

Antropología Experimental<http://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae>

2025. nº 25. Texto 5: 55-68

Monográfico: Violencias etnográficas

Universidad de Jaén (España)

ISSN: 1578-4282 Depósito legal: J-154-200

DOI: <https://10.17561/rae.v25.10006>

Recibido: 01-03-2025 Admitido: 25-07-2025

Etnografiar la India siendo mujer. El cuerpo expuesto, el ser obviado y la agencia en *stand-by*¹**Being a woman ethnographer in India. The exposed body, the erased self, and agency on standby****Sandra SANTOS-FRAILE**

Universidad Complutense de Madrid (España)

sandrasf@ucm.es

Resumen

Este artículo examina los dilemas éticos y metodológicos que enfrentan las antropólogas a partir de las violencias vividas y sentidas en el trabajo de campo en contextos patriarcales donde se normaliza la violencia estructural contra las mujeres. A partir de la etnografía feminista y perspectivas críticas sobre la violencia, el estudio analiza experiencias de trabajo de campo en la India para cuestionar los límites entre la neutralidad científica y la intervención ética. A nivel metodológico, el trabajo combina el análisis de las experiencias vividas por la investigadora con una revisión de literatura sobre la sociología de la violencia y los estudios para la paz revelando cómo el silencio instituido perpetúa la violencia epistémica en la práctica antropológica. Como resultado se revelan tres conclusiones principales: primero, la necesidad de reconocer y visibilizar la violencias de género durante el trabajo de campo de modo que se puedan desarrollar protocolos específicos para abordarla; segundo, la urgencia de incorporar estas realidades en la formación académica como conocimiento legítimo propio de una epistemología de la presencia; y tercero, la propuesta de una epistemología feminista y aplicada que reconozca la experiencia encarnada como herramienta analítica. Las conclusiones abogan por una responsabilidad institucional y colectiva para proteger a los investigadores y las investigadoras y redefinir la ética profesional más allá de prácticas académicas extractivas.

Abstract

This article examines the ethical and methodological dilemmas faced by female anthropologists stemming from the experienced and felt violences during fieldwork in patriarchal contexts where structural violence against women is normalized. Drawing from feminist ethnography and critical perspectives on violence, the study analyzes fieldwork experiences in India to question the boundaries between scientific neutrality and ethical intervention. At the methodological level, the work combines the analysis of the researcher's lived experiences with a literature review on the sociology of violence and peace studies, revealing how institutionalized silence perpetuates epistemic violence in anthropological practice. Three main conclusions emerge: First, the need to recognize and make visible gender-based violence during fieldwork so that specific protocols can be developed to address it; Second, the urgency of incorporating these realities into academic training as legitimate knowledge proper to a epistemology of presence; And third, the proposal of an applied feminist epistemology that recognizes embodied experience as an analytical tool. The conclusions advocate for an institutional and collective responsibility to protect researchers and redefine professional ethics beyond extractive academic practices.

Palabras

Antropología. Etnografía. Violencias. Género. Feminismo

Clave

Anthropology. Ethnography. Violences. Gender. Feminism

¹ Algunas de las situaciones y reflexiones que se relatan en este texto han sido previamente planteadas como material didáctico en Estalella, Adolfo (coord.) *Ética de la investigación para las ciencias sociales*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2022. Agradezco a Elena Boschiero y David Berná la lectura previa de este texto y sus cálidos comentarios al mismo.

Existen en la disciplina antropológica ciertos complejos y algunas culpas que nos hacen recordar no sólo el vínculo con la empresa colonial², sino también las relaciones de poder que acompañaron desde sus inicios investigaciones y trabajo de campo, alteridades construidas que, como el mismo concepto de desarrollo (Escobar 1999), justificaban la necesidad de miradas y aproximaciones fundamentadas en base a la idea de construcciones epistemológicas objetivas y racionales.

Con la excepción más notoria de Margaret Mead esta misma justificación epistemológica, basada en la razón y la asepsia, invisibilizaba a una importante parte de los sujetos por estudiar en aras de una lógica androcéntrica que no solo orientaba la mirada, sino que también denostaba las labores y los lugares que las mujeres ocupaban en el mundo. No sería hasta los años 70 del siglo XX que las feministas empiezan a construir una “antropología de las mujeres” (Stolke, 2004; Thurén, 1993) en la que se pone voz a las mujeres y se presta atención a las actividades y los dominios que las ocupan. Se pone distancia así a la materialidad femenina que sólo se había considerado hasta entonces en términos de reproducción, sexualidad y medio para los vínculos de parentesco y alianza (Lévi-Strauss, 1949). Si bien la cuestión de la reproducción y el parentesco también estaba marcada por la alteridad y el distanciamiento entre el antropólogo y los sujetos de estudio durante el trabajo de campo, la sexualidad femenina sí podía llamar el interés del antropólogo en cuestión como se pone de manifiesto en la publicación de *Diario de campo en Melanesia* (Malinowski y Cardín, 1989).

Casi un siglo después, muchas antropólogas en la academia y en “el campo” visibilizaban el androcentrismo que durante largo tiempo construía etnografías y relatos y los posicionamientos feministas incorporando otras miradas a nuestro quehacer. Es así como Mari Luz Esteban en 2009 concluía su ponencia presentada en las Jornadas Estatales Feministas de Granada en la mesa redonda “Cuerpos, sexualidades y políticas feministas”:

“Pensar como cuerpos, cuerpos que son objetos y sujetos a la vez, nos puede abrir, nos está abriendo ya de hecho, nuevas posibilidades teóricas y políticas para revisar, integrar y/o reformular ideas, experiencias y debates que están ahí desde que el feminismo es feminismo” (Esteban, 2009).

El presente trabajo parte del legado de antropólogas y feministas para pensar sobre las violencias vividas en el trabajo de campo, pero también sobre el silenciamiento como parte de estas, y sobre la imperiosa necesidad de romper con el silencio como compromiso con las actuales y próximas generaciones que se inician en la profesión antropológica entendida como necesariamente crítica, constructiva, empática e implicada.

Luego de esta introducción y un apartado sobre la metodología seguida y el posicionamiento teórico-epistemológico del que parto, en este texto se expone y reflexiona sobre una serie de violencias vividas y sentidas durante el trabajo de campo y sus consecuencias. Relato cómo fueron gestionadas e incido en la importancia de trasladar estas experiencias, así como el aprendizaje construido a partir de las mismas, como epistemologías de la presencia en el campo a las nuevas generaciones de antropólogas y antropólogos. A ellas, porque pueden tener que enfrentarse a situaciones similares, y a ellos, para que tomen conciencia del valor añadido de los trabajos de sus colegas no varones cis-heteronormativos³.

Introducción

Poco se ha escrito y compartido en la academia y otros espacios de difusión científica sobre las violencias –especialmente las sexuales, aunque no sólo– ocurridas en el trabajo de campo etnográfico desde que se tuviera conocimiento del histórico caso de Henrietta Schmerler, quien fue violada y asesinada durante el trabajo de campo en 1931. Si bien algunas colegas se han atrevido a escribir sobre estas violencias, también sus relatos hablan de la culpabilización de las víctimas, el rechazo de colegas de

² Su procedencia se remonta manifiestamente al momento en que Malinowski acuñara en 1929 el término “antropología práctica”.

³ A pesar de compartir una perspectiva inclusiva, en este trabajo no se hace referencia a otras condiciones sexo-genéricas diferentes de las heteronormativas porque las experiencias que se abordan se dan en un contexto empírico de relaciones patriarcales y heteronormativas.

profesión y la estigmatización que ha acompañado a sus revelaciones (Winkler 2002, Mahmood 2008, Huang 2016, Johnson 2017, Shulist and Mulla 2022, entre otras)⁴.

