

INTRODUCCIÓN.  
CUANDO LA VOZ TIEMBLA Y LA DISCULPA INCORPORADA  
EMERGE: ETNOGRAFÍAS COMO ENFOQUE METODOLÓGICO

Elisa Alegre-Agís y Sam Fernández-Garrido  
*Universitat Rovira i Virgili*  
*Medical Anthropology Research Center (MARC)*  
*elisa.alegre@urv.cat, samfergar1@gmail.com*

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»<sup>1</sup> 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 disculparse<sup>2</sup>, 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 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 experiencia<sup>3</sup>.

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, 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»<sup>4</sup> 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 *Antropology 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 metodológicas: la fábula de las etnografías «objetivas»*

En su prólogo a los *Argonautas del Pacífico Occidental*, Bronislaw MALINOWSKI dice:

Precisamente ahora que los métodos y fines de la investigación etnológica han tomado forma, que personas bien preparadas para este trabajo han comenzado a recorrer los países salvajes y a estudiar a sus habitantes, estos salvajes se extinguen delante de nuestros propios ojos (1922: 27).

Esta es una de las aparentes preocupaciones que uno de los maestros de la Antropología Social y Cultural refleja en un muy masticado libro por estudiantes de antropología. Después de su muerte, encontraron el diario de campo —y personal— de aquella investigación que fue publicado por su esposa (MALINOWSKI, 1989). En ese diario aparece un Malinowski confidente con las páginas de un cuaderno para sí, pretendidamente íntimo —no publicable—, con preocupaciones que se «oponen» drásticamente a las que nos había mostrado en *Los Argonautas*. En el diario, las mayores preocupaciones de Malinowski eran no poder ver a su madre (¿era quizá un espléndido Edipo?), no haber hecho ejercicio físico (¿algo narcisista?), no haberse pinchado arsénico (¿hipocondríaco?), el sexo con los salvajes (no entraremos en detalles), sueños homosexuales consigo mismo que parece narrar entre un ansia de hedonismo y sentimientos de perturbación, y cuestiones simultáneamente esclarecedoras y destructoras de la diapositiva idílica del «buen salvaje», ya que nos cuenta: «en ocasiones me sentía furioso con ellos, particularmente porque después de darles sus porciones de tabaco, se me iban. En conjunto mis sentimientos para con los nativos tienden decididamente a *exterminate the brutes*» (MALINOWSKI, 1989: 89)

El motivo de esta pequeña introducción es generar una estampa más o menos gráfica de la «ficción etnográfica» que la historia de la antropología clásica, y aún la antropología ortodoxa, se empeña en mostrarnos en un afán adoctrinador. Si bien para finales de los ochenta ya había antropólogos dispuestos a apostar por la autoetnografía (ALEGRE & RICCÒ, 2017), la salida a la luz del diario de Malinowski supuso una fisura, un punto de inflexión que, para los más fundamentalistas, desbarata y sigue poniendo hoy en tela de juicio la «autoridad antropológica».

En *El antropólogo como autor* (GEERTZ, 1989) —libro publicado el mismo año que el diario de campo de Malinowski— Geertz hace una crítica al yo autoral de los antropólogos Levi-Strauss, Evans Pritchard, Bro-

nislav Malinowski y Ruth Benedict<sup>5</sup>. En su texto nos plantea la distinción entre «estar allí» y «estar aquí», diferencias espaciales que ubican a la persona antropóloga en un tránsito metodológico, insertando el problema de la etnografía en el plano literario. La importancia de enfocar la etnografía como un tránsito —un estado de movimiento en lugar de una distancia fija— nos condujo a nombrar el Coloquio de Autoetnografías «Estar allí, estando aquí».

