



AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana

ISSN: 1695-9752

informacion@aibr.org

Asociación de Antropólogos Iberoamericanos  
en Red

Organismo Internacional

Gregorio Gil, Carmen

Traspasando las fronteras dentro-fuera: Reflexiones desde una etnografía feminista.

AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana, vol. 9, núm. 3, septiembre-diciembre, 2014, pp. 297-  
321

Asociación de Antropólogos Iberoamericanos en Red  
Madrid, Organismo Internacional

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62333037005>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en [redalyc.org](http://redalyc.org)

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



AIBR  
**Revista de Antropología  
Iberoamericana**  
www.aibr.org  
**Volumen 9**  
**Número 3**  
Septiembre - Diciembre 2014  
Pp. 297 - 322

Madrid: Antropólogos  
Iberoamericanos en Red.  
ISSN: 1695-9752  
E-ISSN: 1578-9705

**Traspasando las fronteras dentro-fuera:  
Reflexiones desde una etnografía feminista.**

**Carmen Gregorio Gil**  
Universidad de Granada

**Recepción:** 23.07.2013  
**Aceptación:** 05.12.2014

**DOI:** DOI: 10.11156/aibr.090305

**RESUMEN:**

La autora nos comparte algunos de los interrogantes provocados por el tipo particular de relaciones prolongadas en el tiempo que ha conllevado su práctica de investigación desde su «iniciación» en el trabajo de campo antropológico en la década de los 90. Siguiendo a Jone Miren Hernández intenta «habitar» en su etnografía para entenderla «[...] como experiencia de la antropóloga relacionada con actitudes culturales presentes en la sociedad y no como expresión “del conocimiento” abstracto, impersonal, descontextualizado» (Hernández, 2012: 1), tratando de restituir de esta forma el valor del conocimiento desde su propio cuerpo, en tanto sujeto de acción que experimenta, siente y se emociona.

**PALABRAS CLAVE:**

Etnografía, feminismo, reflexividad, migraciones, República Dominicana.

**CROSSING BORDERS IN-OUT:  
REFLECTIONS FROM A FEMINIST ETHNOGRAPHY.****ABSTRACT:**

The author shares some questions opened by the particular long-term relationships developed with research subjects since her “initiation” in ethnographic fieldwork in 1990s. Following the work of Jone Miren Hernández, she attempts to “inhabit” her ethnography, understood as “[...] the experience of the anthropologist connected to cultural attitudes living in her society, rather than as the expression of abstract, impersonal and decontextualized knowledge” (Hernández, 2012: 1). Thus, she enhances the link between knowledge and the anthropologist’s own body, as a subject who experiences, feels and gets moved through the research practice.

**KEY WORDS:**

Ethnography, feminism, reflexivity, migrations, Dominican Republic.

**AGRADECIMIENTOS:**

Me gustaría agradecer los comentarios que he recibido a diferentes versiones de este texto a las investigadoras participantes en el seminario organizado en el marco del proyecto I+D+I FEM2009-10982 *Etnografiando prácticas de resistencia. Escenarios eventos y narrativas en la construcción de la ciudadanía*, así como a mis maestras Teresa del Valle y Virginia Maquieira y a mis doctorandas Ana Alcázar, Herminia González y Paloma Paredes.

Cuando los alumnos y alumnas que participan en mis clases de metodología tratan de formular sus problemáticas de investigación, sea para sus trabajos de fin de máster o de tesis de doctorado es habitual que aparezcan sus dudas acerca de si es «científico» elegir temáticas cercanas a su realidad y con las que sienten un compromiso político e implicación social y emocional. Ante sus preguntas yo les respondo con otra: ¿es acaso posible que no sea así? Y les explico que entre las investigadoras feministas, está muy extendido el desencanto hacia las abstracciones y las ilusiones positivistas, así como los dualismos sujeto/objeto, pensamiento/sentimiento, sujeto conocedor/objeto de conocimiento, personal/político.