Cuando la disciplina nos prepara para la especificidad del trabajo de campo, esta se plantea este como una suerte de tiempo y lugar ambiguo e inconcreto, rodeado de misticismo –y por qué no decirlo hasta romanticismo– al que debemos ir y permanecer sin explicitar mucho más allá de qué y cómo hacer. No se enseña hasta dónde debemos llegar y cuáles son los límites que debemos establecer, nuestras contrapartes ya se encargarán de establecer los suyos. Pero sobre todo no se habla de cuáles son los riesgos que podemos correr. Y tampoco se facilita un espacio en el que podamos compartir o abordar los riesgos o peligros –vividos o sentidos– tanto durante como después del trabajo de campo. Cual fase liminal del rito de paso que promueve la pertenencia al gremio (como se concibe el primer trabajo de campo), una parte de las experiencias que ocurren ahí han de permanecer en secreto. Un secreto que, como nos enseñaron Arnold Van Gennep y Víctor Turner, no solo protege el carácter sagrado del rito, sino que también refuerza el estatus especial de quienes han pasado por él.

Si bien Donna Haraway (1988) nos hizo ver la importancia del conocimiento situado que llevará a hablar de objetividades encarnadas, no podemos obviar que este conocimiento se produce exponiendo el cuerpo. Cuerpos que son objetos y sujetos a la vez, como señala Esteban (Op.cit), y que nos permiten producir conocimientos diferenciados generizados, sexualizados, racializados, y socializados dentro de relaciones de poder, en cuyo contexto las muestras de debilidad son leídas como fracaso, incompetencia, inoperancia o estigma. Ello explicaría por qué muchas colegas que admiten haber vivido situaciones de violencia en el campo prefieren ocultarlo⁵, excepto en alguna conversación privada en la que rehusan ser (re)conocidas para no restar “valor” a su trabajo⁶.

Cuando se aborda la cuestión de las relaciones de poder en el trabajo de campo se hace en relación con el posicionamiento que ocupamos frente a nuestros colaboradores de investigación aludiendo a la cuestión ética, reflexión que debe ser parte integral de nuestro trabajo (Konvalinka, 2010). Pero esto lleva al callejón sin salida de cómo tratar los conflictos de intereses que surgen en relación a la/s ética/s y las lealtades, cuando son nuestros cuerpos, nuestras vidas, nosotras como investigadoras, las que somos violentadas. Huang aborda el conflicto entre la ética de la investigación, la justicia y el fracaso de los sistemas de rendición de cuentas al que refiere como la “política sexual del trabajo de campo arriesgado”, para concluir que, en determinados contextos, “el cuerpo de los trabajadores y las trabajadoras de campo es simplemente un lastre”⁷ (Huang, 2016).

Las experiencias y vivencias especialmente difíciles del trabajo de campo pocas veces se comparten en los espacios de difusión del conocimiento, salvo alguna anécdota simpática que venga a colación cuando se aborda otra cuestión de (¿mayor?) enjundia⁸. Estos aprendizajes encarnados son, precisamente por ello, denostados como formas de producción y transmisión del conocimiento porque se insertan en el cuerpo, asociado a lo femenino y a la naturaleza, y por tanto alejado de lo considerado legítimo en la producción y reconocimiento de saberes por la tradición cartesiana. Sin embargo, implican dificultades, desafíos, (des)encuentros y retos, a veces difícilmente confrontables, que dan cuenta de cuestiones fundamentales sobre las que el estudiantado de antropología se interroga cuando debe abordar el trabajo de campo y la búsqueda de posibles alternativas. Estos aprendizajes, lejos de ser silenciados, deberían servir como herramientas para preparar a las futuras generaciones.

⁴ Megan Steffen (2017, 2021) reexaminó el caso de Henrietta Schmerler. En su trabajo analiza cómo los espacios académicos y profesionales de la antropología depositaron la culpa de la tragedia sobre la propia Schmerler.

⁵ Esta aseveración es fruto de conversaciones privadas con diferentes colegas mujeres.

⁶ Sirvan aquí las siguientes acepciones de la RAE al término “valor”: 3. Alcance de la significación o importancia de una cosa, acción, palabra o frase. 4. m. Subsistencia y firmeza de algún acto. 7 m. Cualidad del ánimo, que mueve a acometer resueltamente grandes empresas y a arrostrar los peligros. 9. m. Persona que posee o a la que se le atribuyen cualidades positivas para desarrollar una determinada actividad.

⁷ Traducido del inglés: “[...] the sexual politics of doing risky fieldwork” [...] “the fieldworker body is merely a liability”.

⁸ *El antropólogo inocente* de Nigel Barley, publicado en inglés en 1986, sigue siendo una de las excepciones más conocidas entre el estudiantado. No obstante, resulta significativo que la narrativa sobre el papel de las subjetividades en el trabajo de campo esté construida en clave de humor.

Metodología

Este trabajo parte de las experiencias vividas durante el proceso etnográfico y como tales fueron registradas en el cuaderno de campo –como herramienta y espacio de recogida de información, pero también de confesiones, compañero de desahogos y memoria de lo vivido–. Además, el texto se apoya en una revisión bibliográfica crítica que dialoga con dichas experiencias.

Esta metodología me va a permitir contextualizar el análisis de las violencias dentro de los marcos teóricos establecidos por la crítica feminista, la sociología de la violencia y las investigaciones para la paz, identificando vacíos y/o posibles contradicciones y triangular perspectivas destacando cómo las violencias –propias y ajenas– se manifiestan, normalizan o resisten en contextos concretos. Ello debería contribuir a construir una epistemología de la presencia o situada que proponga claves para la prevención de las violencias tanto en el trabajo de campo como en la construcción de las narrativas y en la producción del conocimiento antropológico. La revisión bibliográfica, por lo tanto, no se plantea como un fin en sí misma en esta ocasión, sino como un dispositivo analítico que contribuye a: a) deconstruir narrativas hegemónicas que invisibilizan y deslegitiman las violencias etnográficas vividas por las antropólogas en el proceso de recolección de datos y producción de conocimiento que las presenta como un sujeto neutral; b) identificar patrones que puedan orientar acciones preventivas (por ejemplo, la sexualización de las investigadoras, los mecanismos de reproducción de las violencias y las estrategias de resistencia); y c) proponer marcos interpretativos que vinculen la teoría con la praxis, evitando caer en abstracciones desconectadas de la realidad estudiada y las vivencias de las antropólogas.

Posicionamiento teórico-epistemológico

El objetivo de este texto es abrir un espacio de reflexión a partir de mis experiencias durante el trabajo de campo en la India. Para ello parto desde una perspectiva crítica y feminista, incidiendo en las relaciones de poder, desigualdad y dependencia en el trabajo de campo. Asumo, asimismo, la premisa de las “objetividades encarnadas” de Haraway (Op.cit.), y los aspectos subjetivos y generizados que están implicados en el quehacer etnográfico abordados entre otras autoras por Bell (1993), Bell, Caplan y Wazir (1993), y Gregorio (2006). Se trata, así, de pensar desde y sobre las violencias ajenas, pero también propias, y sobre las formas de huida y silencio dado que para estas narrativas no había –no hay– cabida en una tesis doctoral o trabajo académico.⁹

Para contextualizar y analizar las violencias abordadas en este artículo –tanto en sus manifestaciones explícitas como en aquellas formas normalizadas o silenciadas–, recurro a marcos teóricos como el de la sociología de la violencia y a las investigaciones sobre la paz siguiendo a Bourgois (2001), Scheper-Hughes (2004) y Galtung (2016), respectivamente. Este diálogo interdisciplinar permite visibilizar violencias que, ante la falta de un marco analítico que las reconozca en la antropología, han sido relegadas al ámbito de lo personal o lo anecdótico reproduciendo así las estructuras de opresión. En concreto, parto de la definición de violencia elaborada por DEMOSPAZ¹⁰ en colaboración con AIPAZ¹¹, como: “una construcción social compleja, conformada por actitudes, acciones, palabras, estructuras o sistemas que causan daño físico, psicológico, social o medioambiental y/o que impiden a una persona o a un grupo alcanzar su potencial humano pleno” (Giménez et al., 2018: 43).¹²

Asimismo, me sumo a la conceptualización que hacen Beatriz Pérez Galán y Cristina Larrea-Killinger de “violencias etnográficas”, en la introducción de este monográfico, que recoge las prácticas aquí analizadas: aquellas que emergen en la interacción con informantes y se sustentan en las formalidades académicas y en la propia escritura etnográfica.