GEERTZ explica las dificultades de hacer del texto antropológico el lugar de encuentro del *estar allí* y el *estar aquí* (1989); dos topos que se corresponden con la experiencia cercana y la experiencia distante (1983)<sup>6</sup>, de transitar un recorrido del concepto al espacio y del espacio al papel. Un modo de ubicar nuevamente a la persona etnógrafa en las encrucijadas que, en las épocas clásicas de las etnografías de los exotismos, se maquillaban de un ingenuo intento de objetividad positivista —y también, en parte, naturalista— que resultaba una ficción-fantasia.

Esta ubicación de conceptos en el texto es también la del/la etnógrafo/a en el campo. La distinción resulta pertinente en tanto que, la metodología etnográfica es siempre la plasmación de un tránsito de espacio y tiempo, interpelado por la interacción humana, y un juego de intersubjetividades que hace difícil un hacer «objetivo» del texto, más aún si entendemos por objetividad un proceso ajeno a quien investiga y replicable más allá de los contextos. Pensemos en las propias acepciones que nos da la-RAE al respecto del concepto que define la interpretación cultural que la academia y la ciencia ha hecho del mismo: 1. Pertenciente o relativo al objeto en sí mismo, con independencia de la propia manera de pensar o de sentir. 2. Desinteresado, desapasionado. Poco que decir a su respecto, excepto

5 Cabe destacar que Geert solamente toma una obra de cada autor/a (en el caso de Malinowski se basa únicamente en el diario de campo, texto no publicable) un aspecto que, junto a la escasa ubicación y contextualización que realiza de quienes son objeto de su crítica, genera cierto grado de desconfianza epistemológica.

6 En *Conocimiento local* (1983), Geertz, retomando a Heinz Kohut, distingue la «experiencia próxima» y «experiencia distante» para explicar el quehacer etnográfico. Alude a ese movimiento de ir y venir desde la «proximidad» de los conceptos que las personas informantes emplean para definir lo que ven, sienten, piensan e imaginan, desde la proximidad a la «distancia» que las/os especialistas emplean para impulsar sus propósitos científicos, filosóficos o prácticos. Este tránsito nos invita a no recluirnos en la experiencia próxima que nos dejaría enmarañados en lo vernáculo, pero tampoco a cerrarnos a la experiencia distante que nos dejaría encalladas/os en las abstracciones (Geertz, 1983).

recordar a Susan DiGiacomo: «es simplemente imposible estar emocionalmente involucrado y fríamente desapasionado mientras investigamos nuestra propia sociedad» (DIGIACOMO, 2013: 70). El relato etnográfico deambula entre un campo interpretado por un sujeto, los que nos lleva a un texto subjetivo, pero que históricamente ha pretendido *performar* un sentido clásico-positivista de la objetividad. Sin embargo, Valetta, la esposa de Malinowski nos mostró que las obras clásicas antropológicas, muchas de ellas etnografías colonialistas, no se correspondían con lo que había sucedido en el campo, sino que era la autoridad de la persona etnógrafa lo que convertía los textos en una «entidad» irrefutable.

La autoetnografía permite e invita a que la persona autora se exponga en el texto sin abandonar el tránsito entre lo cercano y lo distante. Más aún, incita a que dicho tránsito forme parte de la creación de conocimiento científico, haciendo posible mostrar las fortalezas y debilidades de sí mism\*. Aquellas etnografías guardaban en sus vergüenzas ficciones cuyo valor social se perdía al ocultarlas; un valor que renace cuando el cuerpo y las emociones son activamente incorporadas en el quehacer antropológico. Esto no quiere decir que las etnografías que no incorporan la metodología autoetnográfica no gocen de valor científico, que sean meras fábulas. La intención es, en todo caso, poder abandonar en algún punto ese estadio de resistencia política que ha tenido la autoetnografía, justificándose constantemente y, quizá, interpelar a aquellas «objetividades» que, probablemente, se legitimaban desde la autoridad autoral (valga la redundancia).