En este sentido, como nos recuerda Lila Abu-Lughod (1990), en su artículo *Can there be a feminist ethnography?*, siempre somos parte de lo que estudiamos y, de un modo u otro, al definir las relaciones con lo que estudiamos tomamos postura. La antropología feminista, como he planteado en otro lugar (Gregorio Gil, 2006) se viene preguntando desde hace décadas por las implicaciones del antropólogo/a como conocedor *generizado*, trazando un camino dialógico e intersubjetivo entre sujeto –conocedor– y objeto –de conocimiento–, entre el yo y el otro desde posiciones políticas situadas. Desde esta perspectiva lo emocional y lo personal no pueden ser separados de lo conceptual; como indica Okely (1975), no solo lo personal es político, también «*lo personal es teórico*». Otras autoras como Teresa del Valle (1993) llaman la atención acerca de cómo la elección de sujetos implicados en la propia experiencia etnográfica constituye una forma de encarar «*con creatividad el dilema dentro-fuera*». El problema es que estas aportaciones, no solo no han sido suficientemente reconocidas<sup>1</sup>, provocando en el caso de algunas antropólogas su marginación de la disciplina, de la Academia y del propio currículum<sup>2</sup>, sino que han sido ignoradas e incluso calificadas de «*perniciosas para el bienestar epistémico de la disciplina*» (Llobera, 1993: 69).

En nuestro contexto académico, en donde es difícil sustraerse a las políticas de conocimiento y reconocimiento, no es infrecuente que los trabajos que se presenten desde enfoques feministas sean tachados de no-científicos o pseudocientíficos, esgrimiendo, precisamente, la no neutralidad de la investigadora, la excesiva implicación emocional, moral o política que le lleva a convertir sus etnografías en una especie de autobiografías personales. Por ejemplo, si la investigadora se autodefine como lesbiana y aborda cuestiones relacionadas con la construcción de la identidad lésbica, o si su relación con los «otros» ha sido tan cercana que

1. Véase Visweswaran (1997), Abu-Lughod (1990), Stolcke (1996).

2. Véase en Bell (1993a) lo que supuso para algunas antropólogas la opción de escritura experiencial.

franquea la supuesta línea divisoria entre una relación distante-neutral y una relación personal-afectiva, incluso sexual<sup>3</sup>.

Curiosamente, la cercanía con frecuencia es aplaudida cuando quien investiga mantiene, por ejemplo, una misma pertenencia étnica con su objeto de estudio. Ser «gitano», «mapuche» o «quiché», se argumentará desde algunas posiciones epistemológicas, nos cualificaría como antropólogos en mayor medida para acceder al mundo del «otro». Sin embargo, si somos antropólogas nuestra investigación será puesta en entredicho, porque se dirá que solo mostrará una realidad parcial: «el mundo de las mujeres». Lo que parece claro es que es insostenible mantener que para conocer el mundo del «otro» es necesario pertenecer a él; además del esencialismo, naturalización y la reificación que entraña esta idea, este tipo de empatía parece eludir las diferentes posiciones de poder presentes en la interacción social en el trabajo de campo, la llamada «confrontación etnográfica» (Gregorio Gil, 2006: 26)<sup>4</sup>, obviando la disposición al extrañamiento necesaria en nuestra empresa antropológica.

En este texto, desde una perspectiva etnográfica feminista<sup>5</sup>, compartiré algunos de los dilemas e interrogantes que he ido enfrentado provocados por el tipo particular de relaciones prolongadas en el tiempo que ha conllevado mi práctica de investigación con la que me inicié como antropóloga. Siguiendo a Jone Miren Hernández, trataré de «habitar» en mi etnografía para entenderla desde mi experiencia con los «otros», «[...] y no como expresión “del conocimiento” abstracto, impersonal, descontextualizado» (Hernández, 2012: 1), tratando de restituir de esta forma el valor del conocimiento desde mi propio cuerpo, en tanto sujeto de acción que experimenta, siente y se emociona.