⁹ Cuando refiero a las violencias propias vividas en el trabajo de campo en ningún momento intento equipararlas a las sufridas por otras antropólogas que han sido violadas. Pero sí parto de la convicción de que ningún tipo de violencia debe ser permitida ni relativizada, y que la visibilización y reconocimiento de violencias menores puede llevar a la evitación y la alarma ante potenciales violencias mayores. Si bien, como narra la propia Huang en su crónica, nada podría haberle prevenido ni preparado para la violación, tanto las experiencias vividas por otras compañeras como las propias deben servir para alertar y prevenir a nuestro estudiantado y otros colegas ante posibles riesgos o amenazas. Sin menoscabo de la necesidad de herramientas institucionales que garanticen la seguridad y la cobertura ante esas situaciones en el trabajo de campo.

¹⁰ Instituto Universitario de Derechos Humanos, Democracia, Cultura de Paz y no Violencia.

¹¹ Asociación Española de Investigación para la Paz.

¹² Las definiciones que se toman del trabajo de Giménez et.al. provienen de *Una Nota Conceptual*, elaborada por la AIPAZ.

Desde los trabajos de la sociología de la violencia y los estudios para la paz resultan de gran utilidad para este trabajo las definiciones de las tipologías de la violencia hechas a partir del trabajo de Johan Galtung (1996, 2003a, 2003b, 2004, 2016). Dentro de su teoría de los conflictos, Galtung propone tres modos de generación de la violencia que estarían interrelacionadas: la directa, la estructural y la cultural.

Galtung (2016) define la *violencia directa* como aquella que es visible, manifiesta y se expresa de forma física, verbal o psicológica, y requiere de un actor que comete violencia sobre otro. Este modo de violencia es redefinido por Giménez et al., como:

“aquellas agresiones físicas o psicológicas [...] contra personas que se producen por cuestiones y contextos diferentes. Su manifestación va desde la violencia de género, interpersonal, las agresiones racistas o la criminalidad, hasta las invasiones de unos países por otros en las guerras convencionales entre Estados o el terrorismo global” (Op. cit. p. 13-14).

En cuanto a la *violencia estructural*, el autor la describe como “una forma de violencia silenciosa que se manifiesta en oportunidades de vida desiguales y que se perpetúa mediante normas y actitudes que favorecen a ciertos grupos mientras excluyen o perjudican sistemáticamente a los colectivos estigmatizados” (Op. cit. 13-14). Giménez et al. amplían esa definición señalando que “estas violencias son producidas por desajustes estructurales que afectan a las necesidades básicas de las personas y que producen desigualdades, marginación y desarraigo” (Op.cit., p. 14), transformando fenómenos sociales como la exclusión social, la pobreza, la precariedad económica o la segregación étnica en expresiones concretas y operativas de la violencia estructural. Esta tipología trasciende la interacción humana dado que está incorporada en la estructura y se muestra como desigualdad de poder y por lo tanto como oportunidades desiguales de vida (Galtung, 2016, p. 171).

Finalmente, la *violencia cultural* que posee un carácter simbólico y que es definida como “cualquier aspecto de una cultura que pueda ser utilizado para legitimar la violencia en su forma directa o estructural” (Op.cit., p. 147). Esta forma implica la afirmación de lo propio y la desvalorización del “otro”, atribuyéndole una posición inferior en la escala de mérito y legitimando esta desigualdad a partir de la invocación de las diferencias. La violencia cultural también actúa representando la realidad de forma ambigua, de tal modo que los actos o hechos violentos no se perciben como tales. El propio Galtung señala que esta forma se articula a través de múltiples medios –como el simbolismo, la religión, la ideología, el lenguaje, el arte, la ciencia, las leyes, los medios de comunicación o la educación– siendo su función la de legitimar tanto la violencia directa como la estructural, al tiempo que inhibe o reprime la capacidad de respuesta de quienes la padecen. Asimismo, provee justificaciones culturales y morales que permiten, e incluso recompensan, la destrucción entre seres humanos, fenómeno singular en comparación con otras especies (Fisas, 1998; p. 28, en Giménez et. al.).

Por su parte, Giménez et. al. matizan los términos de Galtung en términos más antropológicos y definen lo que para este es la violencia cultural como “los valores, ideologías y creencias que se transmiten socialmente y que sirven para normalizar, legitimar y justificar la violencia estructural y la directa” (Op.cit., p. 15) y la reconceptualizan como *violencia simbólica o ideológica*. Siguiendo a Bourdieu, los autores la reconocen como un modo que perpetúa y legitima relaciones de poder y dominación presentándolas como naturales e inevitables. Para ello, esta violencia actúa mediante la interiorización de esquemas de percepción y evaluación que llevan a considerar el orden social como dado, desprovisto de agencia humana y, por tanto, incuestionable; se ejerce a través de los espacios simbólicos de comunicación y del conocimiento; se sostiene en sistemas de creencias y, por su carácter difuso e imperceptible, se manifiesta en valores, disposiciones, hábitos y prácticas cotidianas naturalizadas. Siguiendo a Bourgois (1995) señalan, además, que los dispositivos de violencia estructural y simbólica se materializan en formas de violencia cotidiana, en contextos donde ya no es necesaria la coacción directa para mantener estructuras de desigualdad. Una vez internalizada y normalizada, esta se expresa en el plano micro-relacional como violencia íntima y doméstica, según advierte Scheper-Hughes (1997), extendiéndose también a las interacciones entre individuos.

Una vez definidas las tipologías de violencia y las formas en las que estas acontecen, voy a aplicarlas a situaciones vividas durante el trabajo de campo etnográfico. Si bien todas ellas forman un triángulo que

las relaciona de forma irremediable, como señalan los autores aludidos, sólo la violencia directa es visible por lo que, en algunas de las experiencias que abordo, la relación con una tipología concreta resulta ser más clara que en otras donde esta se expresa de forma interrelacionada.

De las violencias vividas y sentidas. Análisis y consecuencias

Violencia estructural. Cuando la empatía te interpela y te paraliza. La pornografía de la pobreza

Mi trabajo de campo se desarrolló en la India, entre los años 2007 y 2010, principalmente en la región del Panyab (o Punyab), aunque también en Delhi y otros Estados. Según estimaciones del Banco Mundial en 2010 en este territorio habitaba el 17,6% de la población mundial, con 1.24 billones de personas.¹³

La India es considerada una de las economías de más rápido crecimiento del mundo. Este dato contrasta con el ofrecido por el Índice de Pobreza Multidimensional (IPM), elaborado por la Universidad de Oxford y Naciones Unidas.¹⁴ En ese año el país concentraba alrededor del 33% de la pobreza extrema en el mundo mientras ocupaba el noveno puesto con mayor PIB nominal¹⁵. Como señala Atul Kohli (2012), alrededor de 450 millones de personas sobreviven con menos de 1.25 dólares al día, y casi la mitad de los niños y niñas de la India sufren desnutrición crónica. Según el autor, el Estado, que ha dado paso a políticas proempresariales como modelo de desarrollo, ha priorizado el crecimiento económico en detrimento de la equidad social. Esta dinámica ha exacerbado las desigualdades dejando fuera a una parte significativa de la población y limitando el impacto del crecimiento en la reducción real de la pobreza. De tal modo el país muestra de forma implacable las contradicciones del desarrollo neoliberal: un crecimiento económico acelerado que coexiste con una pobreza extrema que afecta a cientos de millones de personas. Esta violencia estructural, similar a la que ilustran otros autores para otras regiones (Bourgois, 1995; Scheper-Hughes, 1997, 2000), no es solo un marco contextual, sino una realidad que permea cada interacción y condiciona la práctica etnográfica y a quien la lleva a cabo.

