ampliar los márgenes de la legitimidad no resolvió el problema de la autoridad, solo lo desplazó. La tensión entre objetividad/subjetividad o, dicho de otro modo, la pregunta «¿hasta dónde es científico lo que estamos haciendo y en qué punto cruzaremos la línea y dejará de serlo?» podía sentirse en el ambiente durante los días que duró el coloquio. Pertenece a comunidades profesionales que nos dan sentido (o, como poco, solemos intentarlo). A ellas convendría reservar una silla en la sala para evidenciar y materializar su presencia imaginaria y el potencial de regulación simbólica que la comunidad presenta en escenarios concretos. Las convenciones a través de las cuáles materializamos el ambiente de objetividad en los espacios «científicos» —ese *habitus* de la disciplina que define la forma en que exponemos un trabajo, nos comunicamos, saludamos e interactuamos— luchaban por reemerger dentro de este espacio liminar. O más bien, justamente porque se trataba de un espacio liminar, a momentos, parecían adquirir incluso más fuerza.

Aprendimos esto a través de lo que allí aconteció, especialmente, de algunas anécdotas del coloquio que ilustran bien esta tensión. En el transcurso de su exposición, una profesional se emocionó durante unos segundos. No sólo se emocionó, sino que expresó su emoción en lugar de reprimirla por tratarse de una experiencia supuestamente impertinente y privada. A través de esa expresión emocional el público nos vimos interpelad*s con sensaciones diversas. Su acto levantó sensaciones individuales que no pueden entenderse sin la colectividad. Aparentemente no sucedió nada más, pero la moderadora que dirigía la mesa contribuyó a

dar forma y conciencia, a través de sus palabras, a la tensión que se vivía en esos momentos. Si el impulso de la profesional, en este contexto, fue disculparse², la moderadora matizó que no había nada fuera de lugar en emocionarse, aún menos en un espacio que está proponiendo reelaborar la relación entre razón y emoción en el seno de la antropología. En una segunda exposición, la voz de un reconocido profesor tembló durante su narración autoetnográfica. Así como ese temblor no es solo el temblor de una voz, el impulso de disculpa vaticina la entrada en un terreno excluido que implica y contamina a l*s otr*s, pudiendo llegar incluso a incomodar. El temblor y la disculpa son actos corporales y semióticos que cristalizan en relación con las normas que rigen la autoridad narrativa —entre las que se incluye no emocionarse—. Ambos son actos que suceden entre el yo y l*s otr*s, invitándonos a preguntarnos: ¿qué sucede cuando la «emoción» puede tocarse y sentirse en los relatos científicos? Si su ausencia forma parte de la *distinción* profesional, de una especie de sentido del decoro y del gusto, ¿no es acaso el buen gusto, en BOURDIEU (1979), el atributo de las clases dominantes a través del cual cierta jerarquización de las relaciones sociales entre grupos es objetivada? Al observar la disculpa y el temblor como inter-acciones sociales, discurso y práctica en acción, vemos que la emoción hace temblar determinadas objetivaciones de la disciplina —nuestro propio *habitus*— cuya función histórica ha sido circunscribir la voz autorizada a determinados grupos sociales. Y al quebrarlo, también lo ilumina. Asistimos a su ruptura y, entonces, vemos que está ahí.

La exposición que l*s autor*s de estos dos libros asumen en cada uno de los capítulos no es el objetivo de los textos, pero si cabe decir que es un elemento necesario en autoetnografía; un aspecto que aún levanta sospechas sobre los costes profesionales que puede acarrear tal y como hemos podido constatar durante la edición de esta obra. Quizá por ello nuestra labor, como editoras, ha sido invitar a profundizar en las narraciones autoetnográficas, no como una forma de exhibición gratuita, sino de ganar la concreción suficiente para que los textos propongan contribuciones definidas y locales que nos ayuden a comprender —y construir— qué aporta

2 Cabe insistir en que el impulso de disculpa en esta situación no fue un asunto de creencias. En este caso, no se trata de que la profesional pensara que la expresión de la emoción es impertinente en círculos científicos. El impulso de disculpa denota la sensación de quedar fuera de lugar, un lugar des-emocionalizado. Por ello, más allá de las creencias propias emerge la sensación de quebrar las normas que producen y recrean la profesionalidad en la disciplina.