---

3. Como es bien sabido, la evitación de todo tipo de contacto sexual es uno de los tabúes más extendido en la práctica de trabajo de campo. Traigamos de nuevo la recomendación que daba Evans-Pritchard a sus estudiantes, a quienes antes de irse a realizar trabajo de campo se dice que les indicaba que «*tomasen quinina y que no se acercasen a las mujeres*» (Gregorio, 2006: 329). Algunas antropólogas como Gloria Wekker en su etnografía *The Politics of Passion; Women's Sexual Culture in the Afro-Surinamese Diaspora*, que obtuvo el premio Ruth Benedict otorgado por la *American Anthropological Association*, han contribuido con la ruptura de este tabú, al no ocultar sus relaciones sexuales durante la realización del trabajo de campo.

4. Véase en Shapiro (1981) los cuestionamientos a la propuesta acerca de que las mujeres son las que deben estudiar a otras mujeres en el trabajo de campo.

5. Desde los años 80 diferentes autoras han trazado una genealogía feminista a partir del análisis de las propuestas de escritura etnográfica de las antropólogas, véase Stacey (1988), Abu-Lughod (1990), Bell (1993b) y Visweswaran (1997).

## 1. Conjurando el dogma de la «mancha subjetiva» en el trabajo de campo

Comencé mi investigación etnográfica en el marco de la realización de mi tesis doctoral<sup>6</sup> en el año 1991, preguntándome sobre cómo las diferenciaciones de género afectaban a las migraciones internacionales, y en particular, sobre cómo el género estaba estructurando la emigración que se estaban produciendo entonces desde comunidades rurales del suroeste de República Dominicana a la Comunidad de Madrid (España). Desde los posicionamientos epistemológicos en los que me situaba, imbuida por el paradigma dominante de la neutralidad del conocimiento científico y en la búsqueda de un conocimiento profundo lo más cercano a la «verdad», responder a esta pregunta me llevó a buscar las claves sobre la «cultura dominicana», y en particular, sobre las relaciones de género en el contexto de origen. Viajar y convivir de forma continuada a la manera *malinoswkiana* en la «realidad de origen» de las mujeres dominicanas, me llevaría a entender las construcciones o sistemas de género<sup>7</sup> en el contexto inmigratorio y en ese sentido, aportar un conocimiento más «auténtico» sobre esta migración. Desde la noción de cultura que yo manejaba entonces, no dudé en ningún momento que esto era lo que tenía que hacer como buena antropóloga, me parecía que tenía mucho sentido desplazarme al contexto de origen para conocer en mayor profundidad la construcción de las relaciones de género. Lo entendía además como parte de ese «rito de paso» por el que teníamos que pasar quienes deseábamos convertirnos en antropólogas, como los antropólogos cuyas etnografías realizadas en sociedades lejanas y *exotizadas* había leído durante mis estudios de Antropología Social<sup>8</sup>. El suroeste de República Dominicana, de

6. Defendida en mayo de 1996 en la Universidad Autónoma de Madrid con el título *Sistemas de género y migración internacional: la emigración dominicana a la Comunidad de Madrid*.

7. Posteriormente he criticado el concepto de *sistema de género* que ha permeado en los trabajos sobre género y migraciones en el contexto español y que he denominado «sistemas duales de género» por la *reificación* que entraña partir del hecho de la existencia de dos sistemas de género coherentes e integrados, el de la «sociedad de origen» y el de la «sociedad de destino» (Gregorio Gil, 2011: 55).

8. Uso a propósito el masculino; excepto los trabajos de Margaret Mead que conocía de mis estudios de Licenciatura en Psicología Social, todas las etnografías que había leído en los cursos de metodología del programa de doctorado que estaba cursando habían sido escritas por varones, por los considerados «padres de la Antropología». A comienzos de la década de los 90 era llamativa la ausencia de etnografías traducidas al castellano escritas por antropólogas; sin duda la traducción de la etnografía de Nancy Scheper-Hughes con el título *La muerte sin llanto* por la editorial Ariel en 1997 marcará un hito en enseñanza de la Antropología Social en las universidades españolas. En el curso de Antropología del Género incluido en el programa de doctorado impartido por la profesora Virginia Maquieira conoci los trabajos de antropólogas «nativas» como el de Teresa del Valle sobre la mujer

donde provenían las mujeres que se reunían en el barrio de Aravaca de Madrid, una zona rural muy diferente a los paraísos turísticos más conocidos creados en la isla, se configuraba por tanto como una oportunidad para vivir ese «choque cultural», en el que se detenían mis maestros cuando nos explicaban la distintividad del trabajo de campo antropológico, frente a otras metodologías posibles, y que en tono de humor nos mostraban con trabajos como *El antropólogo inocente*, de Nigel Barley.

