

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

2025. nº 25. Texto 9: 117-129

Monográfico: Violencias etnográficas

Universidad de Jaén (España)

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

DOI: <https://10.17561/rae.v25.10012>

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

**Violencia sexual, seducción y “protección” en el trabajo de campo****Sexual violence, seduction and ‘protection’ in fieldwork****Adriana PISCITELLI**

Universidade Estadual de Campinas (Brasil)

piscitelliadriana@gmail.com

**Resumen**

En este artículo me centro en dos preguntas vinculadas a la violencia sexual en la realización de investigaciones antropológicas. La primera, en el plano teórico y pedagógico, que es cómo preparar a nuestras alumnas, alumnos y alumnas para la eventual posibilidad de esa violencia que, marcada por la intersección entre género, sexualidad, clase social, nacionalidad, raza, religión, edad, pueden sufrir realizando etnografías. La segunda, de orden ético y epistemológico, que es cómo la reflexión sobre las tensiones entre presupuestos antropológicos y feministas contribuye a enfrentar este tema. En respuesta a la primera pregunta tomo como referencia mis experiencias de campo en el terreno del “turismo sexual” y trabajo sexual, y las de las jóvenes investigadoras/es que estudiaron en nuestros programas de posgrado de la Universidad Estadual de Campinas, en el estado de São Paulo, Brasil. Considero también mi vivencia como coordinadora de grupos de estudios feministas y reflexiono sobre la preparación que les ofrecemos a nuestros estudiantes para la inserción en campo y en cómo ésta no evita la sensación de culpa ante las tentativas de violación durante la realización de las etnografías. Para reflexionar sobre la segunda pregunta tomo en cuenta los códigos de ética antropológicos y las formulaciones sobre la relación entre la producción del conocimiento antropológico y feminista y el diálogo con las antropólogas que han realizado antropología colaborativa y que han reflexionado sobre la violencia sexual en el trabajo de campo.

**Abstract**

In this article, I focus on two questions related to sexual violence in anthropological research. The first, on the theoretical and pedagogical level, is how to prepare our students for the eventual possibility of this violence that, marked by the intersection between gender, sexuality, social class, nationality, race, religion, age, they can suffer while performing ethnographies. The second, of an ethical and epistemological order, is how reflection on the tensions between anthropological and feminist presuppositions contributes to confronting this issue. In response to the first question, I take as a reference my field experiences in the field of "sex tourism" and sex work, and those of the young researchers who studied in our graduate programs at the State University of Campinas, in the state of São Paulo, Brazil. I also consider my experience as a coordinator of feminist study groups and reflect on the preparation we offer our students for insertion in the field and how this does not avoid the feeling of guilt in the face of attempted rape during the realization of ethnographies. To reflect on the second question, I take into account anthropological codes of ethics and formulations on the relationship between the production of anthropological and feminist knowledge and the dialogue with anthropologists who have carried out collaborative anthropology and who have reflected on sexual violence in fieldwork.

**Palabras**

Violencia sexual. Etnografía. Sexualidad. Corporalidad. Interseccionalidades

**Clave**

Sexual violence. Ethnography. Sexuality. Corporeality. Intersectionalities

## Presentación

En otoño de 1988, cuando estaba realizando mi máster en antropología social en Brasil, oí hablar de una violación durante la realización de un trabajo de campo por primera vez. Hacía relativamente poco tiempo que me había desplazado de Buenos Aires, mi ciudad natal, al estado de São Paulo para estudiar. Una antropóloga feminista que admiraba, Mireya Suárez, profesora en la Universidad de Brasilia, visitó la Universidad Estadual de Campinas donde yo estudiaba y fue a tomar un café conmigo y con otras jóvenes feministas. Ella estaba afectada por lo que le había sucedido a esta alumna. En su relato, la joven había ido al baño al llegar a la estación de autobuses del lugar en el que realizaba su etnografía, una ciudad pequeña en el interior del estado de Goiás, situada en el Centro-Oeste del Brasil, y un hombre entró y la violó. La estudiante no vio su rostro y no supo si se trataba de alguien que conocía. No quería abandonar su investigación, pero no soportaba la idea de volver. Finalmente, superado el peor momento emocional, la solución fue cambiar el lugar de realización de la etnografía.

Ese relato me marcó porque materializaba una preocupación que me acompañó de manera fantasmal desde que comencé a viajar sola, como joven investigadora, para realizar trabajo de campo en diversos lugares de América del Sur. En ese momento, el tema de la violencia sexual en el trabajo de campo no había sido abordado en las clases, ni siquiera en las de técnicas de trabajo de campo. Mas tarde, en mi actividad docente en la universidad, integré mi inquietud por la violencia sexual en el quehacer etnográfico incorporándola como una preocupación más amplia. Me refiero al interés por comprender cómo los códigos de género en su intersección con sexualidad, clase social, nacionalidad, raza, religión y edad son accionados en el marco de las relaciones de poder e interfieren en el establecimiento de límites entre lo que es o no seguro en etnografía. A pesar de ello, he sido testigo de cómo la violencia sexual en el trabajo de campo continuó afectando a alumnas/os y también sobre la reincidencia de la discreción a la hora de tratar estos casos.

En este artículo, que está vinculado a esas experiencias, exploro el tema de la violencia sexual en la realización de etnografías, respondiendo a dos preguntas. La primera, en el plano teórico y pedagógico, indaga sobre hasta qué punto la insistencia en el análisis de las interseccionalidades que atraviesan las tramas del poder en los contextos estudiados tiene el potencial de preparar nuestras alumnas, alumnos y alumnas para la posibilidad de violencia sexual. La segunda pregunta, de orden ético y epistemológico, aborda cómo las reflexiones sobre las tensiones entre presupuestos antropológicos y feministas pueden contribuir a enfrentar esta problemática.

Respondo la pregunta inicial en las dos primeras partes del artículo. Parto de mis propias experiencias de campo y las de jóvenes investigadoras/es que estudiaron en nuestros programas de posgrado de la universidad en la que trabajo. Asimismo, tomando en cuenta también mi trayectoria como coordinadora de grupos de investigación feministas, reflexiono sobre las debilidades de la preparación que ofrecemos a nuestros estudiantes para la inserción en el campo.

En las siguientes partes del texto reflexiono sobre la segunda pregunta analizando los códigos de ética antropológicos relevantes en Brasil, los trabajos de antropólogas feministas que han realizado antropología colaborativa y las formulaciones sobre la relación entre saberes antropológicos y saberes feministas (Berry et al., 2017; Strathern, 1988; Piscitelli, en prensa). En las consideraciones finales abordo las posibilidades que tenemos para enfrentar la violencia sexual en el trabajo de campo sin abandonar las premisas de producción del conocimiento antropológico.

### Una “gringa<sup>1</sup>” entre “gringos”

Gran parte de mi preocupación por comprender cómo los códigos de género, en su intersección con sexualidad, clase social, nacionalidad, raza, religión y edad, interfieren en la inserción social de la persona investigadora y en la delimitación entre lo que es seguro o no en la realización de etnografías, tiene relación con mis experiencias de trabajo de campo. Me refiero a investigaciones sobre cómo manejar la empatía y la seducción, cómo evaluar el grado de violencia al que estamos expuestas y cómo establecer parámetros sobre la seguridad en el trabajo de campo. Esas preguntas surgieron en los momentos

---

<sup>1</sup> En ese contexto, *gringos* son los extranjeros de cualquier nacionalidad y *nativos* son las personas que nacieron en la región, también llamadas de *personas de la tierra*. Puede ser utilizado de manera descriptiva, pero también peyorativa.

más tensos de mis trabajos de campo provocándome sensaciones en las que se mezclaban inseguridad, miedo y dudas sobre mi idoneidad como investigadora.