Desde que comenzamos primer año de carrera, a l\*s antropolog\*s se nos entrena en una serie de metáforas para ser etnograf\*s. Para «estar allí» hemos de sumergirnos, empaparnos, zambullirnos, introducirnos, atravesarnos, penetrar o ser penetrad\*s por, y un largo etcétera en la comunidad estudiada. Sin embargo, aquello que nos atraviesa y nos penetra «estando allí» deviene en un texto, en un género discursivo que debe ser capaz de introducir todo aquello, pero sin estar presente. Si los recursos literarios en nuestros textos etnográficos son un esmero por hacer desaparecer los sujetos (autor\*s/lector\*s/y a veces los sujetos estudiados) para convertirlos en objetos (un texto impersonal/un objeto de estudio/una funcionalidad), lo que acabamos encontrando es un\* «autor\* implícit\*» que genera un diálogo que puede ser interpretado como una complicidad con l\*s lector\*s que, desde que cogen el texto, firman un contrato narrativo en el que, casi por herencia divina, pueden decidir creer y dar legitimidad a esas palabras.

La necesidad del «yo autoral» como figura epistémica, foucaultiana-mente hablando, es lo que otorga la capacidad de producir «episteme» y la necesidad científica de desaparecer, o al menos intentarlo. En la figura epistémica de la autoría, en el caso de aquella antropología clásica, radica justamente la posibilidad de ficción si no somos honest\*s con quienes pueden llegar a leerlo, si no ofrecemos el contexto subjetivo cuando creamos el texto. La ficcionalidad de aquellos textos tiene que ver con el empeño en hacer desaparecer las «cercañas» y las «distancias» que acontecen en el proceso metodológico, lo que acaba en un texto final con unos acontecimientos y fenómenos que, en cierta medida, se convierten en fábulas por insistir en las «ausencias». Es en aquella distancia entre el texto publicado y la experiencia sucedida (digamos, entre los Argonautas y el diario de Malinowski, por ejemplo), que podemos derivar en una fábula o bien adentrarnos en otro tipo de descripciones y reflexiones.

En *El antropólogo inocente*, Nigel Barley explica que la pretensión de una supuesta neutralidad de quien investiga a la hora de realizar un trabajo de campo es inaccesible. Toda persona investigadora, como ser humano, presenta una carga de subjetividades impuesta tanto por su experiencia individual como por su situación en un colectivo, imposible de soslayar al momento de la propia realización de su trabajo de campo. Ningún método científico le permitirá desatarse de su aparataje cultural. Las interpretaciones y afirmaciones en una investigación serán las interpretaciones personales —y colectivas<sup>7</sup>—, y quien investiga inevitablemente va a establecer las valoraciones a partir de su situación cultural, es decir, con respecto a las condiciones generales de su situación en el proceso de la investigación (BARLEY, 1983).

En el contexto científico actual, el significado de la objetividad puede ser cuestionado desde algunas esferas (HARLING, 1993), y la subjetividad es al menos reconocida en ciertos lugares, cambiando entonces la forma de hacer los textos y, por tanto, de hacer etnografía. La distancia entre el estar allí y el estar aquí, entre lo vernáculo y lo abstracto, entre la experiencia próxima y la experiencia distante, entre la inmediatez del campo y la lejanía de la escritura, entre ell\*s y nosotr\*, todas esas distancias pueden hacer que la etnografía caiga en una cierta ficcionalidad ingenua y prematura si no se trabaja desde algún lugar con la subjetividad. Es posible que la

7 Las cursivas son de la autora.

autoetnografía suponga a veces una desnudez incomoda. Es posible que tal exposición no sea siempre necesaria, pero, de alguna manera, serán necesarios unos pies y unas manos desnudas, que ubiquen posiciones en el campo y explique cómo, de modo inevitable, modelamos aquello.