la autoetnografía como método de investigación. Una primera tendencia que observamos, en la primera ronda de revisiones, es la inclinación a convertir los artículos en justificaciones teóricas de la autoetnografía como método —*ad hoc* del nivel de cuestionamiento profesional— o a rodear la idea de «autoetnografía» sin dejar ver qué significado tuvo para es* profesional acompañar su estudio con dicho enfoque en el contexto concreto de su investigación. Que la subjetividad, el cuerpo y las emociones atraviesan los saberes es un lugar común en un libro de autoetnografías; otra cosa es el significado concreto que esta máxima adquiere en cada caso. Este esfuerzo mutuo entre escritor*s y editor*s para concretar los modos de producción del conocimiento puede leerse como acompañarnos en una apertura de la disciplina hacia la autoetnografía en nuestro contexto, a la que contribuyen investigador*s de diferentes procedencias.

Si la autoetnografía es producto de una concepción menos ortodoxa de la investigación que el modelo antropológico clásico, l*s profesionales que conforman la llamada «Escuela de Tarragona» han abierto un espacio en el que aquella se vuelve un hacer científico y literario posible, una heterodoxia materializable. La «Escuela de Tarragona» se ha constituido en una representación fundamental en antropología médica de la península ibérica y de Europa del sur, producto de una concepción crítica y flexible de la antropología, donde la autoetnografía ha sido uno de sus rasgos de referencia. El desarrollo de esta Escuela se entiende, no sólo desde los vínculos científicos y profesionales, sino también desde una cierta valentía en las relaciones humanas y personales. En este sentido, cabe destacar a Susan DiGiacomo como figura pionera en desafiar una cierta hegemonía y adentrarse en la práctica autoetnográfica. Junto a ella, Marta Allué, Mari Luz Estaban, Josep Comelles y Oriol Romaní han contribuido al desarrollo de un contexto de posibilidad para la autoetnografía dentro de la academia, cuyas huellas pueden verse en generaciones posteriores de antropólog*s, como Martín Correa-Urquiza, Ilaria Cover o Isabella Riccò junto con algun*s de l*s autor*s que participan también en esta obra. Esa primera generación discurrió entre los años en que hacer autoetnografía era sumamente controvertido, abriendo así nuevas puertas a la antropología. En ell*s hallamos los cimientos para una invitación a cuestionar ciertos esquemas clásicos y otros cimientos metodológicos descascarados, para poder crear conocimiento científico también desde otros lugares. La obra que presentamos aquí se inscribe en la Escuela de Tarragona y en el esfuerzo por aunar la creatividad, la apertura a nuevos diálogos y el rigor científico, en la búsqueda de lugares donde producir algo nuevo es posible.

*Del no-lugar de la cotidianidad y los afectos a la autoetnografía
como elección epistemológica*

Como hemos señalado, la autoetnografía es una elección epistemológica —remueve los cimientos de qué es conocimiento y cuáles son los modos de conocimiento válidos— y, como toda elección epistemológica, contiene una apuesta política —la forma en que las relaciones de poder se ven afectadas por esa elección—. La primera apuesta fue de Susan Di Giacomo y sin las elecciones que ella hizo este libro no hubiese sido posible.

En el año 2012, las editoras asistíamos a los seminarios que impartía Di Giacomo en el marco del Máster en Antropología Médica y Salud Internacional de la Universitat Rovira i Virgili. Hay muchas maneras de ayudar a pensar la etnografía como método de investigación y un sinfín de lecturas canonizadas, pero Di Giacomo nos propuso leer «The Vulnerable Observer», de Ruth Behar, junto con otr*s cuya praxis metodológica incluía la autoetnografía. Nos sentimos afectadas, de modos distintos, por el carácter autoetnográfico y el potencial antropológico de estas obras, así como por el modo en que las categorías de «experiencia» y «observación participante» adquirirían un nuevo sentido, un sentido alejado de la autoevidencia de la experiencia³.

Aunque la autoetnografía es un campo que engloba narrativas de muy diversos tipos —y este libro es una buena muestra de ello—, trabajos como los de Ruth Behar o Jeanne Favret-Saada sobre la brujería contemporánea en Sudáfrica y Francia, respectivamente, proporcionan ejemplos para repensar modos de aproximación a fenómenos sociales cuya riqueza simbólica y afectiva escapan a la mera observación de las prácticas que conforman los «rituales» de brujería. La descripción del ritual desde el interaccionismo simbólico ha sido objeto de múltiples escritos, pero la paradoja en la que se encuentra Favret-Saada durante el transcurso de su trabajo de campo da cuenta de los límites de la visión clásica de la observación participante para su estudio. Al recibir una invitación del campesinado para participar de los rituales de brujería que ella misma estudiaba, describe el siguiente dilema:

3 Por «evidencia de la experiencia» la historiadora Joan W. S. Scott (1991) entiende el uso acrítico y deshistorizado de la categoría de experiencia. Scott rescata el concepto de experiencia como categoría histórica la evidencia de la experiencia, cuyo significado ni es transparente ni habla por sí solo, sino que depende de sistemas ideológicos dados.