Durante muchos años he “puesto el cuerpo” en etnografías sobre “turismo sexual”, trabajo sexual y trata de personas. En el primero de estos trabajos, entre finales de 1999 y 2004, realicé una investigación sobre “turismo sexual” en Fortaleza, capital del estado de Ceará, en el Nordeste de Brasil, una bella ciudad con playas de arena blanca y un mar verdoso y tibio (Piscitelli, 2007; 2012). En ese período, la ciudad recibía una inusitada cantidad de turistas extranjeros, mayoritariamente hombres que viajaban solos. Para realizar el trabajo de campo recorrió diferentes espacios en los circuitos por donde transitaban los visitantes extranjeros y las mujeres locales que se relacionaban con ellos. En esa itinerancia caminé por playas, paseos marítimos, restaurantes, apartamentos, hoteles, bares, boîtes y burdeles.

Yo ya era una investigadora con experiencia habituada a reflexionar sobre cómo el género atraviesa los encuentros entre las personas que investigan y sus interlocutoras/es (Golde, 1986; Bell et al., 1990; Kulick y Willson, 1995; Markowitz y Aschkenazi, 1999; Bonetti y Fleischer, 2006). Sin embargo, mi vivencia durante esta investigación en la que durante esta investigación –en la que la corporalidad y el erotismo adquirieron una centralidad absoluta, y la interseccionalidad operaba articulando múltiples categorías de diferenciación, fue radicalmente diferente–.

En ese trabajo de campo realicé entrevistas en profundidad a mujeres locales que se relacionaban con turistas extranjeros, con visitantes internacionales y con un abanico amplio de personas vinculadas al turismo, al trabajo sexual y a la migración. Pero, sobre todo, realicé observación en multitud de locales, además de mantener muchas conversaciones informales. La investigación fue apoyada por diferentes agencias de financiamiento, del Brasil y de los Estados Unidos<sup>2</sup>, en un momento en el que ya era relevante cumplir requisitos relacionados con la ética en investigación. Esto exigió algunas negociaciones con las agencias. Por ejemplo, para que aceptasen que el consentimiento de las personas entrevistadas fuese mencionado en las grabaciones y no registrado en un formulario, considerando que las trabajadoras sexuales y algunos turistas no estarían de acuerdo en ofrecer datos personales como nombres, números de documentos. Siempre expliqué a las personas que fueron mis interlocutoras el objetivo de la investigación, que era comprender los diferentes aspectos involucrados en las relaciones amorosas, sexuales y económicas que se establecían entre turistas extranjeros y mujeres locales, garantizando el anonimato. El problema mayor era la observación. Cuando se trató de observación en discotecas, espacios de danza, de forró (danza popular en el nordeste del Brasil) y prostíbulos, expliqué los objetivos de la investigación y solicité autorización a los/as propietarios/as o gerentes, la cual me fue concedida. Pero no tenía como solicitar autorizaciones para realizar observación en la playa, en los paseos al lado del mar, espacios que se tornaron en una fuente importante de información. El camino que encontré fue ser cuidadosa en la escritura de la etnografía, conversando con mis interlocutoras/es sobre el material que podía o no ser incluido. Al mismo tiempo, en mis negociaciones internas entre mi posición de antropóloga y de feminista, llegué a la conclusión de que podía o debía escribir sobre episodios que involucraban a personas como el “intermediario” o el dueño de la posada, que comenté enseguida, que fueron encarcelados por sus actividades criminales.

Sabía que mis interlocutores extranjeros me percibían como una mujer “educada”, investigadora de una universidad y políglota, lo que me convertía en una compañía agradable para muchos de ellos cansados de no poder comunicarse con las chicas con las que salían por las noches. Sabía también que, para muchas chicas locales de clases bajas, en un contexto marcado por una intensa desigualdad de clase y de género, racismo y cierta fascinación por lo extranjero, yo era vista como una mujer de clase alta, blanca y de otro país, cuya compañía podía eventualmente proporcionarles un cierto estatus. Pero durante esa experiencia de investigación me vi obligada a repensar constantemente sobre los efectos de esta situación, que eran variables e incidían en la seguridad con la que podía transitar por los diferentes espacios de los circuitos turísticos vinculados a la prostitución.

La bibliografía que trata de “turismo sexual” discute las dificultades que entraña la investigación sobre el tema considerando los riesgos derivados de los eventuales vínculos con actividades ilegales (Hall, 1994). Para tratar de neutralizarlos, durante la mayor parte del trabajo de campo circulé acompañada por una mujer local, madura, respetada y con un excelente conocimiento de los lugares por lo que

<sup>2</sup> La Fundación MacArthur y la Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

transitábamos y contactos entre las personas relacionadas con el turismo y el trabajo sexual. Además, visitábamos los lugares nocturnos acompañadas siempre por algún hombre, generalmente local, y a veces extranjero, para tener mayor seguridad. El fantasma de la violación formaba parte de mis preocupaciones, pero mi inquietud iba más allá de ese tema. Durante la realización de esa etnografía me informé sobre los homicidios de varios visitantes extranjeros<sup>3</sup> y de personas locales y foráneas que trabajaban en el sector turístico.

A mis cuarenta años, y a pesar de la diferencia de edad que me separaba de la mayor parte de las mujeres que salían con turistas extranjeros, generalmente en torno a los veinte, me vi recurrentemente obligada a esquivar y frenar, haciendo maniobras, los avances corporales directos. Al transitar por los espacios frecuentados por turistas internacionales, fue necesario rechazar a insistentes aspirantes a ser mis parejas de baile en *forrós*<sup>4</sup> y discotecas. No aceptar bailar era antipático, a pesar de afirmar que yo no sabía, pero pensaba que hacerlo podría dar margen a la idea de estar entrando en el juego de la seducción, en un contexto en el que esto era percibido como un acto de consentimiento para avanzar en términos sexuales. En clubes de *striptease* y en bares-prostíbulo, rechacé invitaciones para tener sexo. En una ocasión, recibí una palmada tan fuerte en las nalgas que me hizo dar un salto, ante lo cual la administradora del local reprendió al cliente, explicándole que yo no trabajaba allí. Estos episodios, casi cotidianos, me hubieran resultado violentos en otros contextos. Pero, considerando, como observa Veena Das (2008), que el concepto de violencia es cambiante y que su definición y límites, así como el reconocimiento de sus víctimas, derivan de disputas político-sociales particulares, asumí esas aproximaciones como algo habitual en esos espacios. Quiero decir que estas prácticas eran parte de las dinámicas en los espacios de sociabilidad y de trabajo en los que estaba introduciéndome y, por lo tanto, las dejé provisionalmente de lado.

Sin embargo, entendí como formas de violencia otras situaciones percibidas como peligrosas por mis interlocutoras locales, y que involucraban amenazas y acoso sexual. Uno de esos episodios tuvo relación con el hecho de coincidir de manera casi permanentemente en esos circuitos con uno de los “intermediarios” entre las chicas locales y los turistas extranjeros más conocidos de la ciudad, un europeo considerado peligroso. Según las narrativas, estaba involucrado en la trata de mujeres y el tráfico de drogas y algunas personas afirmaban que también había participado en un homicidio. Durante la mayor parte de la etnografía me lo encontraba diariamente, con gorra y cigarro en la boca, vigilando en los mismos lugares en los que yo realizaba observación. Y si yo lo encontraba, él también a mi en una actitud de creciente desconfianza.