Así, el primer día que me levanté en Delhi, después de haber llegado muy entrada la madrugada, recogía en mi cuaderno de campo el miedo que sentí, quizás terror, cuando salí a dar una vuelta por los alrededores: gente escuálida, mutilada, tirada en la calle pidiendo limosna. Mis notas relatan también el peso de la mirada de hombres que parecían escudriñarme con deseo y perfidia, otros que maltrataban a conductores de *rickshaws* para no pagar el precio del transporte y a algunos simplemente porque se habían atrevido a ponerse delante de su camino. Gente mayor, pero también niños y niñas sucios, hambrientos y con muchas necesidades. Porque en la India, más allá de pobreza, hay miseria y su extensión es inaprensible, la misma que, para mi perplejidad, se convertiría en reclamo turístico en lo que José Mansilla ha definido como “*pornografía de la pobreza*”, refiriéndose a la turistificación de los *slums* de Nueva Delhi.¹⁶ La explotación de la miseria como espectáculo no solo es un fenómeno turístico, sino que también se convierte en un desafío ético para la investigadora. Desde esa perspectiva, Scheper-Hughes advierte el riesgo que se corre al fetichizar el sufrimiento convirtiéndolo en un objeto de estudio desprovisto de agencia. Mi reacción inicial y la necesidad de gestionarla reflejan la tensión entre la empatía y la distancia profesional, una tensión que también Bourgois (1995) aborda al destacar cómo debemos negociar nuestra posición en campos marcados por la violencia estructural.

Sin embargo, yo no estaba en un *slam*, sino en la residencia donde la Universidad de Delhi me había facilitado alojamiento. Así, mis inicios en el país consistieron básicamente en llamadas de *skype* a mi familia en las que no paraba de llorar, y en un “choque cultural”, como lo calificaba mi directora de tesis, que para mí se traducía en dolor de pecho y gastroenteritis continuas que derivarían en alteraciones crónicas en la motilidad y sensibilidad digestiva e insomnio, mientras me aseguraba a mí misma que no volvería; y no lo hice, sola.

La siguiente estancia de trabajo de campo fui acompañada con la garantía de que tener con quien compartir la dureza de la situación me ayudaría a sobrellevarlo, como así fue. El trabajo de campo no

¹³ Ver: <https://data.worldbank.org/indicator/SP.POP.TOTL?locations=IN>

¹⁴ Según datos de la BBC en 2010, 8 Estados de la India concentraban más personas pobres (421 millones) que los 26 países más pobres de África juntos (410).

https://www.bbc.com/mundo/lg/economia/2010/07/100714_pobreza_nuevo_indice_oxford_rg

¹⁵ En millones de dólares corrientes: 1.631.970 según el FMI y 1.729.010 según el BM.

¹⁶ Ver: <https://antropoperplejo.wordpress.com/2012/07/23/pornografia-de-la-pobreza/>

necesariamente tiene que ser una empresa emprendida desde la soledad. Ir al campo acompañada, con la familia incluso, condiciona tu posición en el campo, pero no necesariamente de forma negativa. Ir con pareja –especialmente si estás en una relación que encaja con la norma establecida– puede evitar recelos, desconfianzas e incluso situaciones incómodas o no deseadas con personas del sexo contrario. De igual modo, ir con tu prole puede abrirte las puertas a espacios y personas relacionados con la crianza. Desde Margaret Mead y Gregory Bateson, hasta los Comaroff, son conocidas las parejas –a veces sentimentales, y otras no– que han realizado trabajo de campo juntos. En mi caso, ir acompañada fue una estrategia que me ayudó a sobrellevar las dificultades emocionales y, a veces, en la evitación de situaciones no deseadas y me facilitó el acceso al mundo de los varones, a priori negado por mi condición de mujer.

En el siguiente apartado abordo las distintas manifestaciones de la violencia que culminan en el control de la producción y reproducción de las mujeres como expresión de las relaciones de género.

La materialización de la violencia simbólica e ideológica

La sociedad india se estructura sobre la base de una fuerte ideología de género con procesos y prácticas llenas de ambivalencias y contradicciones (Singh, 1993). Así, si bien las mujeres son consideradas personas que ocupan una posición subalterna a todos los efectos, sin embargo pueden llegar a ser líderes de partidos políticos, ocupar cargos ministeriales e incluso gobernar, como los casos conocidos de Indira Gandhi, Sonia Gandhi, Mayawati (presidenta del Bahujan Samaj Party y Primera Ministra del estado de Uttar Pradesh en varias ocasiones), y de Mamata Banerjee¹⁷ (fundadora del All India Trinamool Congress y Primera Ministra de Bengala Occidental desde 2011), por mencionar solo algunas.

Esa construcción del género se entrecruza con nociones culturales de casta, clase, sexualidad y capacidades reproductivas que dan lugar a una serie de prácticas y costumbres ancestrales que degradan a la mujer como son la compra de esposa, la dote, la reclusión, la costumbre del *suttee* (inmolación de las viudas en la pira funeraria del marido) y el infanticidio femenino, que, aunque criticadas con vehemencia, se siguen llevando a cabo en la actualidad. Si bien existen sustanciales diferencias a lo largo del país y entre las zonas urbanas y las rurales, si miramos específicamente el estado del Panyab encontramos una sociedad muy tradicional y altamente patriarcal donde los varones tienen acceso preferencial a la mayoría de los bienes y recursos sociales, culturales, políticos y económicos. Los hombres son los que toman las decisiones importantes en los ámbitos doméstico y público y ostentan los derechos de propiedad y herencia. Así, dentro de las normas de herencia los hijos varones reciben tierras y/o propiedades mientras que las hijas reciben regalos o dotes destinadas a su casamiento, lo que sitúa a las mujeres dentro de la estructura patriarcal no sólo de su familia natal sino también de la familia del marido, a la que pasarán a formar parte tras el matrimonio. Y si bien la legislación actual asigna a las hijas derechos legales de acceso a la propiedad familiar y la herencia, las “buenas hijas” no los reclaman ante la amenaza de ser estigmatizadas o del ostracismo. De este modo, se perpetua la desigualdad de género y los obstáculos para que las mujeres alcancen distintos grados de empoderamiento. El primero de ellos podría ser la gestión y limitación deliberada de los nacimientos de niñas.

Si bien el déficit estructural de mujeres en la India es general resulta especialmente significativo en el Panyab, donde, según el censo de población de 2011¹⁸, hay una proporción de 893 mujeres por cada 1.000 hombres. Este dato estaría relacionado no solo con una arraigada estructura patriarcal, sino también con la percepción negativa del valor intrínseco y social de las mujeres, lo que podría estar en el origen de prácticas como el infanticidio y el feticidio femenino y su persistencia, como se observa en los trabajos de Amartya Sen (1990) y de Pande et al. (2009). En 2010, Beatriz Campos Mansilla calculaba cómo estas prácticas estarían provocando un déficit de alrededor de 48 millones de mujeres en todo el país. Tanto Sen como Campos Mansilla se refieren de forma específica a una zona conocida en la India como el “cinturón del feticidio”, situado a lo largo de los estados de Haryana y el Panyab, donde se registran los mayores desequilibrios demográficos entre hombres y mujeres. Como el Panyab es una zona agrícola relativamente próspera, las prácticas de feticidio e infanticidio femenino no pueden atribuirse directamente a la pobreza, pero pueden explicarse términos de la preferencia por los hijos varones en familias con tierras

¹⁷ Nombrada en 2012 por Time como una de las “100 Personas Más influyentes en el Mundo”. Ver: <https://content.time.com/time/specials/packages/completelist/0,29569,2111975,00.html>

¹⁸ El censo previsto para el 2021 fue postergado por la pandemia del COVID-19 y aún no se ha publicado.

debido a las estrictas costumbres de la herencia. Por su parte, Purewal (2018) enfatiza que el aborto selectivo por sexo en el país es estructural y debe entenderse como el resultado de procesos económicos, políticos y sociales sistémicos más amplios. En el caso específico del Panyab, Singh (2008) relaciona el uso de ecografías y su instrumentalización para mantener estructuras patriarcales, en tanto que estas y otras tecnologías se distorsionan para preservar el legado, los negocios, la propiedad y el estatus de padres e hijos¹⁹ (p. 123). Una dinámica que la Ley PCyPNDT²⁰ (1994) intentó erradicar sin éxito y que revela la raíz patriarcal y económica de una práctica que beneficia a varones y empresas del sector sanitario por igual. Mi trabajo de campo en el Panyab reveló que, pese a las prohibiciones, la demanda de abortos selectivos persiste, especialmente en familias propietarias de tierras o negocios, donde la herencia sigue vinculada al sexo masculino.