Esta obra intenta justamente dar la vuelta y leer la historia de la Antropología también desde otros lugares, contextualizándola, como hizo ella con las culturas al buscar exotismos. La idea de esta introducción no es más que interpretar la etnografía del mismo modo en que ella ha intentado interpretar a l\*s otr\*s: como una construcción social, cambiante, a merced de fuerzas hegemónicas y subalternas, inserta en un contexto social, político, económico e histórico. No se trata de una oposición dialéctica a las obras de la antropología clásica, sino de reconocernos —públicamente o no— como parte del engranaje de la producción de conocimiento. Se trata de esa labor siempre pendiente de reescribir la antropología, su creación y nacimiento, en relación con el tiempo y el espacio, verla como podemos ver otras relaciones en el trabajo de campo. La propuesta es una invitación a diluir la idea de objetividad científica naturalista para comprender que esta es en sí misma consecuencia de pensamientos, emociones y actos subjetivos históricamente situados. Poner en tela de juicio la propia idea de ciencia no es algo nuevo, sin embargo, la autoetnografía es el terreno donde los debates acerca de nuevas formas de objetividad pueden abrirse. Por eso hemos querido empezar interrogando a Malinowski no tanto para restar valor a su obra sino para imaginar la espléndida autoetnografía que nos hubiera ofrecido si el diario hubiera dialogado con los Argonautas. Su ausencia no nos habla solo de una elección de Malinowski sino del contexto de la disciplina como reguladora del conocimiento.

Los temas que se tratan en este libro son extensos, y lo son por una serie de cuestiones. En primer lugar, tanto este tomo como el de perspectivas feministas recoge profesionales que se encuentran en lugares diversos: tanto geográfica, como profesional, académica, situacional y contextualmente. Con respecto a la geografía nos acompañan profesionales de diferentes partes de Europa, desde los Países Bajos al Estado español, así como autoetnografías situadas en espacios latinoamericanos. A nivel profesional no tod\*s están inmers\*s en el mundo académico, sino a pie de calle. Gran parte de quienes participan en esa obra trabajan o han trabajado como profesionales de la salud, lo que enriquece aún más el debate, dado que aportan perspectivas prácticas que nos son imprescindibles y abren un terreno rico para el diálogo. Aquell\*s del mundo «más académico» o

dedicad\*s a la investigación presentan perfiles diversos, desde profesor\*s emérit\*s a *juniors* en plena efervescencia de sus tesis doctorales. En su conjunto, aportan posiciones teóricas y prácticas diferentes que muestran la heterogeneidad de ubicaciones epistemológicas, metodológicas y éticas que permite el hacer antropológico. Los hilos conductores de los relatos se entrelazan con sus temas de investigación o hazañas personales que han querido compartir para generar conocimiento científico desde una suerte de «imaginación antropológica», recordando a MILLS (1961), gracias a la creatividad que requiere la escritura de un texto autoetnográfico.

Por otra parte, están cargados de una cierta valentía que no podemos desprender de este género, la de desnudarse, la de hurgar en las propias yagas para abandonar las ajenas, la de describirnos sus experiencias desde lugares tan complejos como son la autorreflexión, la autoexploración y la autocrítica, llevándolas a un diálogo con el trabajo de campo y la teoría para hacer antropología. Los textos nos invitan a romper con los parámetros hegemónicos que, desde la ilustración, nos exige la academia. Como decíamos, esto no los ubica en un mero texto literario, aunque siempre la antropología lo es, sino que supone la exposición de los debates internos que suceden a l\*s investigador\*s, para llevarlos al papel y generar un diálogo con l\*s lector\*s que haga crecer dicho conocimiento. Una suerte, como explica Josep Comelles, de Dr. Jekyll y Mr. Hyde que se nos parece en algún momento de la vida académica. Una especie de ruptura con la llamada al sentido común de las exigencias científicas, a menudo fundamentalistas, que entran en contradicción con la propia fluidez de los fenómenos sociales y culturales.

En general, hablar de autoetnografía exige la justificación, la búsqueda constante de legitimación para textos de este tipo, una constante aparición de citas y referencias bibliográficas, como quien busca jurisprudencia, hacia un precedente de veracidad y rigor al presente. A pesar de encontrar esta tendencia en los textos, su lectura reversa es justamente la inversa. La idea es salirnos de esa constante y de la constante oposición/resistencia desde una subalternidad, para mostrar la diversidad de posturas y posibilidades de la etnografía.