Una tarde estaba sentada en un banco, en la avenida Beira-Mar, como aún era temprano no había extranjeros ni chicas locales en el lugar. Generalmente me movía acompañada, pero en ese momento estaba sola. Un hombre vestido con un traje de lino claro, con aire de guardaespaldas, que siempre acompañaba al “intermediario”, se detuvo frente a mí. Abrió la chaqueta y posó su mano sobre un revólver mirándome fijamente a los ojos. Dejé de respirar por unos momentos mientras el “intermediario”, unos pasos más adelante, sonreía disfrutando de la escena. Poco después, ambos se alejaron.<sup>5</sup> El episodio duró apenas unos segundos, pero reconocí la amenaza y, no sin angustia, opté por abandonar varios contactos de personas que, vinculados de una u otra manera con las actividades de ese hombre, percibí como peligrosos.

A pesar de las precauciones, no logré evitar situaciones intimidatorias. La percepción de mi fragilidad fue aumentando con otros episodios, y se volvió más evidente con las experiencias que tuve cuando me alojé en una posada destinada a turistas en busca de sexo en la región de la Beira-Mar, en una de las últimas fases de la investigación. Al principio fui relativamente bien recibida por el propietario del alojamiento, un abogado alemán de unos cuarenta años, adicto a la vida sana. Durante los primeros días que pasé allí nunca hice comentarios sobre los gritos y las risas que se oían en las habitaciones por la noche, ni sobre el intenso movimiento de chicas locales, y nuestra relación fue relativamente cordial. Sin

<sup>3</sup> Mortos um a um”, *O Povo*, 16/08/2001; “Confissão, foi um banho de sangue”, *Diário do Nordeste*, 27/08/2001; “Chacina de portugueses estorrece e comove”, *O Povo*, 25/08/2

<sup>4</sup> Espacios donde se baila *forró*, baile típico del nordeste de Brasil.

<sup>5</sup> A finales de 2004 ese hombre fue detenido por la policía italiana en una operación contra el turismo sexual en Fortaleza, dirigida por la Fiscalía de Roma *Jornal da Terra*, miércoles, 15 de diciembre de 2004, 19, p.16, “Walter Maierovitch: Italia da una lección a Brasil en la lucha contra el turismo sexual”, <http://noticias.terra.com.br/>

embargo, esto terminó cuando se dio cuenta de cómo me relacionaba con los huéspedes y, en particular, cuando me vio grabando entrevistas con ellos en el jardín.

Aclaro que guardaba mi material de investigación bajo llave por miedo a que desapareciera. Finalmente, uno de los guardias nocturnos de seguridad del hostal comenzó a acosarme sexualmente de manera cada vez más hostil y agresiva, agarrándome por los hombros y la cintura, arrinconándome, hasta tal punto que me dio miedo pasar allí las últimas noches. En ellas recurrió al recurso infantil de aproximar una silla de plástico a la puerta para oírla caer si el hombre decidía entrar en mi habitación mientras dormía. Al principio dudé de los motivos de este acoso. Después pensé que podía ser una estrategia mediante la que el propietario trataba de atemorizarme para que me fuera de allí. Mi miedo fue confirmado por mis interlocutoras. De hecho, me fui de allí con un valiosísimo material de campo en la mochila, pero asustada. Poco tiempo después, el propietario fue detenido por haber violado a una chica menor de catorce años en ese lugar.

El episodio más peligroso que viví, y que interpreté como resultado de haber bajado la guardia, tuvo lugar una noche en la que me senté con mi ayudante de investigación en uno de los bares más tradicionales del sector turístico, alrededor de la 1 de la mañana. Era un espacio y una hora que en otros momentos de la investigación habían sido seguros. Entonces se nos acercó un hombre de unos cuarenta años y se dirigió a mi asistente diciéndole que me encontraba muy guapa. Mientras hablaba, me manoseaba la espalda y, a continuación, me agarró uno de mis muslos, diciendo: “¡Ah, qué muslos gruesos!”. Salté de la silla y le dije que dejara de hacer eso. Retiró las manos, pero se quedó de pie junto a la mesa, insistiendo en que quería sentarse y charlar. Le dije con firmeza que queríamos estar solas. Entonces empezó a gritar, llamando la atención de todos los clientes del bar: “¡Son lesbianas!”. Y siguió gritando y describiendo con un lenguaje vulgar las prácticas sexuales que atribuía a las lesbianas.

En un gesto imprudente mi ayudante de investigación le echó agua fría en la cara. Inmediatamente, él rompió una botella en la mesa y la amenazó con ella acercándose a su cuello. Solo en ese momento me di cuenta de que, a esa hora, casi todas las mesas estaban ocupadas por extranjeros y chicas locales y no había ningún guardia próximo. Con una sensación cercana al horror, percibí que en pocos meses el local se había convertido, en palabras de un cliente habitual, en un “burdel a cielo abierto”, en el que estábamos sin compañía masculina. En ese contexto, el hecho de estar allí sentadas sin la compañía de un hombre hacía que nuestra presencia se interpretara de manera automática como si fuéramos trabajadoras sexuales buscando hombres. El episodio terminó cuando una profesora universitaria, sentada en la única mesa ocupada por personas de la clase media local, atenta a la situación, se nos acercó y nos llevó a su mesa en la que había varios hombres. El simple hecho de cambiar de mesa a otra con presencia masculina hizo que el hombre que nos estaba molestando se alejara.

Esos episodios me condujeron a repensar hasta qué punto mi posición social me protegía del posible riesgo en los lugares donde realizaba trabajo de campo. Me di cuenta de que había actuado considerando que encarnaba privilegios que me protegerían. Imaginaba que mi clase social, raza y mi trabajo alejado de la prostitución, como señas marcadas en mi cuerpo, en mi forma de andar, gestualidad y forma de vestir, serían evidentes para los demás y me protegerían. Sin embargo, durante el trabajo de campo aprendí que, en los espacios dedicados a la prostitución en Fortaleza, estas supuestas marcas de distinción no me eximían de ser considerada una prostituta. El hecho de estar sin compañía masculina en esos lugares englobaba otras señas posibles. Esta característica, presente en otros espacios vinculados a la oferta de servicios sexuales,<sup>6</sup> era evidente en esos lugares.

En una fase posterior de mis investigaciones en el Nordeste de Brasil, realicé una etnografía en Jericoacoara, una playa del estado de Ceará, con mujeres europeas heterosexuales que viajaban para tener sexo con hombres locales. La mayor parte de ellas eran mayores que sus parejas y muchas fueron objeto de violencia por parte de esos hombres. En ese trabajo de campo vi claramente el efecto contrario de los privilegios estructurales, de clase, raza y nacionalidad, en las relaciones cotidianas. Me refiero a una dosis de intensa de hostilidad, rabia y agresión en relación con las personas “de afuera”, particularmente de países “ricos”, que se acentúa cuando las portadoras de los privilegios son mujeres y más aún si son mayores que los hombres (Piscitelli, 2016).

<sup>6</sup> Elisiane Pasini (2000) registra experiencias análogas en un local cerrado de prostitución, en la Villa Mimosa, en Rio de Janeiro.

A partir del relato de mis experiencias en el trabajo de campo quiero destacar tres puntos. El primero es la importancia de comprender las nociones nativas/élicas de violencia que remiten a lo que es o no aceptable en términos locales. Quiero destacar que, en la mayor parte de los casos de situaciones que viví como intimidatorias, fueron también percibidas como peligrosas y a ser evitadas por mis interlocutoras. En ese sentido, ellas fueron valiosas guías en mis tránsitos. Pero, al mismo tiempo, es relevante establecer límites entre sus percepciones y los grados de violencia que consideramos soportables como investigadoras.