Inicialmente no paré de oscilar entre dos dificultades: si «participaba», el trabajo de campo se convertiría en una aventura personal, es decir, lo contrario de un trabajo; pero si trataba de «observar», lo que significaba mantenerme a distancia, no tendría nada para «observar». En el primer caso, mi proyecto científico se vería amenazado, pero en el segundo estaba arruinado (FAVRET-SAADA 2013 [1990]: 62).

La elección de Favret-Saada de participar en los rituales tuvo implicaciones que van más allá de la ruptura del mutismo con el que el campesinado de la Bocage gestionaba sus interacciones con la investigadora cuando ella les preguntaba por la brujería previamente a participar en los rituales. Por el contrario, supuso la apertura a un modo de conocimiento que Favret-Saada describe como «ser afectado»⁴ al dejarse atravesar por las palabras y los actos rituales desde una posición concreta dentro del sistema de la brujería. Hacerlo le lleva a experimentar reacciones que no tienen que ver con la creencia de que los sortilegios puedan perjudicar la vida de una persona —como tampoco son las creencias el lugar desde el que el campesinado se siente afectado por la brujería—. Al mismo tiempo, «ser afectado» es un modo de conocimiento que no apela a la empatía, en tanto la experiencia propia no nos informa de la experiencia de l*s otr*s. Por el contrario, Favret-Saada, al participar del ritual y dejarse «embruja» accede a aspectos no-verbales de la comunicación y la experiencia, a intensidades y afectos que acontecen y son posibles dentro de un sistema concreto cuyo conocimiento es opaco a la mera observación. La elección de proporcionar un estatuto epistemológico a esta dimensión de la comunicación y los afectos confiere al trabajo de Favret-Saada la fuerza de reconfigurar el binomio público / privado en el seno de la antropología ya que lo que previamente era el dominio de los diarios de campo, escritos sin intención de ser publicados como trabajos académicos, se nos muestra formando parte de un método propio de la tarea antropológica.

No todos los trabajos autoetnográficos tienen una estructura que hace coincidir el objeto de estudio (la brujería, por ejemplo) con aquello que la persona investigadora experimenta en primera persona, si bien este ha sido un campo prolífero para abordar los procesos de salud/enfermedad/atención desde el terreno de la autoetnografía en el marco de la Antropología Médica. Son frecuentes, y en estos dos libros hallamos varios ejemplos de ello, las autoetnografías desarrolladas por «usuari*s» o «pacientes» y,

4 Mantenemos la designación de género del original en francés «Être affecté».

en ocasiones, por profesionales de la salud que experimentan los procesos de atención desde su rol profesional (véase por ejemplo las etnografías desarrolladas desde enfermería o las escritas por terapeutas). Carolyn ELLIS *et alii* (2010) introducen una clasificación extensa de las autoetnografías que distingue estas autoetnografías «nativas» o «indígenas» de un amplio corpus de narrativas donde las reflexiones autoetnográficas forman parte del método a través del cual se afronta el estudio situado de «l*s otr*s». Esto puede incluir cambios en la forma de acercamiento, la incorporación crítica de epifanías o afectar al enfoque de las técnicas, como en las llamadas «entrevistas diádicas reflexivas» que atienden a la dinámica emocional y al modo en que los significados son construidos en una compleja interacción difícilmente registrable por los dispositivos de grabación. En todas ellas, los aspectos cotidianos y habitualmente desechables de la investigación, lo relacionado con ese extenso mundo de la involuntariedad y los afectos que Favret-Saada renuncia a maquillar, se aparecen como relación social en sí misma y fuente de conocimiento significativo.