L\*s lector\*s pueden encontrar en estos manuscritos el «otro lado» de la situación. Los textos que aquí se presentan no solo son experiencias autoetnográficas, sino un compendio de experiencias que pone de manifiesto una cierta militancia por una antropología «de una/o misma/o» (ESTEBAN, 2004), nada más en contacto con la realidad vivida y experi-

mentada, con el trabajo de campo, con la relación con los llamados informantes, con las emociones que aparecen en el transcurso, con todas las disyuntivas, preocupaciones y aciertos, entendiendo el lugar situado e histórico de dichas experiencias (Harling, 1993). Nada más cerca de lo que busca la antropología: el conocimiento del ser humano, con sus más notables asperezas, con sus verdades relativas, con todo aquello que supone también ser antropólogo\*.

En los textos se cuestiona nuestra propia autoridad como antropólogo\*s, entrecruzándola con autoridades hegemónicas como «ser médico\*». Textos que abren el debate sobre hacer de la escritura un proceso catártico y terapéutico y otros que lo son en evidencia. Narrativas que nos enseñan la convivencia entre el hacer personal y el hacer etnográfico, derivando de ello un mayor conocimiento y una mayor profundidad de acceso a uno/a mism\* que, cuando se hace antropología en casa, es también conocer a l\*s otr\*s. La autoetnografía permite que ese cruce dialogue con una larga historia de antropología colonialista, obsesionada con la objetividad-positivista, con la distancia y con la neutralidad. En algunas narrativas los desnudos son más evidentes, en otras debemos leer entre líneas. Todas ellas, sin embargo, buscan la interacción con l\*s lector\*s. Todas proponen, de alguna manera, que la persona que las lea encuentre algo con lo que identificarse, algo que le haga cuestionarse, que le haga cuestionar lo que le rodea. Porque, al fin y al cabo, en toda etnografía no deja nunca de haber una autoetnografía.

*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.
- BARLEY, Nigel (1983) *The innocent anthropologist. Notes from a Mud Hut*. Londres: British Museum Publications Ltd.
- 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.
- DIGIACOMO, Susan (2013) «La metáfora como enfermedad: dilemas postmodernos en torno a la representación del cuerpo, la mente y el padecimiento» En MARTÍNEZ-HERNÁEZ, Àngel, MASANA, Lina y DIGIACOMO, Susan. *Evidencias y Narrativas en la atención sanitaria. Una perspectiva antropológica*. Publicacions URV y Redeunida: Tarragona/Porto Alegre.
- ELLIS, Carolyn; ADAM, Tony E. y BOCHNER, Arthur P. (2015 [2010]) «Autoetnografía: un panorama». *Astrolabio*, 14: 249-273.
- ESTEBAN, Mari Luz (2004) «Antropología encarnada. Antropología desde una misma». *Papeles del CEIC*, 12: 1-21.
- FAVRET-SAADA, Jeanne (2013): «“Ser afectado” como medio de conocimiento en el trabajo de campo antropológico». *Avá. Revista de Antropología*, 23: 49-67.
- GEERTZ, Clifford (1983) *Local knowledge. Further essays in interpretative anthropology*. New York: Basic Books Inc.
- GEERTZ, Clifford (1989) *El Antropólogo Como Autor*. Barcelona: Paidós.
- HARLING, Sandra (1993) *The Science Question in feminism*. Cornell University Press: New York.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1922) *Los Argonautas del Pacífico Occidental. Comercio y Aventura entre los Indígenas de la Nueva Guinea Melanésica* (2001st ed.) Barcelona: Editorial Península.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1989) *Diario de Campo en Melanesia*. Madrid: Ediciones Jucar.
- MILLS WRIGHT, Charles (1961) *La imaginación sociológica*. Cuba: Edición Revolucionaria.
- SCOTT W. Joan (1991) «The Evidence of Experience.» *Critical Inquiry*, 17 (4): 773-797.