El segundo punto es la relevancia de entender nuestra posicionalidad en el campo, es decir, de reflexionar críticamente sobre nuestras identidades y las posiciones que ocupamos en las tramas de poder y jerarquía que nos envuelven, así como a nuestras/os interlocutoras/es (Maning, 2018). Pero en este punto llamo la atención sobre la relevancia de realizar esa reflexión considerando que el hecho de tener privilegios estructurales en algunos contextos no nos transforma necesariamente en “portadoras de privilegios” en el cotidiano del trabajo de campo. Al contrario, las interseccionalidades pueden operar convirtiéndonos en blanco privilegiado de hostilidades y agresiones.

Finalmente, destaco mi percepción durante la realización de esa etnografía que hace eco de la de otras antropólogas. Me refiero a la sensación de que cuando somos blanco de violencia es porque hubo algo que evaluamos mal, algo que demuestra que fuimos ineficaces al “bajar la guardia” y, por lo tanto, en alguna medida, que somos culpables de la violencia vivida por falta de idoneidad antropológica. Retomo este punto en la próxima sección del artículo.

### **Discutiendo en el aula sobre interseccionalidades, privilegios y riesgos**

Como docente y como supervisora de investigación he tratado de ofrecer elementos para evitar que las alumnas/os pasaran por experiencias difíciles, análogas o peores a las que yo viví durante mi trabajo de campo. Varias/os de mis estudiantes realizaron sus estudios en lugares que pueden ser considerados “de riesgo” de diferentes maneras, lugares, situados en los “márgenes del estado” (Das y Poole, 2004), como fronteras internacionales (Olivar, Cunha y Rosa, 2015), prisiones, con traficantes de drogas (Padovani, 2017; 2023) y con refugiados, a veces vinculados al tráfico de personas migrantes (Ribeiro, 2021).

En las clases llevamos a cabo lecturas de estudios feministas sobre género, sexualidad, cuerpo e interseccionalidades en el trabajo de campo. Además, cuando fue posible, me desplacé para visitar a las/los investigadores que estaba supervisando en espacios extremadamente diversos donde hacían trabajo de campo, desde un barrio de inmigrantes en Barcelona, hasta una de las triples fronteras amazónicas, Oitão Preto, en el barrio Moura Brasil, considerado como la “cracolândia”, la tierra del crack, de Fortaleza. Y, a veces, discrepanos.

Parte de esas discrepancias estaban relacionadas con el tipo de riesgos a los que mis estudiantes se podían exponer en el trabajo de campo. Esto incluía los lugares por los que transitar y los tipos de relaciones a establecer con los interlocutores/as en el trabajo de campo. Sin imponer mi criterio me he opuesto, sin embargo, al uso de la seducción para obtener contactos o realizar entrevistas y también a mantener relaciones amorosas/sexuales con estas personas. Esta observación puede parecer algo anticuada considerando las líneas de pensamiento antropológico que, hace ya décadas, afirman la necesidad de reconocer la subjetividad erótica de quien realiza etnografías y los aspectos positivos que supuestamente ofrece mantener relaciones íntimas con interlocutores/as en el trabajo de campo (Kulick e Willson, 1995).

En esa línea de pensamiento algunas autoras llaman la atención hacia un tema que también considero relevante como es la importancia de trabajar con la percepción sensorial, muchas veces negada o dotada de un status secundario, en los relatos antropológicos. Desde esta perspectiva, se considera que incorporar la sensualidad posibilita una aprehensión más rica del medio en el que se está realizando la etnografía (Altork, 1995).

Por otro lado, esas lecturas argumentan que el sexo puede ser uno, entre otros factores, que posibilita crear la intimidad necesaria para tener un acceso privilegiado a información (Passamani, 2025), e inclusive, como una forma de protección frente a la violencia sexual en ciertos contextos (Gearing, 1995). Yendo más allá de consideraciones pragmáticas, varias autoras también perciben en las relaciones sexuales en el trabajo de campo un tipo de relación más ética, menos “extractivista”, argumentando que el erotismo y los vínculos pasionales, desemboquen o no en la “consumación” sexual, motivan a los

interlocutores/as a participar de una relación en lugar de ser invadidos por el/la antropólogo/a en su empeño por extraer información (Newton, 1993). Finalmente, para estas autoras, el sexo en el trabajo de campo es considerado como una forma de borrar el límite con el otro, que, sin dejar de percibir la diferencia ayuda a sentir desde lo más íntimo el poder de la semejanza (Altork, 1995). En ese sentido, el sexo en la realización de etnografías llega a ser considerado como una forma de neutralizar prejuicios elitistas y coloniales de la antropología (Gearing, 1995).

Algunas de esas observaciones pueden ser problematizadas, particularmente en cuanto a considerar las relaciones sexuales como intrínsecamente no extractivistas o como una forma para neutralizar los prejuicios coloniales. De hecho, como demuestra la historia colonial, esto puede interpretarse exactamente a la inversa. Sin embargo, lo que me interesa destacar aquí es que varios de estos trabajos dejan claro que las etnografías fueron realizadas con personas con las que las/los investigadoras/es tenían proximidad en términos de clase social, género, sexualidad, nacionalidad, escolaridad, y en contextos en los que podrían ser potencialmente parejas (Altork, 1995, Passamani, 2025).

Mi dificultad con el uso deliberado del sexo en el trabajo de campo no reside, por tanto, en negar la importancia de la dimensión erótica de la etnografía, sino en cómo esas situaciones se insertan en las relaciones de poder que permean la investigación. Las etnografías realizadas en Brasil muchas veces tienen lugar en contextos atravesados por tensiones entrecruzadas que con frecuencia pueden conducir a violencia –a veces extrema–. Me refiero a tensiones propias de los colonialismos internos vinculadas a la expansión de fuerzas legales e ilegales como el ejército en regiones de frontera, el narcotráfico, la explotación ilegal de recursos naturales (maderas, minerales) y de personas. A mi juicio, esa complejidad de tramas de poder puede tornarse aún más complicada al establecer relaciones afectivo/sexuales en campo, de modo particular, aunque no solo, cuando se trata de mujeres investigadoras. En contextos en los que mirar, besar o tener sexo con la persona “equivocada” pueden provocar violencia extrema, incluyendo homicidios, mi preocupación ha sido tratar de reducir la exposición de mis estudiantes a esas situaciones durante el trabajo de campo.

Debo decir, sin embargo, que los casos de jóvenes investigadores/as que han sido blanco de tentativas de violación no coinciden con los de antropólogos/as que reconocen haber mantenido relaciones sexuales con interlocutores/as durante el trabajo de campo. Al contrario, en estos casos, de manera análoga a los registrados en la literatura sobre estos temas (Gearing, 1995), hay alumnas que se casaron y formaron familia con ellos quedándose en los lugares donde realizaron sus etnografías.

Sin embargo, a pesar de esta preocupación y de haber debatido frecuentemente con mis estudiantes sobre cómo el género, las interseccionalidades y el cuerpo operan en el trabajo de campo, y sobre cómo mantenerse seguras/os durante la realización de etnografías, nunca discutimos abiertamente cómo enfrentar una violación.

A lo largo de los años, tuve noticias de tres casos de violación de estudiantes de nuestros programas de postgrado, dos intentos y una violación sexual consumada. Dos de ellos fueron comentados solo entre bastidores por deseo explícito de silenciar esas experiencias.

Una de nuestras alumnas de doctorado que trabajó con un grupo indígena en el Sur de Brasil, después de haber vivido durante algunos meses con su familia adoptiva, el hijo mayor de esa familia se metió en su cama. Al no lograr sacarlo y ante los intentos del chico de violarla, comenzó a gritar. La madre del muchacho acudió, y para sorpresa de la estudiante, la acusó de haber seducido a su hijo y de rechazarlo después, obligándole a empaquetar sus cosas y echándola de la casa de madrugada. Otro de nuestros alumnos, un chico homosexual “que investigaba personas en Sao Paolo que realizan modificaciones corporales o *body art* (división de lengua, cortado de lóbulos, amputación de dedos), acudió a la cita con un interlocutor en un galpón, donde fue violado. En el primer caso la respuesta fue cambiar de grupo indígena, en el segundo la investigación ya estaba acabando y concluyó allí. En ambos, los estudiantes optaron por no denunciar.