La etnografía es una práctica que constantemente ha de definir, justificar y negociar la distancia y, en ese contexto, la autoetnografía emerge justamente como «la forma radical de antropología en casa» (ESTEBAN, 2013: 52). La conocida como *Anthropology at Home* o «Antropología en Casa» surge a raíz del análisis de los conflictos raciales que se incrementaron en Reino Unido durante las décadas de los 80 y los 90. Se trata de una antropología hecha por antropólog*s en su propio contexto cultural que ha conllevado un esfuerzo por descolonizar la mirada de la antropología y su potencial para recrear el sujeto central «describiendo» las periferias geográficas de Occidente. Aún más, la antropología en casa, propone de dejar de hurgar solo en «l*s otr*s» para entrar en las intimidades de occidente, en ese «yo» construido frecuentemente por oposición a l*s otr*s. Pero incluso dentro de esta antropología en casa, aparecen una serie de no-lugares en el sentido que Marc AUGE (1992) le confirió al no-lugar físico: espacios vividos como transitorios y carentes de la importancia que les dotarían de un estatuto propio. Nuestra aproximación a la autoetnografía a través de esta compilación es una apuesta también por contribuir a un giro epistemológico que convierta el no-lugar de la cotidianidad, la vulnerabilidad y los afectos en un lugar propio, temporal y espacial, de la práctica antropológica. Este es el sentido en el que la publicación adquiere el título de «Autoetnografías, cuerpos y emociones», indicando que tanto el cuerpo como las emociones, entendidos ambos como formaciones históricas en proceso, constituyen el punto de partida de la experiencia de estar-en-el-mundo y de articular modos de saber.

Perspectivas feministas en la investigación en salud

En este libro compilamos autoetnografías y reflexiones autoetnográficas que se aproximan al estudio de los procesos de salud / enfermedad / atención desde perspectivas feministas, esto es, desde enfoques que al dar cuenta de las relaciones de poder atravesadas por el género transforman la representación misma de dichos procesos. Cuando analizamos, retrospectivamente, qué temáticas quedan dibujadas a través del arco de textos que la publicación comprende (la menstruación, la alimentación y las dietas, la lactancia, el cáncer de mama, y el valor e impacto emocional del trabajo de campo), nos encontramos ante el reto de explicar la siguiente encrucijada. La mayoría de las temáticas, en particular aquellas escritas por las investigadoras, hacen referencia a procesos relacionados con lo que en la cultura popular se conoce como «cuerpo femenino» o «cuerpo de las mujeres», lo que podría inducir a pensar que es la especificidad de estos cuerpos, su particular y compleja fisiología, lo que los convierte en una temática en sí misma que corresponde a los estudios de género abordar en tanto «asuntos de mujeres». Nada más alejado del enfoque que da sentido aquí a la compilación de los textos recibidos bajo el paraguas del campo de los estudios feministas.

Tomemos cualquiera de los fenómenos citados, por ejemplo, la menstruación. La propia definición de la menstruación ya es un asunto problemático que resolveremos en un sentido u otro en función de cuál sea el proyecto político que queramos acometer a través de esa definición (conservador, emancipatorio o cualquier otro). En nuestro contexto, la menstruación se ha construido históricamente como un fenómeno circunscrito a las mujeres cis⁵, un rito de paso necesario en la adquisición de una identidad ligada a la economía de la reproducción, los cuidados —de l*s otr*s— y la familia heterosexual. Desde este punto de vista, la

5 El adjetivo «cis» se utiliza para nombrar a aquellas personas que se identifican con el género que les fue asignado. El uso de este adjetivo persigue eliminar la equivalencia entre los términos de «hombre» y «hombre cis» (o «mujer» y «mujer cis») que, habitualmente, son usados como sinónimos. Es una apuesta por redistribuir el poder y los efectos de las marcas de género, subvirtiendo la lógica que establece que, en términos de identidades de género (cis, trans o cualquier otra) la única identidad lingüísticamente marcada sea la trans. Este posicionamiento lingüístico no propone entender las identidades como binomios o dicotomías, sino visibilizar en el lenguaje el carácter singular y situado de la cissexualidad, así como su ausencia de universalidad.