El sistema patriarcal y capitalista ejerce, en fin, un férreo control sobre la producción y reproducción de las mujeres, pero también de las corporalidades femeninas que son instrumentalizadas para incrementar la rentabilidad de las familias, así como también la de empresarios y del sector sanitario privado. Un ejemplo paradigmático son las histerectomías masivas en zonas agrícolas, como desvelan Martínez Gandolfi y Rodríguez Mir (2022). Al ignorar las raíces culturales del problema las políticas públicas fracasan en su objetivo: el cuerpo femenino, y más específicamente el útero, se convierten en un espacio en disputa por el poder económico y simbólico reproduciendo así la lógica de privilegio masculino, fenómeno al que Kaur Singh (2008) denomina “mercantilización del útero”.

Por su parte, Rajersh Gill (2019) en *Gender, Culture and Honour: Gender Audit of Punjab and Haryana*, muestra el elevado número de mujeres que son víctimas de violencia doméstica, violación marital, compradas como mercancía para producir hijos varones, acosadas sexualmente, expuestas a entornos extremadamente inseguros, abusadas físicas y verbalmente, y a las que se les niega la higiene o cuidados de salud, educación y oportunidades laborales, entre otros derechos básicos (Gill, 2019). Todo ello en un contexto donde, como señalan Wilson et.al. (2018, p. 1), desde las reformas económicas lideradas por el FMI a principios de la década de 1990, las ideologías de género opresivas se han extendido y movilizado al servicio de la liberalización, privatización, globalización. Para los autores, bajo la retórica del “empoderamiento femenino” en la India se ha promovido un modelo donde las mujeres deben ser a la vez mano de obra dócil para el mercado y guardianas de valores patriarcales, profundizando así su explotación.

Durante el trabajo de campo pude observar cómo las mujeres, jóvenes y mayores, quedaban relegadas a un segundo plano cotidianamente: deben caminar por detrás de los hombres, son excluidas de la toma de decisiones, no se pueden sentar a la mesa a comer con el resto de la familia si hay invitados o invitadas, y deben ser las últimas en hacerlo. Los hijos varones, aunque sean menores, son los que toman e imponen las decisiones sobre sus hermanas.

Ellas saben que sus relaciones y movimientos van a estar controlados por los varones de la familia y allegados, sus salidas del hogar están muy delimitadas y sus ingresos, cuando los tienen, son también intervenidos por la familia. Y, sobre todo, saben que deben medir sus acciones y comportamientos ya que de ello depende el honor y el prestigio –izzat–²¹ de su grupo de parentesco. Esto lleva a que muchas mujeres tengan que romper con relaciones afectivas que no responden a las pautas matrimoniales y de casta establecidas, y que, si se desvían de la norma, situación frecuente en el caso de haber sido criadas en la diáspora, se vean obligadas a ir a la India para reincorporar los valores “tradicionales” y donde un repentino matrimonio concertado puede esperarles. Estas restricciones en cuanto a comportamientos y libertad de elección afectan también a qué ropas vestir y a todos los ámbitos de la vida cotidiana que son constantemente sometidos al escrutinio de sus parientes sobre todo varones, aunque no sólo. Yo misma me percaté como a veces son las mujeres mayores de la comunidad son quienes ejercen ese papel siendo a veces más duras y exigentes sobre estas prácticas formando parte del “pacto patriarcal” –patriarchal bargain–, como lo define Deniz Kandiyoti (1988). Al respecto, Scheper-Hughes (1997, 2000) y Bourgois (1995), demuestran cómo la violencia estructural y simbólica se entrelazan en dos contextos distintos: en el noreste de Brasil, con la naturalización de la mortalidad infantil, y en Harlem (Estados Unidos) con la

¹⁹ Traducción propia del original.

²⁰ Pre-Conception and Pre-Natal Diagnostic Techniques (Prohibition of Sex Selection) Act, 1994.

²¹ Como señala Kaur Virdi (2013) y analizo en otro lugar (Santos-Fraile, 2025) el término izzat va más allá del honor, ya que abarca el orgullo, el respeto, la virtud y la dignidad dentro de la comunidad, tanto para los individuos como para las familias, en el marco del orden normativo y donde son precisamente las mujeres las guardianas y depositarias del honor familiar.

criminalización de la pobreza. De modo análogo, en el Panyab, el control, la coerción y la mercantilización del cuerpo femenino revelan cómo el capitalismo y el patriarcado se retroalimentan mutuamente.

Mi incapacidad para intervenir ante estas prácticas no fue solo una limitación personal, sino un reflejo de cómo la violencia simbólica desarma la resistencia, tanto en las mujeres locales como en la investigadora. Este control sobre las prácticas, actitudes, vestimentas, sobre las vidas y los tiempos de las mujeres, no sólo les afectaba a ellas en tanto que miembros de la comunidad, sino también a mí misma.

Violencia directa y trabajo de campo. La violencia contra las mujeres y los límites de la etnografía.

La etnografía revela múltiples escenarios donde la voz y la voluntad de las mujeres es silenciada sistemáticamente negándoles la participación efectiva debido a que, como he señalado, la violencia contra las mujeres y las niñas es estructural, incluyendo el abuso sexual, en muchos casos perpetrado de manera reiterada por familiares cercanos. Cuando estas prácticas son asumidas e incluso aceptadas por nuestras contrapartes en el campo, a pesar de violar los derechos humanos más básicos, se hace difícil saber cuál debe ser la postura de una antropóloga ante tales circunstancias. ¿Dónde se traza el límite entre el papel de investigadora, que observa y documenta, y el de ser humano, que siente, empatiza y sufre ante el dolor ajeno? ¿En qué momento la observación debe ceder paso a la acción, permitiendo que la empatía impulse la intervención en defensa de quienes son víctimas de violencia? ¿Cuándo es necesario dejar de ceder y ejercer la propia agencia para confrontar las injusticias que encontramos? Preguntas de difícil resolución que voy a tratar de ilustrar a partir de una de las situaciones vividas.

Durante mi trabajo de campo en el Panyab me alojé en la casa de Praneet, uno de mis colaboradores varones. Praneet tendría por entonces unos 45 años y, aunque residía en España, viajaba con frecuencia a la India por lo que él definía como “negocios”. Él se convirtió en uno de mis “informantes clave” y su hogar en Nawanshahr fue mi base durante varias semanas.