El tercer caso, más doloroso para mí, fue de una alumna de doctorado bajo mi supervisión, que sufrió una tentativa de violación durante la realización de su etnografía con migrantes de Haití que salieron de Brasil y estaban residiendo temporalmente en Tijuana, México, esperando a cruzar la frontera a Estados Unidos. Ella también optó por no denunciar para no “estigmatizar” a grupos ya estigmatizados. En sus palabras, no deseaba colaborar con discursos antimigrantes o xenófobos. La diferencia es que tuvo el coraje de escribir sobre ello en su tesis (Pazzini, 2023).

Además del horror de saber que había pasado por esa situación lo más doloroso para mí fue que ella, que formó parte de nuestros grupos de discusión, solo logró contármelo dos años después de que hubiera sucedido. La razón fue que, para ella, dicha tentativa de violación ponía en evidencia que no era una buena investigadora y que debería haber sido más cuidadosa en el campo. No quería hablar para no exponerse, para no ser juzgada como una mala investigadora (ver Pazzini, en este monográfico). Esas ideas resonaron en mi propia experiencia pues yo también asumí que no había sido una buena antropóloga y que no había tomado el cuidado necesario en el campo. De ese modo, me percaté de que la preocupación por la seguridad que permanentemente había tratado de transmitir a mis estudiantes no solo había sido ineficaz, sino que podía operar en sentido contrario, es decir, reforzando la percepción de haber hecho algo equivocado en términos profesionales. En este sentido, nuestras lecturas feministas a lo largo de los años parecían también haber sido inútiles.

Desde esta perspectiva, retomando la primera pregunta formulada en la introducción de este texto, la respuesta es que la insistencia por desvelar las tramas de poder en los contextos estudiados –atravesados por la articulación de categorías de diferenciación– no es suficiente para garantizar nuestra seguridad en el trabajo de campo. Quiero decir que preparar a las/los estudiantes para decodificar las relaciones de poder en etnografía y para aplicar una perspectiva interseccional tanto en términos analíticos como prácticos, si bien contribuyen a enfrentar la idea de la neutralidad de género, resulta ineficaz frente a la posibilidad y la materialización la violencia sexual en el campo.

Las violaciones y el acoso sexual en el trabajo de campo continúan sucediendo, son una realidad, y debemos enfrentarlos directamente, asumiendo que toda la preparación no es suficiente para evitarlos. La pregunta que surge entonces es ¿de qué herramientas disponemos en la disciplina para enfrentar esas violencias? Para responderla vale discutir el tema de las denuncias sobre el que reflexiono en la próxima sección del texto.

### **Violaciones, denuncias y ética antropológica**

En la literatura sobre violencia sexual en el trabajo de campo, varias jóvenes antropólogas europeas narran sus experiencias, las cuales confirman las de mi alumna y también las mías, aunque en mi caso de manera más leve. Me refiero al sentimiento de culpa por no haber logrado prever la situación a tiempo y, por lo tanto, el no ser buenas investigadoras. Además, se quejan de la falta de preparación sobre este tema antes de ir a campo (KloB, 2017).

Por su parte, otros textos se detienen en la dimensión pragmática del problema y se preocupan por el futuro profesional de quien sufrió la violencia (Sharp y Kremer, 2006). En algunos de ellos, la atención se centra sobre la crítica a la posición de las agencias de financiamiento (Schneider, 2020), afirmando que son los sistemas formales y las culturas institucionales de las organizaciones académicas los que posibilitan la violencia de género al ignorarla o negar su existencia (Kocsis, 2024). En todos los casos, consideran cómo prepararse para esta situación y cómo enfrentarla con los menores costos emocionales y prácticos posibles.

Precisamente, en lo que se refiere a cómo enfrentar una violación, creo que un punto importante se refiere a la decisión sobre si denunciar o no, en el ámbito comunitario, académico y/o legal. Los motivos para no denunciar una violación durante el trabajo de campo pueden ser diversos. En uno de los textos más relevantes sobre el tema, Eva Moreno (1995), pseudónimo de una académica sueca, describe la violación que sufrió por parte de un ayudante local haciendo trabajo de campo en la década de 1970 en Etiopia, explicando las razones, de distinto orden, por las que optó por no denunciar legalmente. Entre ellas, señala el considerar que la policía ya había violado a alguna mujer extranjera, o su deseo de no permanecer en el país esperando el resultado incierto de un enjuiciamiento, y también el miedo frente a una eventual venganza por parte de su agresor. Más tarde, la autora descubrió que la práctica legal etíope reconocía la violación como crimen contra las mujeres únicamente cuando las víctimas eran vírgenes. También, que la comunidad en la que trabajaba consideraba su violación como algo esperado según los códigos locales de género. Lo único que sorprendió negativamente a las personas de la comunidad respecto al hecho, según Moreno, fue que la violación se hubiera materializado con la mediación de un arma, un revólver, con potencial de matar.

Tomando la literatura sobre el tema y la diversidad de experiencias de antropólogas que han experimentado violencia sexual en el campo, otro de los argumentos que esgrimen nuestros/as alumnos/as

de postgrado para no denunciar es el de evitar contribuir a estigmatizar a poblaciones altamente estigmatizadas. Esa decisión remite, en parte, a preocupaciones plasmadas en los códigos de ética antropológicos más consultados en Brasil.

El Código de Ética de la Asociación Brasileña de Antropología, creado en 1986/1988, alterado en 2011/2012<sup>7</sup> y actualizado en las gestiones de 2021/2022 y 2023/2024, nos sirve para plantear las tensiones contradictorias que la violencia sexual en el trabajo de campo puede suscitar. En la parte introductoria, este código expresa su compromiso con la defensa de los derechos humanos, económicos, sociales, culturales y ambientales, contra la violación de derechos y contra todas las formas de acoso moral y sexual, calumnia, falta de respeto, prejuicio, violencia y discriminación en cualquier esfera de la actividad profesional en antropología, académica, técnica y en el debate en la esfera pública. El código, por lo tanto, se pronuncia con relación al acoso sexual, pero no lo refiere específicamente a todos los grupos participantes de la investigación.

En los tres títulos que siguen<sup>8</sup> en la parte general, el código establece claramente que los derechos de las personas involucradas están subordinados a los de sujetos y grupos sociales histórica, social y ambientalmente vulnerabilizados, participantes de la investigación<sup>9</sup>. Se determina también, como deberes y responsabilidades de los antropólogos, la necesidad de preservar la intimidad de esos sujetos y grupos sociales de acuerdo con sus patrones culturales, y la garantía de que la colaboración prestada en la investigación no sea utilizada con el fin de perjudicar al grupo investigado.

En una argumentación un poco diferente, el *Statement on Ethics*, de la *American Anthropological Association* (AAA)<sup>10</sup>, se organiza en torno a los principios de responsabilidad profesional. El primer punto se refiere a las obligaciones de los antropólogos. Se trata de no causar daño, estableciendo que los más serios a ser evitados son a la dignidad y al bienestar físico y material de las personas participantes en la investigación, especialmente cuando se realiza con poblaciones vulnerabilizadas. Un aspecto importante es que esos principios consideran el potencial conflicto entre obligaciones éticas. La idea es que las diversas relaciones en el quehacer antropológico pueden crear obligaciones éticas conflictivas, contrapuestas o transversales que reflejan las vulnerabilidades de diferentes individuos, comunidades o poblaciones, así como asimetrías de poder implícitas en una serie de relaciones y entre diferentes marcos éticos. El código explica, sin embargo, que los antropólogos deben sopesar las obligaciones éticas contraídas con los participantes en la investigación, los estudiantes, los colegas profesionales, los empleadores y los financiadores, entre otros, pero, de todas ellas, considera que las obligaciones con los participantes en la investigación son primordiales.