Más tarde descubriría que lo que da sentido a una práctica antropológica descolonizadora y feminista es nuestra disposición al extrañamiento y no el viaje y el «otro» en sí mismo. Pero incluso en mi proceso de realización de este trabajo de campo «bipolar»<sup>9</sup>, la supuesta polaridad que habría de vivir como antropóloga entre lo «cercano y lejano», lo «propio y ajeno» el «aquí y allí», «Aravaca y República Dominicana» era desbordada por las propias prácticas sociales de los y las sujetos, así como por mis propias prácticas. En lo que se refiere a la polaridad entre país de origen/país de destino, como describo en mi tesis doctoral, me serví de la categoría analítica «comunidad transnacional» para superar el nacionalismo metodológico en el que estaba atrapada.

Mi perspectiva cambió por completo después de conocer a los familiares de las mujeres inmigrantes, sus redes de parentesco y vecindad, así como el marco espacial, económico, cultural y lingüístico de cada una de las comunidades donde residí. Ahora poseía la información necesaria para descubrir la existencia de una nueva comunidad –una comunidad transnacional que se extendía entre ambos polos del flujo migratorio– y para percibir a cada mujer migrante dentro del sistema económico, social, cultural y simbólico [más amplio] del que formaba parte (Gregorio Gil, 1996: 61-62).

Pero fue la supuesta distancia como etnógrafo, que supuestamente habría de mantener entre lo «propio» y lo «ajeno», lo «cercano» y lo «lejano», en definitiva entre «objetividad» y «subjetividad», la que se vio continuamente comprometida. Fue un período intenso de trabajo de campo que se prolongó desde el año 1991 hasta el 1995, tiempo en el que no faltaba los jueves y los domingos a la cita en Aravaca y a otros lugares donde se reunía la población del suroeste de R. Dominicana, donde me desplacé en dos ocasiones –en el año 1993 y en el 1995 por un período de unos

---

vasca (Del Valle, 1985) y el de Lourdes Méndez sobre las mujeres campesinas en Galicia (Méndez, 1988).

9. Denominación que tomé de mi director de tesis doctoral, el profesor Carlos Giménez Romero para referirme al trabajo de campo realizado en el «contexto de origen» y en el «contexto de llegada» de la población inmigrante.

6 meses-, viviendo en los hogares de algunas de las mujeres que habían emigrado a Madrid y que había conocido en Aravaca. Durante 1996 y 1997, después de leer mi tesis doctoral, continué yendo a Aravaca, pero ahora como directora de un programa de intervención social, la Oficina Comunitaria Intercultural (OCI) implementado por el Ayuntamiento de Madrid, que comenzó a desarrollarse como respuesta a la escalada de violencia que culminó con el asesinato de la inmigrante dominicana Lucrecia Pérez, el 13 de noviembre de 1992<sup>10</sup>.

Mis relaciones con algunas de las personas con quienes conviví durante los 5 años que me ocupó el trabajo de campo de mi tesis, como trataré de mostrar, fueron muy cercanas, estableciéndose vínculos emocionales. Sin embargo, en la escritura de mi tesis, presidida entonces por la «doctrina de la inmaculada percepción» del género etnográfico que Van Maanen ha denominado «cuentos realistas» (1988: 73), omití cualquier dimensión «subjetiva» y «emocional» de mi proceso de trabajo de campo.