En una ocasión, unos amigos españoles de Praneet llegaron para presenciar una boda hindú, y fue durante esa estancia cuando ocurrió un incidente que me expuso a una situación incómoda y éticamente compleja. El tío de Praneet, un hombre viudo que vivía en la misma casa junto a su hermano menor Suresh, su cuñada y sus sobrinos, tenía un comportamiento que resultaba muy perturbador. Varias veces tanto yo como otras mujeres presentes, incluida la esposa de Suresh, habíamos sido víctimas de acoso sexual por su parte mediante avances y tocamientos no consentidos. En la boda este comportamiento se repitió y aunque previamente lo habíamos comentado entre las españolas que estábamos allí, esta vez Mireia, una de las invitadas, decidió hablar con Praneet al respecto. Ella asumió el liderazgo y le explicó la situación. Praneet pareció sorprendido y algo avergonzado. Más tarde, Praneet me preguntó si a mí también me había pasado y yo le respondí que sí. Se lo expliqué con detalle y dije que no se lo esperaba. Es cierto que el propio Praneet tenía un trato un tanto “particular” que excedía los cánones establecidos hacia otras mujeres que no eran su esposa, especialmente jóvenes. A pesar de que sabía ser discreto se acercaba mucho siendo “excesivamente afectuoso” y buscando constantemente adulación. Las hacía regalos y halagaba, pero de una forma nada inocente, como yo misma constaté con algunas colaboradoras. A veces, cuando hablaban en *panyabi* no entendía lo que les decía, pero la gestualidad y la corporalidad son tan expresivas o más que las propias palabras. Con el paso de los días no hubo cambios significativos en el comportamiento de su tío. Tampoco nadie vio que Praneet le confrontara o tomara medidas para proteger a las mujeres de la casa. Yo nunca lo presencié, pero siempre tuve la convicción de que las agresiones sexuales hacia la mujer de Suresh por parte del tío eran un hecho. Ella no me lo dijo, pero yo veía cómo le evitaba constantemente y se alejaba de cualquier estancia donde él pudiera estar. También evitaba que su hijo e hija, que siempre estaban juntos, estuvieran cerca de él.

Esta experiencia me dejó una sensación de impotencia y cuestionamientos profundos sobre mi papel como investigadora. ¿Hasta qué punto debía intervenir en una dinámica familiar que, aunque claramente abusiva, parecía ser aceptada, o al menos tolerada, por quienes formaban parte de ella? Algunos testimonios me informaban de que esta no era una situación excepcional y que denunciar a la policía terminaba con más abusos y maltratos hacia las mujeres denunciantes, también por parte de la policía. La situación no sólo afectaba a las mujeres de la casa, sino que también me colocaba a mí en una posición complicada. Sin conocimiento previo, estaba haciendo trabajo de campo en un país identificado por expertos internacionales como el de mayor riesgo de violencia sexual y esclavitud laboral para las mujeres,

superando incluso a naciones en conflicto armado (Thomson Reuters Foundation, 2018).²² Violencia sexual normalizada tanto en el ámbito público como privado que Chakraborty (2016) vincula con la implantación de estructuras neoliberales y las respuestas estatales.

El acoso sexual que presencié en el campo no fue sin embargo un hecho aislado, sino parte de un continuum de violencia estructural que ha sido documentado, entre otros, por Huang (2016) en el relato sobre su violación durante el trabajo de campo, o por Bourgois (Op. cit) y Scheper-Hughes (Op. cit.) cuando indican que la violencia directa rara vez es aleatoria; está arraigada y se nutre de jerarquías de poder. La pasividad de mi colaborador Praneet ante el acoso de su tío reflejaba, de hecho, la *complicidad silenciosa* de las estructuras patriarcales (Scheper-Hughes, Op.cit.). Aquí, la etnografía nos confronta al plantearnos cómo documentar estas situaciones sin reproducir la violencia. Mi decisión de no confrontar abiertamente el abuso fue una negociación pragmática, pero también –cómo no reconocerlo– una forma de violencia epistémica al omitir estas experiencias en mis escritos académicos iniciales.

La interrelación de las tres violencias: “A partir de ahora llámame Veer ji” (hermano mayor) y de “cómo debes comportarte mujer si quieres estar entre nosotros”²³

Las dos frases del encabezado son probablemente las que mejor resumen las situaciones a las que me tuve que enfrentar durante prácticamente mi práctica etnográfica en la India. Ser una mujer, joven y feminista supuso probablemente el mayor hándicap para lidiar con la estructura patriarcal en la que me movía y que se tradujo en pérdida de autonomía, asumir la sumisión, y mantener la compostura y la neutralidad ante las distintas formas de violencia, especialmente sobre las mujeres. Ver sin poder intervenir. Situaciones sobre las que las mujeres, jóvenes y mayores, guardaban silencio, mientras los varones “me instruían” acerca de cuál era mi lugar en su mundo.

Por otro lado, haber pasado por un ritual de hermanamiento con un varón (ya que todas las mujeres deben tener un padre o, en su caso, un “hermano mayor” que vele por ellas), tampoco me ayudó a ampliar mi campo de acción o movimiento. Sólo llevó a que, a partir de entonces, mi “hermano mayor” me pidiera que cuando estuviéramos con más gente le llamara *Veerji*, con todas las implicaciones –especialmente simbólicas, aunque no solo– que esto conllevaba. Según él, porque a la gente esto “le haría mucha gracia”, aunque la razón sospecho que tuvo más que ver con la cuestión de ganar prestigio que en la India más rural está vinculado a relacionarse con occidentales o gentes de piel muy blanca; más aún si se es “el hermano mayor”.

A menudo, ser mujer y desarrollar el trabajo de campo en una sociedad con una estructura patriarcal tan férrea me obligaba a desarrollar una actitud pasiva, incluso a menudo sumisa –por muy feminista que seas–, y a “dejarme llevar” acatando las decisiones que mis anfitriones –varones– tomaban por mí. Me obligaba también a modificar hábitos y apetencias que traté de resolver estableciendo distancias, por ejemplo yéndome a Delhi para poder escribir y, sobre todo, descansar de las opresivas condiciones del trabajo, pero también por la necesidad de reubicarme en mi rol como investigadora y como persona que se siente libre y autónoma, frente al comportamiento, que yo percibía como “opresivo” por parte de mis anfitriones varones, al decidir sobre el papel que las mujeres debíamos desempeñar y desestimando cualquier intento de participación o agencia por nuestra parte.

Por otro lado, como no podía ser de otra manera, el hecho de ser mujer también incidió de forma relevante en el desarrollo de la investigación. Mi género no sólo impedía mi acceso y comunicación con muchos varones del grupo, sino que conllevaba un trato protecciónista cuando no condescendiente por la que a veces no era tomada en consideración. Mis intentos por entablar conversaciones con los hombres de la comunidad rara vez obtenían respuestas significativas. Mis preguntas, aunque bien intencionadas, eran a menudo ignoradas o respondidas con evasivas. Comentarios que yo consideraba relevantes para mi investigación parecían evaporarse en el aire, como si mis palabras no tuvieran el mismo peso que las de un hombre. Con el tiempo, aprendí a callar en ciertos momentos, a observar más y a hablar menos, aunque esto chocara con la necesidad de profundizar sobre determinados temas.

²² Los delitos contra las mujeres aumentaron en un 83 por ciento entre 2007 y 2016, cuando se denunciaron cuatro casos de violación cada hora.

²³ Parte de la información que conforma este apartado fue presentada en el congreso de AIBR que tuvo lugar en Salamanca en 2022.

Si bien mis intentos por acercarme a los varones fueron en la mayoría de ocasiones infructuosos, en otros momentos me sentía cosificada cual exótico jarrón que llevaban de casa en casa para exhibirme frente a sus compatriotas, como relataba en mi cuaderno de campo: "Mirad, viene de España y está en mi casa. Soy su veer-ji, ¿verdad, hermanita?". Toda una rareza en esa región del Panyab donde no llegan turistas.

En otras ocasiones, los hombres del lugar me recordaban con tono de advertencia, que "las mujeres de aquí no beben cerveza y si tú quieras estar aquí, tampoco deberías hacerlo", por lo que decidí dejar de consumirla en público. Y por supuesto ningún otro tipo de alcohol, aunque compartir una buena botella de whisky con los invitados sea considerado socialmente como una forma de adquirir prestigio entre las clases medias hindúes –excepto si eres una mujer–.