Si tomamos en cuenta que los Códigos de Ética son la expresión de consensos contraídos entre los representantes de las/os practicantes de la disciplina antropológica, no resulta sorprendente que nuestras/os alumnas/os en situaciones conflictivas como las vinculadas a la violencia sexual perpetrada por un integrante de la comunidad participante en el estudio, opten por tratar de superar el trauma evitando hacer daño a las poblaciones con las que trabajan. La pregunta que surge entonces es ¿cómo compatibilizar desde una perspectiva feminista de producción de conocimiento antropológico los derechos de las/os antropólogas/os sujetas a acoso sexual y violación por integrantes de poblaciones “vulnerabilizadas” con la protección de esas poblaciones? Esta pregunta involucra distintas dimensiones epistemológico/políticas.

En la literatura sobre el tema la preocupación por “no dañar” a las poblaciones estudiadas evitando contribuir con ello a silenciar la violencia de género hacia a las investigadoras, está presente en un texto singular. Me detengo en él considerando su importancia para esta reflexión, ya que discute esta articulación y su dimensión epistemológica. Fue escrito colectivamente por antropólogas que problematizan lo que consideran “aproximaciones feministas tradicionales” que tratan de manera uniforme los privilegios de las investigadoras en las comunidades en las que trabajan, sin considerar los desafíos particulares a los que están expuestos sus cuerpos de mujer, no blancos, no heterosexuales y no cisgénero (Berry et al., 2017).

<sup>7</sup> <https://portal.abant.org.br/codigo-de-etica/>, consultado en junio de 2024.

<sup>8</sup> Título I - de los derechos de las personas asociadas; II – de los derechos de las personas, grupos e interlocutores e interlocutoras de la actividad antropológica y III – de los deberes y responsabilidades de las personas asociadas,

<sup>9</sup> Título I, párrafo único.

<sup>10</sup> Ver: <https://americananthro.org/about/policies/statement-on-ethics/> [consultado en mayo de 2025].

Las autoras, que se consideran mujeres negras, marrones, indígenas, mestizas o *queer*, se formaron en universidades de Estados Unidos en una tradición de praxis antropológica decolonial y activista, que realizaron sus etnografías en comunidades marginalizadas y oprimidas del sur global (en El Salvador, Cuba, Palestina, México y Guyana respectivamente), a las que estaban vinculadas por lazos familiares, por relaciones atravesadas por las diásporas y por el compromiso con sus luchas políticas. Si bien las autoras asumen estos lugares como espacios situados de manera diferente en estructuras globales de poder, dialogan con ellos a partir de un mismo marco analítico, el del compromiso con el proyecto de la solidaridad feminista transnacional.

Tomando en cuenta el mismo aspecto –el silencio sobre la integridad física y emocional de las antropólogas en el trabajo de campo– que llamó mi atención en los Códigos de Ética, las autoras observan que también se reproduce en la preparación para la realización de etnografías colaborativas. En ellas se les exige un cuidado meticuloso para proteger los derechos y el bienestar de las personas con las que trabajan, pero permanece ausente la preocupación por el bienestar físico, emocional y psicológico de las investigadoras. Ese silencio que, para ellas, es interpretado como un legado del heteropatriarcado blanco en la disciplina y que deja fuera la crítica a las políticas de investigación, está presente también en la antropología activista. Desde esa perspectiva, las autoras argumentan que existe una censura académica sobre los relatos de violencia de género en nombre de un tipo de *advocacy* que solo puede existir bajo el patronazgo del patriarcado. Para superarlo, proponen la realización de etnografías activistas que dejen de reproducir jerarquías de poder a través de la decolonialización epistemológica que rechaza el supuesto de que el campo está habitado por Otros y la noción –considerada masculinista– de que el tiempo/espacio del Otro debe ser instrumentalmente interpretada. Desde esta perspectiva, argumentan, es necesario distanciarse de la idea del investigador/a como un “sirviente noble” de las poblaciones estudiadas con menos privilegios, cuya contribución se limitaría a iluminar sus luchas. Para ello, es preciso tomar en cuenta las experiencias de violencia sufridas por investigadoras racializadas y atravesadas por el género, afirmando que cuando la posibilidad de la antropología colaborativa se apoya en esos silencios de género, es necesario revisar las alianzas.

En concreto, las autoras sugieren enfrentar las relaciones de poder locales marcadas por el género en la investigación colaborativa mediante lo que llaman una “antropología fugitiva”. Esa antropología propone repensar los contornos de lo político para co-crear espacios de liberación y de transformación que confronten la violencia sexual no en un plano individual sino como parte de la producción colectiva de conocimiento. La idea es imaginar una manera de realizar investigación activista que no reproduzca la violencia contra las mujeres antropólogas, racializadas y sexualizadas. Esa violencia, percibida como una dinámica de poder patriarcal dentro de las colectividades con las que las investigadoras trabajan, opera disciplinando sus cuerpos y debería ser enfrentada, según su propuesta, mediante una antropología crítica, feminista y activista que sitúe a las antropólogas y a las comunidades en las que se trabaja en la misma lucha de liberación.

Reconociendo el interés que suscitan estas formulaciones, vale preguntarse cómo se articula esta propuesta de enfrentar la violencia sexual con las prácticas de producción de conocimiento antropológico.

### Producción de conocimiento feminista y antropológico

La propuesta de una antropología fugitiva, que remite a una cierta reeducación de las comunidades con las que se trabaja, parece intensificar las tensiones entre la producción de conocimiento feminista y antropológico, una problemática que ha sido objeto de discusión durante varias décadas.

La antropóloga británica Marilyn Strathern (1988), en diálogo con las corrientes feministas euro-americanas de la llamada “segunda ola”, evidenció las tensiones entre las prácticas feministas y las prácticas antropológicas de conocimiento, modernistas. Strathern delineó las diferencias entre la investigación feminista –que, según ella, busca explorar todas las formas en que comprender los mundos sociales desde las perspectivas tanto de mujeres como de hombres puede enriquecer el conocimiento antropológico– y la antropología clásica. Según Strathern, el pluralismo interno del feminismo respalda su objetivo central: la promoción de los intereses de las mujeres.

Desde esta perspectiva, las preocupaciones teóricas del feminismo tomaron como punto de partida al sistema o la estructura como datos, centrándose en cómo estas se perpetúan en beneficio de los hombres. En el discurso feminista, la sociedad adquiere un estatus dado por sentado, concebida como el locus

de una ideología masculina que no reconoce el carácter plural y conflictivo del mundo real. Para Strathern, el problema de esta perspectiva radica en que una dimensión experiencial confiere a las categorías conceptuales un estatus ontológico; en otras palabras, la teoría queda reducida a la experiencia.

No obstante, según la autora, los relatos etnográficos de otras sociedades no pueden entenderse simplemente como una elucidación más o menos objetiva de la subordinación o la libertad de las mujeres. De este modo, las feministas que también son antropólogas se ven involucradas en una doble negociación entre las premisas del feminismo y las de la antropología. La convergencia de ciertos supuestos que parecen compartidos por ambas deriva de su ubicación común en la cultura occidental y de las obsesiones metafísicas de esta con la relación entre individuo y sociedad.