Releyendo mi tesis doctoral, me detengo en observar la única foto que incluí en la que yo aparezco. De todas las fotos que tengo de mi trabajo de campo elegí aquella que me otorgaba mayor «autoridad científica» mostrando que «estaba allí»<sup>11</sup>, la etnógrafo camuflada, que observa, escucha y toma nota en un cuaderno en una reunión de grupo en el que participa en contacto directo con el «otro», pero con la «suficiente» distancia emocional de las personas con las que está compartiendo su vida. La traigo aquí de nuevo.

Tuvieron que pasar unos años para que, provista de las críticas epistemológicas feministas, conjurase el dogma que me obligaba a borrar toda «mancha subjetiva» en el trabajo de campo (Bell, 1993. En Gregorio, 2006) y realizase un primer intento, aún muy tímido, de escritura desde mi experiencia en el texto *Mujer, blanca, española, rica. Trabajo de campo en inmigración y relaciones de género* (Gregorio, 2002), no sin algunas críticas del editor del libro<sup>12</sup>. Y algunos años más para traer al contexto académico otro tipo de fotografías bien distintas, como las que incluyo aquí en las que me muestro con Altagracia, con Santica o con Juan. Relaciones en las que me detendré en los siguientes apartados.

---

10. Un buen acopio de documentación periodística sobre este crimen puede consultarse en Calvo Buezas (1993).

11. Idea que popularizó Geertz: *«la puesta en escena literaria del contacto con el “otro” como fruto de unas estrategias muy difundidas en la disciplina mediante las que se establecía la “autoridad etnográfica” sobre el conocimiento producido»* (Ferrández, 2011: 24)..

12. Desde aquí quiero agradecer a Paco Checa que, a pesar de no compartir del todo mi aportación, aceptase su publicación en el libro que estaba coordinando.



**IMAGEN 1.** Participando en una reunión comunitaria.

Fotografía realizada durante el trabajo de campo en el suroeste de R. Dominicana, 1993.

## **2. Comprometiendo nuestra cotidianidad: las «deudas» que contraemos**

Precisamente la tarea antropológica es la experiencia antiexótica por excelencia, en la medida en que no supone una visión fugaz y estética de los «otros», sino una convivencia que compromete nuestra cotidianidad y nos involucra en redes personales, políticas, simbólicas, afectivas y culturales que ya nunca más nos podrán ser ajenas (Bar-tolomé, 2003: 207).

Rompí mi vínculo con Aravaca cuando finalizó el proyecto OCI a finales de 1997<sup>13</sup> y me desplacé meses después por motivos profesionales a la ciudad en la que vivo actualmente, Granada, aunque seguí manteniendo el contacto con algunas y algunos de mis «informantes» mediante llamadas telefónicas y encuentros en Madrid, fuera de Aravaca, y en otros lugares donde residían. Sin duda, en la escritura de mi tesis doctoral yo había convertido a las personas con las que había compartido mi cotidia-

---

13. En diciembre de 1997 el Ayuntamiento de Madrid rescindió el contrato para el desarrollo de este proyecto, motivado por un giro en sus líneas políticas, dirigido ahora hacia la inclusión de una figura nueva entre los profesionales de la intervención social: «el mediador intercultural».

nidad antropológica en «informantes», desde ese ejercicio de *objetualización* al que me debía como «buena científica». Sin embargo, el tipo de relaciones en las que me había situado en mi práctica etnográfica comprometían mi existencia, pues por ellas no solo circulaba información susceptible de ser interpretada antropológicamente, también circulaban lealtades, inquietudes políticas y sociales compartidas, deberes, favores, afectos, deseos, deudas... Traeré algunos de los hechos vividos con una de estas personas, a quien llamaré con su nombre, Altagracia, al objeto de compartir algunos de mis interrogantes y reflexiones epistemológicas.