menstruación es interpretada como un fenómeno que ancla el proyecto de la maternidad heterosexual a la naturaleza, asumiendo una equivalencia entre el sangrado y las vivencias y significados que le son atribuidos. Sin embargo, ni todos los cuerpos de mujeres son cuerpos menstruantes ni todos los cuerpos menstruantes son cuerpos de mujeres, un asunto que el activismo trans ha puesto en la escena pública durante los últimos años y que el artista transgénero Class CLEMMER ha reflejado recientemente a través de la poesía y la fotografía⁶. Al hacer esta afirmación, estamos dotando a la «menstruación» de un significado que actúa ensamblando el cuerpo y la identidad de maneras menos familiares —rompiendo con la incompatibilidad entre identidad masculina y menstruación— con la finalidad de acometer proyectos científicos que nos ayuden a crear vidas habitables. La «menstruación» es, ante todo, un lugar de negociación de la «diferencia sexual» entendida como conjunto de características individuales, ligadas —discursivamente— a la naturaleza, que aparentan tener una entidad propia y concreta fuera de los proyectos científicos, sociales, religiosos y culturales que las definen. La necesidad de evidenciar los modos históricos a través de los cuáles el cuerpo, la identidad y el proyecto de vida de «las mujeres» se hacen uno bajo la figura de la «menstruación» es lo que convierte a esta en un asunto profundamente feminista, es decir, socialmente necesario y emancipador. No se trata de que los fenómenos que acontecen en cuerpos de personas que se nombran como mujeres tenga una particular complejidad, más bien es su compleja historia social la que vuelve necesario tematizarlos dentro de proyectos epistemológicamente más conscientes y socialmente más justos.

Paralelamente, no es casual que las voces a través de las que se articulan estos proyectos emancipatorios en torno a la menstruación, la lactancia, la alimentación o el cáncer de mama, provengan mayoritariamente de investigadoras, algo que se acentúa cuando la estrategia narrativa escogida es la autoetnografía. Los relatos en primera persona han formado parte de los proyectos emancipatorios subalternos y, en particular, del esfuerzo de los pueblos marcados por la colonización para desbancar las jerarquías raciales y los efectos expropiadores del colonialismo (MBEMBE, 2013:72). En «Teaching to Transgress», la escritora y activista afroameri-

⁶ La noticia fue recogida en la prensa española, véase por ejemplo: <https://www.lespanol.com/ciencia/salud/20170731/235476723_0.html> (El español, 31/07/2017). Su proyecto puede verse en Facebook (@tonithetampon) y en Instagram.

cana Bell Hooks introduce el concepto «pasión de la experiencia» para explicar la importancia de articular discursos en primera persona sin acudir a un esencialismo de la identidad (la presunción de que la pertenencia a un grupo cultural implica una experiencia unívoca y concreta) ni a la autoridad de la experiencia (la asunción de que la experiencia implica, per se, un punto de vista epistemológicamente privilegiado):

To me this privileged standpoint does not emerge from the «authority of experience» but rather from the passion of experience, the passion of remembrance. [...] When I use the phrase «passion of experience» it encompasses many feelings but particularly suffering, for there is a particular knowledge that comes from suffering. It is a way of knowing that is often expressed through the body, what it knows, what has been deeply inscribed on it through experience (Hooks, 1994: 90-91).⁷

Al hablar de la pasión de la experiencia, como un sentimiento conectado con la historia y el sufrimiento, que es punto de partida de un modo de conocimiento⁸, Hooks está elaborando una posición epistemológica que no es ni la razón per se de los sujetos oprimidos (como si la experiencia proporcionase acceso a la verdad) ni la banalización de la experiencia (como si no importase si hablamos experimentando la realidad o desde cualquier otra posición). Una posición que tiene en cuenta el modo en que el cuerpo y la percepción son dos entidades complejas en continua (trans)formación, a través de las que establecemos nuestra conexión con el mundo. No hay duda de que la afección de los cuerpos es una condición difícilmente medible en términos de categorías identitarias (mujer, negra, lesbiana...), falsamente homogéneas, como tampoco de que esa afección

7 «Para mí, este punto de vista privilegiado no emerge de la “autoridad de la experiencia” sino de la pasión de la experiencia, la pasión del recuerdo [...] Cuando uso la frase “pasión de la experiencia”, abarco muchos sentimientos pero particularmente el sufrimiento, ya que hay un conocimiento particular que proviene del sufrimiento. Es un modo de conocimiento [forma de saber] que se expresa frecuentemente a través del cuerpo, lo que sabe, lo que ha sido profundamente inscrito en él a través de la experiencia.» [Traducción propia]

8 Aquí Hooks se refiere fundamentalmente al sufrimiento, pero hace falta tener en cuenta la advertencia de ESTEBAN cuando nos invita a revisar por qué el campo de las autoetnografías ha tendido a narrar experiencias trágicas y dolorosas, un asunto que Esteban relaciona con un paternalismo que las devuelve como experiencias más tolerables (2013:40). Esta advertencia puede leerse, no sólo como una invitación a tomar como objeto de conocimiento experiencias no ligadas al dolor, sino también como una propuesta de dar cuenta del modo en que nuestras elecciones forman parte de la cultura emocional que habitamos y desde la cual escribimos.

transforma nuestro *being-in-the-world*, motivando —aunque no garantizando— modos de saber alternativos al establecer formas distintas de conexión y relación con el mundo.