Este tipo de adaptaciones estratégicas necesarias para ganar la aceptación de la comunidad y evitar ser señalada como una intrusa que desafiaba las normas locales no se limitaron sólo a la bebida, sino también a la forma de vestir. El *shalwar kameez*²⁴, el traje tradicional de la región que visten las mujeres a diario a partir de la adolescencia se convirtió en mi ropa habitual. Aunque al principio me resultaba incómodo por su holgura y el calor que acumulaba, pronto entendí que era más que una prenda: era un apreciación y reconocimiento de la cultura local; también una forma de integración. Los hombres de la comunidad, especialmente aquellos que me habían regalado algunos de estos trajes, solían elogiar mi decisión. Sin embargo, esta adaptación no dejaba de ser ambivalente: por un lado, me permitía integrarme mejor, pero por otro reforzaba las normas de género que yo, como feminista, cuestionaba en mi vida personal.

Estas "concesiones", aunque aparentemente triviales, pueden ser leídas como una forma de negociar mi presencia en un entorno donde ser mujer implicaba constantes limitaciones. Cada vez que dejaba de beber cerveza, callaba una pregunta, o me ponía el *shalwar kameez*, estaba cediendo un poco de mi autonomía, pero también ganando acceso a un mundo que de otra manera habría sido inaccesible. Esta tensión entre adaptación y resistencia es, quizás, una de las experiencias más reveladoras del trabajo de campo: aprender a navegar entre lo que se espera de ti y lo que tú esperas de ti misma. La imposición de roles de género durante mi trabajo de campo a veces más sutil, y otras más abrupta –como el necesario hermanamiento simbólico con un varón, la prohibición de ingerir alcohol o la modificación de mi vestuario–, ilustra cómo las violencias directa, estructural y simbólica se retroalimentan.²⁵ Desde esa perspectiva, podemos considerar que mi adaptación al sistema de género no fue solo una mera estrategia metodológica sino una capitulación tácita al patriarcado. Esto nos lleva a una paradoja final que es central de la etnografía feminista: la necesidad de negociar la propia agencia en campos donde la violencia –sea directa, simbólica y/o estructural–, limita toda autonomía.

Coda

La formación académica en ciencias sociales en general y en antropología en particular, proporciona un amplio repertorio de metodologías, técnicas y enfoques analíticos para la investigación. Sin embargo, cuando nos adentramos en la práctica etnográfica –ese espacio liminal donde la observación participante se convierte en nuestro principal modus operandi– las directrices se vuelven notablemente más ambiguas. Más allá del mandato genérico de "observar" y "participar" sin alterar la realidad social de la que has de formar parte, apenas se nos prepara para enfrentar los dilemas ético-metodológicos que emergen al investigar en contextos donde la violencia y la desigualdad son constitutivas de la realidad social. Esto nos sitúa ante una encrucijada a cuya respuesta he tratado de aproximarme en este artículo: ¿hasta qué punto debemos mantenernos como meras espectadoras –pero también partícipes– de situaciones de abuso, especialmente cuando estas cuentan con cierto grado de legitimidad en el campo estudiado? Como investigadoras estamos abocadas a un constante proceso de toma de decisiones sobre los límites de tu implicación, balanceándonos en un difícil equilibrio entre la continuidad del trabajo y la necesidad de preservar nuestra integridad física, ética y personal.

²⁴ Traje utilizado habitualmente por las mujeres consistente en un pantalón muy ancho y largo, una camisola hasta las rodillas y un fular que se pone generalmente sobre el pecho. En conjunto tiene la cualidad de cubrir las formas del cuerpo femenino.

²⁵ Bourgois (op. cit.) describe procesos similares en Harlem, donde la marginalización económica lleva a la generación dinámicas de violencia, resistencia y autodestrucción en los sujetos.

En el proceso de formación para la práctica etnográfica probablemente la pauta más recurrente sea “ve y haz lo que ellos hagan”, “convive, colabora hasta que logres convertirte en una más, que dejen de tratarte como una invitada”, o, como dice el refrán, “allá donde fuires, haz lo que vieres”; siempre evitando alterar o afectar el contexto, sus formas de hacer, su modo de vida, es decir, “que parezca que no estás”. Pero ¿hasta dónde llega nuestra responsabilidad como observadoras y hasta dónde debemos intervenir como seres humanos? Esta pregunta, aunque aparentemente sencilla, se vuelve compleja cuando nos encontramos en situaciones y contextos de violencia estructural, como el descrito aquí, en el que nuestra intervención personal a veces no es una opción. En tal caso, como señala Huang (2016), ¿no deberíamos entonces poder recurrir de algún modo a las instituciones a las que pertenecemos?, ¿Acaso están estas exentas de toda responsabilidad para garantizar nuestra cobertura?

Cada investigadora debe evaluar su capacidad para manejar estas situaciones no solo desde un punto de vista profesional, sino también personal. La empatía y la sensibilidad hacia el sufrimiento ajeno son cualidades esenciales, pero también lo es la honestidad con una misma. No todas estamos preparadas para presenciar o soportar ciertos tipos de violencia y eso no es una debilidad, sino una realidad que debemos reconocer. La antropología, como disciplina, nos exige ser reflexivas sobre nuestros límites y sobre los contextos en los que podemos o no trabajar. Esto no solo protege nuestra integridad, sino que también nos permite ser más conscientes de las implicaciones éticas y las garantías de seguridad frente al riesgo en el campo. Coinciendo con Huang (2016) no se trata sólo “nuestras” responsabilidades como investigadoras. Claramente la profesión, la academia, y las instituciones en y para las que trabajamos, tienen mucho que resolver al respecto. Por otro lado, es importante considerar que nuestra intervención, aunque bienintencionada, puede tener consecuencias imprevistas. En sociedades donde las estructuras de poder están profundamente arraigadas cualquier acción que desafíe el statu quo puede generar rechazo o incluso poner en riesgo a las personas que intentamos proteger. Por ello, la decisión de intervenir o no debe ser cuidadosamente meditada teniendo en cuenta no solo nuestros principios éticos, sino también el impacto de nuestras acciones sobre las personas. En esta línea, podría decirse que una propuesta honesta y pragmática pasaría por documentarse previamente y elegir con cuidado el lugar donde queremos hacer trabajo de campo. Pero ¿qué ocurre cuando las violencias llegan y tú no las habías previsto? Quizás, porque nunca leiste antes que así podía suceder en ese lugar idílicamente narrado y relatado que es “el campo”. Seguro, porque pocas antes escribieron sobre ello y las que lo hicieron han sido cuestionadas.

Para finalizar y no quedarme solo en la evidencia de reconocer las restricciones, limitaciones y dificultades que las mujeres etnógrafas enfrentamos en el campo, me gustaría referirme a la necesidad de visibilizar e incorporar en las aulas y en nuestros trabajos las violencias –también epistemológicas– y la necesidad de la corresponsabilidad de la profesión y las instituciones en las que trabajamos.

Para ello, considero necesario, en primer lugar, reconocer la violencia como parte constitutiva del campo: la etnografía en contextos violentos exige abandonar la idea del “campo idílico” y asumir que la violencia –directa, simbólica o estructural– modela tanto las interacciones como la producción de conocimiento. En segundo lugar, y desde la ética situada y el posicionamiento político, incidir en que la neutralidad es un mito. Debemos, por tanto, desarrollar protocolos que incluyan no solo la seguridad física, sino también el cuidado emocional y, no menos importante, asumir la responsabilidad y la rendición de cuentas sobre cómo representamos la violencia. Y, por último, reconocer, a partir de las epistemologías de la presencia, el lugar que ocupa el riesgo. Las experiencias de acoso, silenciamiento y adaptación forzada deben ser incorporadas como conocimiento legítimo, como han hecho otras autoras al denunciar la violencia sexual en el campo. Desde esa perspectiva, y en el diálogo con otras autoras, este trabajo revela la urgencia de una antropología que no solo estudie la violencia, sino que también se interroguen sobre la complicidad de su silenciamiento con las estructuras que la perpetúan.