La autora observa que la premisa clásica del método comparativo en antropología –según la cual instituciones sociales, roles, etc., pueden efectivamente compararse– se aproxima a la suposición presente en estudios feministas de que es posible analizar, en términos generales, cómo las mujeres en diversas culturas son dominadas por los hombres o por la sociedad. Al universalizar la cuestión de la subordinación de las mujeres, los estudios feministas comparten, según Strathern, con la antropología clásica la idea de que las formas de organización social en todo el mundo son comparables entre sí. Aun reconociendo la polifonía de los estudios feministas, Strathern sostiene que estos acogen a la antropología como una «otra voz». En esta epistemología, el análisis antropológico de las relaciones de género en sociedades no occidentales no puede, en última instancia, explicar la experiencia occidental, aunque sí puede ofrecer nuevas perspectivas para la reflexión feminista. El punto de anclaje compartido sigue siendo el desafío común que plantea el patriarcado.

Por contraste, la antropología modernista busca pluralizar sus relaciones con múltiples culturas y cosmologías. Al abordar la alteridad, crea también sus propias dicotomías internas, como en la definición de un conocimiento nosotros/ellos. Esta antropología puede acoger al feminismo del mismo modo que a los sistemas intelectuales de otros pueblos, pero su tarea consiste en comprender cómo se constituyen los sujetos como diferentes. Esto implica analizar cómo se establece la diferencia y cómo opera.

En su propia negociación entre feminismo y antropología, Strathern retoma una idea central del feminismo académico de que nada en la vida social puede entenderse al margen de las construcciones de género y las relaciones sexuales. Es decir, la sociedad no se construye independientemente del género, y por tanto, no puede fungir como marco explicativo externo a él.

Trabajando con los pueblos de Melanesia, Strathern advirtió que gran parte de la actividad simbólica en esa región emplea imágenes de género. Como sucede con la metafísica occidental, hay un doble riesgo de cometer errores culturales en la interpretación de las relaciones entre hombres y mujeres. El peligro proviene tanto de los valores específicos atribuidos por las imágenes de género occidentales como de las suposiciones sobre la naturaleza de la sociedad y su conversión en objeto de conocimiento. La diferencia entre la socialidad<sup>11</sup> occidental y la melanésica, entre la construcción y el sostenimiento de sus respectivas relaciones sociales, impide extender sin más las percepciones feministas occidentales a contextos no occidentales.

En la década de 2020, nuevas epistemologías feministas comenzaron a cuestionar de diferentes formas la centralidad del patriarcado como categoría analítica principal. Autoras identificadas con corrientes decoloniales –término que, como sabemos, posee múltiples acepciones– y comunidades feministas negras y trans han ampliado los horizontes de esta crítica. En sus planteamientos, “el patriarcado” es problematizado no solo como estructura de dominación, sino como una herramienta metodológica de carácter imperial o, al menos, como una categoría que requiere ser repensada con mayor complejidad que en épocas anteriores.

Un ejemplo de este enfoque se encuentra en la obra de Oyérónké Oyéwùmí (2001), pensadora nigeriana de origen yoruba, quien cuestiona el uso universalizado de la noción de patriarcado en los estudios sobre sociedades africanas. Para Oyéwùmí, esta categoría forma parte de los métodos de feministas africanistas occidentales que imponen sus marcos teóricos en contextos colonizados. Como ella misma señala –retomando algunas formulaciones de Strathern–, “el marco de referencia de una cultura debe identificarse y describirse en sus propios términos antes de hacer afirmaciones sobre el patriarcado y otros males sociales” (2001, p. 54). En el caso de los transfeminismos negros, la opresión ya no se localiza

<sup>11</sup> Del inglés *sociality*

únicamente en el patriarcado, sino en el heteropatriarcado, entendido como un modelo que produce cismatizaciones y desencadena transfobia, racismo y sexismos. Estas formas de violencia afectan directamente la experiencia vital de las personas transfeministas negras (Nascimento, 2022)<sup>12</sup>. Así, estas nuevas epistemologías, en sus distintas formulaciones, parecen reconfigurar el cuadro de tensiones descrito por Strathern en los años ochenta. Me refiero a las tensiones entre epistemologías feministas que, aunque polifónicas, compartían una perspectiva común –la confrontación con el patriarcado– y una antropología que acogía múltiples perspectivas, entre ellas la de los feminismos.

Al retomar la propuesta de una antropología fugitiva, observamos que, en su intento por enfrentar la violencia sexual en el trabajo de campo, sus autoras vuelven sobre algunos de los problemas señalados por Strathern respecto a las prácticas de conocimiento feminista. Estas autoras, al igual que los transfeminismos negros, operan con la categoría de un heteropatriarcado blanco o, como mínimo, racializado. Se trata de una concepción más compleja que la presente en los textos feministas de la “segunda ola”. Sin embargo, reiteran el procedimiento de privilegiar las prácticas feministas de conocimiento por encima de las antropológicas. Asimismo, insisten en interrogar las diferencias que organizan las relaciones sociales en contextos extremadamente diversos desde un mismo marco analítico, lo cual revela un compromiso con el feminismo transnacional. Por añadidura, la antropología fugitiva –inscrita en una perspectiva activista– rechaza concebir a las comunidades estudiadas como “otros”.

Creo que la dificultad que esta propuesta plantea al pensamiento antropológico no radica tanto en que la disciplina continúa estudiando a “los otros” –algo que ha cambiado en la disciplina–, sino en que, al analizar cómo se establece y opera la diferencia, la antropología incorpora la reflexión nativa como parte de los datos a explicar, sin asumirla como marco teórico en sí misma. De este modo, como afirma Strathern, siempre persiste una discontinuidad entre la comprensión nativa y los conceptos analíticos que estructuran la etnografía. Dichos conceptos pueden enriquecerse en diálogo con las preocupaciones feministas, pero no pueden ser absorbidos por ellas.

Las formulaciones de Strathern en su etnografía de Melanesia han recibido diversas críticas, por no considerar aspectos históricos, por su manera de tratar las relaciones de poder, ignorando inclusive el poder colonial, y por no realizar una etnografía feminista, en el sentido de estar dirigida a mejorar la situación de las mujeres. Tomando en cuenta esas críticas considero, sin embargo, como lo hace Lila Abu-Lughod (2016), que la incomodidad en las relaciones entre antropología y feminismo no ha desaparecido. De acuerdo con ella, nunca debemos tachar al feminismo de inauténtico, foráneo o inaplicable fuera de Occidente. Su historia está mucho más entrelazada internacionalmente. Pero debemos reconocer que los proyectos feministas son formaciones históricamente específicas y merecen ser analizados.

### Consideraciones finales

Retomando el tema de la violencia sexual en la realización de etnografías, el análisis de experiencias de antropólogas/os y de la literatura especializada permite delinear un conjunto de transformaciones que incluyen cambios en distintos órdenes. Por un lado, su reconocimiento dentro del ámbito académico exige una mejor preparación para el trabajo de campo, desde el punto de vista pedagógico. Por otro, demanda el reconocimiento de esta problemática por parte de agencias de financiamiento e, inclusive, de los códigos de ética antropológicos. Desde una perspectiva pragmática, un recurso importante, inspirado en prácticas feministas –aunque a veces insuficientemente utilizado en el trabajo de campo– es la articulación y alianza con las mujeres de las comunidades estudiadas, como estrategia para prevenir la violencia sexual. Estas mujeres poseen saberes que les permiten decodificar situaciones de riesgo y ofrecer elementos de protección. Una articulación feminista con ellas puede abrir espacio para una reflexión colectiva sobre género y violencia.