Este es el lugar desde el que proponemos leer los trabajos autoetnográficos que presentamos en este libro, así como la «coincidencia» entre una compilación de estudios feministas y una participación mayoritaria —que no exclusiva— de investigadoras. Textos que parten de una conexión particular con el mundo —de cierta pasión por la experiencia— que, en múltiples casos, implica sentirse afectad*s por prácticas de modelación del género y distribución del poder que entrañan formas de violencia social e institucional en torno a procesos como la menstruación, la lactancia o el cáncer de mama. Al mismo tiempo, nos invitan a repensar el trabajo de campo como un asunto que compromete a la persona etnógrafa de modos que pueden enriquecer la investigación.

Desde este lugar presentamos las voces de l*s investigador*s que participan generosamente en esta obra creando un conjunto polifónico de textos que reelaboran, de formas particulares, la vinculación entre las emociones, la experiencia, la investigación y la vida; y contribuyen a producir saberes creativos que inducen transformaciones personales y colectivas. Con el fin de inducir a esa reelaboración, presentamos las contribuciones a este libro organizadas en secciones, cada una de las cuales nos invita a pensar en una dimensión —compartida— de los saberes: el valor de las emociones (saberes emocionales), el valor del cuerpo cuando es tomando como agente (saberes corporeizados) o el valor de las propias experiencias de enfermar a la hora de situarnos como etnógraf*s (saberes supervivientes) así como la manera en que la creatividad para involucrar a l*s otr*s puede articular diferentes formas de relación con l*s informantes y de conocimiento del mundo (saberes creativos).

Con esta polifonía de voces y de textos pretendemos contribuir a esa profunda tarea, a la que nos invita la historiadora Rosa M. MEDINA, de «generar narrativas que pueden convertirse en capital emocional para no reproducir los modelos de identidad / subjetividad que históricamente ha generado la norma patriarcal» (2012: 194). Esperamos que los textos aquí recogidos sirvan para seguir reelaborando los nexos entre experiencia e investigación de un modo que contribuya a enriquecer y diversificar el capital emocional de la narrativa y la práctica antropológica en el contexto que nos ocupa.

Bibliografía

- ALEGRE-AGÍS, Elisa & RICCÒ, Isabella (2017) «Aportaciones literarias, biográficas y autoetnográficas en la Antropología Médica en España: el caso catalán». *Revista Salud Colectiva*. 13 (2): 279-293.
- AUGÉ, Marc (2000 [1992]) *Los No Lugares: espacios del anonimato*. Barcelona: Gedisa.
- BEHAR, Ruth (1996) *The vulnerable observer. Anthropology that breaks your heart*. New York: Beacon Press.
- BOURDIEU, PIERRE (1988 [1979]) *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- ELLIS, Carolyn; ADAM, Tony E. y BOCHNER, Arthur P. (2015 [2010]) «Autoetnografía: un panorama». *Astrolabio* 14, 249-273. Disponible on-line: <<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/article/viewFile/11626/12041nb>> [Fecha de consulta: 10 de enero de 2018].
- ESTEBAN, María Luz (2013 [2004]) *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- FAVRET-SAADA, Jeanne (2013) «“Ser afectado” como medio de conocimiento en el trabajo de campo antropológico». *Avá. Revista de Antropología* [en línea] Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=169039923002>> ISSN 1515-2413 [Fecha de consulta: 10 de enero de 2018].
- HOOBS, Bell (1994) *Teaching to Transgress. Education as the practice of freedom*. London: Routledge.
- MBEMBE, Achille (2016 [2013]) *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Barcelona: Ed. Futuro Anterior. NED Ediciones.
- MEDINA DOMÉNECH, Rosa María (2012) «Sentir la historia. Propuestas para una agenda de investigación feminista en la historia de las emociones». *Arenal* 19(1): 161-199.
- SCOTT W., Joan (1991) «The Evidence of Experience». *Critical Inquiry*, 17 (4): 773-797.