Bibliografía

- Barley, N. (2006). [e.o. 1983]. *El antropólogo inocente*. Barcelona: Anagrama.
- Bell, D. (1993). Introduction 1: The context, en Bell, D.; Caplan, P.; Wazir, J.K (eds.) *Gendered fields. Women, Men y Etnography* (pp. 1-18), Londres: Routledge.
- Bell, D.; Caplan, P.; Wazir J.K. (eds.) (1993). *Gendered fields. Women, Men y Etnography*, Londres: Routledge.
- Bourdieu, P. (2000). *La Dominación masculina*. Barcelona: Editorial Anagrama.

- Bourgois, P. (1995). *In search of Respect. Selling Crack in El Barrio*. New York US: Cambridge University Press.
- Bourgois, P. (2001). The power of violence in war and peace: Post-Cold War lessons from El Salvador. *Ethnography*, 2(1), 5-34.
- Caveng, R.; Darbus, F. (2017). ¡Cubrid esos hechos que no me atrevo a ver! Los afectos, lo visible y lo decible en investigaciones de ciencias sociales, *Revue d'anthropologie des connaissances*, Vol. 11, N°4(4), 1-10. <https://doi.org/10.3917/rac.037.i>
- Escobar, A. (1999). Antropología y desarrollo. *Maguaré*, (14), 3, 42-73.
- Galtung, J. (1996). *Peace by peaceful means. Peace and Conflict, Development and Civilization*. Londres: SAGE.
- Galtung, J. (2003a). *Tras la violencia, 3R: Reconstrucción, Reconciliación, Resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*. Gernika: Gernika Gogoratz.
- Galtung, J. (2003b). *Violencia Cultural*. Guernika: Gernika Gogoratz.
- Galtung, J. (2004). *Trascender y transformar. Una introducción al trabajo de conflictos*. México: Montiel y Soriano Editores.
- Galtung, J. (2016). [e.o. 1969]: La violencia cultural, estructural y directa, *Cuadernos de estrategia*, (183), pp. 147-168. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5832797>
- Gill, R. (2019). *Gender, Culture and Honour : Gender Audit of Punjab and Haryana*. Jaipur: Rawat Publications.
- Giménez, C., et al. (2018). *Diagnóstico participativo de las violencias urbanas en la ciudad de Madrid. Documento Final*. Marzo de 2018. AIPAZ/Ayuntamiento de Madrid/DEMOSPAZ. <https://aipaz.org/wp-content/uploads/2019/08/DIAGN%C3%93STICO-VIOLENCIAS-URBANAS-MADRID.pdf>
- Gregorio, C. (2006). Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: representación y relaciones de poder. *AIIR: Revista de Antropología Iberoamericana*, 1(1), 22-39.
- Government of India (1994). *Pre-Conception and Pre-Natal Diagnostic Techniques (Prohibition of Sex Selection) Act, 1994* (Act No. 57 of 1994). Ministry of Health and Family Welfare. <https://www.india.gov.in/pre-conception-and-pre-natal-diagnostic-techniques-prohibition-sex-selection-act-1994-0?page=2>
- Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575-599. <https://doi.org/10.2307/3178066>
- Huang, M. (2016). Vulnerable Observers: Notes on Fieldwork and Rape. *Chronicle of Higher Education*, <https://www.chronicle.com/article/vulnerable-observers-notes-on-fieldwork-and-rape/>
- Johnson, A. (2017). Violence and Vulnerability in Anthropology. Allegra Laboratory, October. <https://allegralaboratory.net/violence-vulnerability-anthropology/>
- Kandiyoti, D. (1988). Bargaining with patriarchy. *Gender y society*, 2(3), 274-290. <https://doi.org.bucm.idm.oclc.org/10.1177/089124388002003004>
- Kaur Virdi, P. (2013). Barriers to Canadian justice: immigrant Sikh women and izzat. *South Asian Diaspora*, 5:1, 107-122, <https://doi.org/10.1080/19438192.2013.722383>
- Kohli, A. (2012). *Poverty amid plenty in the new India*. Ney York: Cambridge University Press.
- Konvalinka, N. (2010). La declaración sobre ética de la asociación americana de antropología y su relevancia para la investigación en España. En del Olmo, M. (ed.) *Dilemas éticos en antropología*, (pp.13-34). Madrid: Trotta.
- Lévi-Strauss, C. (1981). *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós.
- Mahmood, C. (2008). Anthropology in the Bones: Assault as a Genre of Memoir, *Anthropology and Humanism* 33(1-2): 1-11. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1409.2008.00001.x>
- Malinowski, B., y Cardín, A. (1989). *Diario de campo en Melanesia*. Madrid: Júcar.
- Martínez Gandolfi, M. A.; Rodríguez Mir, J. (2022). Las histerectomías coercitivas en la India: marco de análisis y pautas para la intervención. *Methaodos. Revista De Ciencias Sociales*, 10(1), 74-87. <https://doi.org/10.17502/mrcs.v10i1.510>
- Purewal, N. (2018). Sex Selective Abortion, Neoliberal Patriarchy and Structural Violence in India. *Feminist Review*, 119(1), 20-38. <https://doi.org.bucm.idm.oclc.org/10.1057/s41305-018-0122-y>
- Santos-Fraile, S. (2025). Young Sikh Women in Spain: the impact of transnational migration on gendered lives and bodies. En Kukreja, R. *South Asians in Southern Europe. Exploring Labour, Identity, and Desire*. Palgrave Macmillan.
- Scheper-Hughes, N. (1997). *La muerte sin llanto: Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona: Ariel.
- Scheper-Hughes, N. (2000). Demografía sin números. El contexto económico y cultural de la mortalidad infantil en Brasil. En A. Viola (Comp.) *Antropología del desarrollo: Teorías y estudios etnográficos en América Latina* (pp. 267-299). Barcelona: Paidós
- Scheper-Hughes, N. (2005). El comercio infame: capitalismo milenarista, valores humanos y justicia global en el tráfico de órganos. *Revista de Antropología Social*, 14, 195-236.
- Steffen, M. (2017). Doing Fieldwork after Henrietta Schmerler: On Sexual Violence and Blame in Anthropology. *American Ethnologist website*, November 13. <https://americanethnologist.org/features/reflections/doing-field-work-after-henrietta-schmerler>.

- Steffen, M. (2021). A Mystery in the archives: The historiography of denial, Henrietta Schmerler's rape and murder, and anthropology's project of prevention. *American Anthropologist*, 123: 767-779. <https://doi.org/10.1111/aman.13637>
- Singh, N. G. K. (1993). *The feminine principle in the Sikh vision of the transcendent* (Vol. 3). Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org.bucm.idm.oclc.org/10.1017/CBO9780511557415>
- Singh, N. K. (2005). *The birth of the khalsa: A feminist re-memory of sikh identity*. Albany: University of New York Press.
- Stolke, V. (2004). La mujer es puro cuento: la cultura del género. *Revista Estudios Feministas*, 12, 77-105.
- Shulist, S. and Sameena M. (2022). Toward an Anthropology of Sexual Harassment and Power: Myth, Ritual, and Fieldwork. *American Anthropologist* website, July 11.
- Thurén, B. M. (1993). *El poder generizado: el desarrollo de la antropología feminista*. Instituto de Investigaciones Feministas, Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Thomson Reuters Foundation. (2018). The world's most dangerous countries for women 2018. <https://news.trust.org/item/20180612134519-cxz54>
- Wilson, K., Ung L. J., y Purewal, N. (2018). Gender, Violence and the Neoliberal State in India. *Feminist Review*, 119(1), 1-6. <https://doi.org.bucm.idm.oclc.org/10.1057/s41305-018-0109-8>
- Winkler, C. (2002). *One Night: Realities of Rape*. Lanham, MD: Altamira Press.