No obstante, estas articulaciones y alianzas no eliminan las diferencias entre la comprensión nativa y los marcos analíticos de la antropología. Esta disolución de fronteras aparece con mayor énfasis en corrientes que privilegian la idea de la investigación colaborativa viéndola como forma de democratización, donde las antiguas distinciones entre legos y expertos se vuelven inciertas (Konrad, 2012). La ruptura de

<sup>12</sup> En este marco, Nascimento (2022) considera el pensamiento transfeminista negro como un campo de conocimiento que tensiona cuestiones que atraviesan los feminismos en general y, al mismo tiempo, desplaza la discusión central de las sexualidades disidentes hacia el tema de las identidades de género que van más allá de las producidas por las cismatizaciones.

estos límites es bienvenida en tanto valora la diversidad de saberes que dialogan en la producción de conocimiento antropológico. Sin embargo, creo que borrar completamente la diferencia entre comprensión nativa y los marcos analíticos compromete la posibilidad misma de ese conocimiento.

## Bibliografía

- Abu-Lughod, L. (2016). Ten questions about anthropology, feminism, Middle East politics, and publics. <https://americanethnologist.org/online-content/interviews/lila-abu-lughod-ten-questions-about-anthropology-feminism-middle-east-politics-and-publics/>
- Altork, K. (1995). Walking the fire line. En D. Kulick y M. Willson (Eds.), *Taboo: Sex, identity and erotic subjectivity in anthropological fieldwork* (pp. 107–139). Routledge. DOI 10.4324/9780203420379\_chapter\_4 [journals.sagepub.com+9ouci.dntb.gov.ua+9ouci.dntb.gov.ua+9](http://journals.sagepub.com+9ouci.dntb.gov.ua+9ouci.dntb.gov.ua+9)
- Bell, D., Caplan, P., & Karim, W. J. (1990). *Gendered fields: Women, men and ethnography*. Londres: Routledge.
- Berry, M.; Chávez, C.; Cordis, S.; Ihmoud, S.; Velázquez, E. (2017). Toward a fugitive anthropology: Gender, race, and violence in the field. *Cultural Anthropology*, 32(4), 537–565. <https://doi.org/10.14506/ca32.4.05>
- Bonetti, A.; Fleischer, S. (orgs.). (2007). *Entre saias justas e jogos de cintura*. Editora EDUNISC.cris.maastrichtuniversity.nl+9periodicos.ufpel.edu.br+9periodicos.ufpel.edu.br+9
- Das, V. (2008). Violence, gender, and subjectivity. *Annual Review of Anthropology*, 37, 283–299. DOI 10.1146/annurev.anthro.36.081406.094430
- Das, V.; Poole, D. (2004). Anthropology in the margins of the state. *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review*, 30(1), 140–144. DOI:10.1525/pol.2007.30.1.140
- Gearing, J. (1995). Fear and loving in the West Indies. En Kulick y Willson (Op.cit.), pp. 186–218).
- Golde, P. (1986). *Women in the field: Anthropological experiences*. University of California Press.
- Hall, M. (1994). Gender and economic interests in tourism prostitution: The nature, development and implications of sex tourism in South-East Asia. En: Theobald W.F. (Ed.), *Global tourism* (pp. 179–201). Heinemann.
- Klob, S. T. (2017). Sexual(ized) harassment and ethnographic fieldwork: A silenced aspect of social research. *Ethnography*, 18(3), 396–414. <https://doi.org/10.1177/1466138116641958>
- Koksis, J. (2024). Research, rigour and rape: Facing the reality of gender-based violence in academic fieldwork. *Gender, Place & Culture*. DOI 10.1080/0966369X.2024.2341262
- Konrad, M. (Ed.). (2012). *Collaborators collaborating: Counterparts in anthropological knowledge and international research relations*. Berghahn Books.
- Kulick, D.; Willson, M. (Eds.). (1995). *Taboo: Sex, identity and erotic subjectivity in anthropological fieldwork*. Routledge.
- Maning, J. (2018). Becoming a decolonial feminist ethnographer: Addressing the complexities of positionality and representation. *Management Learning*, 49(3), 311–325. doi:10.1177/1350507617745275
- Markowitz, F.; Aschkenazi, M. (1999). *Sex, sexuality, and the anthropologist*. University of Illinois Press.
- Nascimento, S. de S. (2022). Epistemologias transfeministas negras: Perspectivas e desafios para mulheridades múltiplas. *Estudos Históricos*, 35(77), 548–573. <https://doi.org/10.1590/S2178-149420220311>
- Newton, E. (1993). My best informant's dress: The erotic equation in fieldwork. *Cultural Anthropology*, 8(1), 3–23. <http://www.jstor.org/stable/656419>
- Olivar, J. M.; Da Cunha, F. M.; Rosa, P. C. (2015). Presenças e mobilidades transfronteiriças entre Brasil, Peru e Colômbia: O caso da “migração peruana na Amazônia brasileira”. *Revista Tomo*, 26 <https://doi.org/10.21669/tomo.v0i0.4405>
- Oyèwúní, O. (2021). *A invenção das mulheres: Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Bazar do Tempo.
- Padovani, N. C. (2017). Tráfico de mulheres nas portarias das prisões ou dispositivos de segurança e gênero nos processos de produção das “classes perigosas”. *Cadernos Pagu*, (51). <https://doi.org/10.1590/18094449201700510003>
- Padovani, N. C. (2023). *Sobre casos e casamentos: Afetos e amores através de penitenciárias femininas em São Paulo e Barcelona*. EdUFSCar.
- Passamani, G. R. (2025). O corpo e o sexo do antropólogo: Reflexões sobre desejo, prazer e limites éticos na pesquisa etnográfica. *Horizontes Antropológicos*, 31(72), e720401. <https://doi.org/10.1590/1806-9983e7>
- Pasini, E. (2000). Corpos em evidência, pontos em ruas, mundos em pontos: A prostituição na região da Rua Augusta em São Paulo [Dissertação de mestrado, IFCH, Unicamp].
- Pazzini, D. (2023). *Conexiones haitianas en Tijuana: Movilidad, interseccionalidad y fronteras en América Latina* [Tesis de doctorado, IFCH, Unicamp].
- Piscitelli, A. (2007). Shifting boundaries: Sex and money in the North-East of Brazil. *Sexualities*, 10(4), 489–500. <https://doi.org/10.1177/136346070707080>

- Piscitelli, A. (2012). On 'gringos' and 'natives': Gender and sexuality in the context of international sex tourism in Fortaleza, Brazil.
- Piscitelli, A. (2016). Erotics, love and violence: European women's travels in the northeast of Brazil. *Gender, Place & Culture*, 23(2), 274–287. DOI:10.1080/0966369X.2014.991697
- Piscitelli, A. (en prensa). *Expansões e tensões: Comentários sobre o campo dos estudos de gênero no Brasil*. In A. P. V. Martins, C. Gomes, J. S. C. Oliveira, & M. Tamanini (Orgs.), *Que diferença faz? Teorias feministas e estudos sobre mulheres e gênero na América Latina*. Universidade Federal do Paraná.
- Ribeiro, J. C. (2021). *Fazer-se refugiada: Fronteiras, crises e (co)produção de diferenças na gestão do refúgio* [Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas].
- Sharp, G.; Kremer, E. (2006). The safety dance: Confronting harassment, intimidation, and violence in the field. *Sociological Methodology*, 36(1), 317–327. DOI:10.1111/j.1467-9531.2006.00183.x
- Schneider, L. T. (2020). Sexual violence during research: How the unpredictability of fieldwork and the right to risk collide with academic bureaucracy and expectations. *Critique of Anthropology*, 40(2), 173–193. DOI:10.1177/0308275X20917272
- Strathern, M. (1988). *The gender of the gift*. New York: Routledge.