**IMAGEN 2.** Con Altagracia en el sofá de mi casa, la fotografía nos la realizó su compañero. Granada, abril de 2008.

Conocí a Altagracia en mis primeros acercamientos al campo, a la plaza de Aravaca, en el mes de mayo de 1993; era una de las mujeres que frecuentaba esta plaza en sus días libres y participaba en uno de los grupos de educación de adultas que había organizado la Asociación de Mujeres Dominicanas en España (AMDE)<sup>14</sup> en aquellos años. Fui compartiendo con Altagracia paseos, conversaciones, fiestas, comidas que se organizaban por diferentes asociaciones y cuando decidí viajar a R. Dominicana en agosto de 1993 fue una de las mujeres que me invitó a visitar su hogar y en donde permanecí más tiempo. Años más tarde, el 1 de enero de 1995,

14. Asociación en la que me apoyé en la realización de mi trabajo de campo.



**IMAGEN 3.** Con Santica. Vicente Noble. La fotografía nos la realizó el bisnieto de Altagracia, Chachi, con mi cámara digital, agosto de 2010.



**IMAGEN 4.** Con Juan en el aeropuerto de Barajas (Madrid) cuando acompañamos a Altagracia para coger un vuelo a Santo Domingo. Nuestra «madre» nos pidió que posásemos para hacernos la fotografía. Junio de 2006.

viajamos juntas a Vicente Noble. En 1996 se fue a vivir a Lanzarote y mantuvimos el contacto por teléfono y también a partir de sus familiares con quienes me encontraba cuando viajaba a Madrid. En el año 2003 viajé a Lanzarote a pasar unos días con ella y con sus familiares, que se habían trasladado a esta isla. Altagracia se había convertido en una amiga más a la que yo visitaba. En todo este tiempo, cuando surge la ocasión de que Altagracia explique quién soy, le gusta referirse a mí como su hija y su hermana, «*Carmen, esta mujer es mi hija, mi hermana*», dice, casi siempre haciendo referencia a esa noche que pasé con ella en un hospital en Madrid cuando le operaron de la matriz, «*¡hasta limpiándome los vómitos!*», suele añadir, cuando hace referencia a este hecho. A sus hijos Altagracia les dice: «*Carmen, mi hija mayor<sup>15</sup>, tu hermana*». Yo tengo trato con sus familiares, pero ella también lo tiene con mis padres, con quienes se comunica por teléfono muy esporádicamente y ha visitado en alguna ocasión cuando ha viajado a Madrid a visitar a su hijo Juan. Igualmente, Altagracia se fue convirtiendo para mí en una amiga y una madre a quien así nombro indistintamente como hacen sus hijos, pero también *la Humilde* como la conocían en Vicente Noble y *Altagracia*, como se dio a conocer la primera vez que nos presentamos en Aravaca. Siempre que nos comunicamos, o tenemos ocasión de estar juntas, me expresa sus buenos deseos y bendiciones como a una hija más, y ambas nos manifestamos nuestro afecto cuando hablamos por teléfono, así como nuestras recriminaciones cariñosamente, por no llamarnos con más frecuencia. En la primavera del 2008 Altagracia viajó a Cádiz a visitar a la familia de su compañero, me llamó por teléfono y les invitó a visitarme a mi casa en Granada desde la reciprocidad que sentía en nuestra relación; en esta ocasión yo haría de «anfitriona» y compartiríamos mi cotidianidad, algo que no se había dado hasta entonces<sup>16</sup>. Fue durante estos días, a partir de una petición que me hizo Altagracia mientras estábamos charlando sentadas en el sofá, cuando me cuestioné como antropóloga sobre mis compromisos –¿deudas?– con las personas que había conocido en mi trabajo de campo. Altagracia me comentó que su hija Mari quería leer el libro que yo había escrito. Recuerdo nítidamente ese momento, me sentí muy avergonzada. ¿Cómo no había sido capaz de compartir mi libro con ellas? Me inundó el rubor que me produce hablar de mis trabajos a quienes no forman parte de la comunidad científica, pero también el temor por lo que podrían pensar una vez lo leyesen ¿Respondería a sus expec-

15. Soy apenas unos meses mayor que su hijo mayor.

16. Altagracia conocía diferentes casas en las que había vivido en Madrid, incluso la casa de mis padres, pero siempre habían sido momentos breves, habitualmente en torno a una comida o café.

tativas? ¿Se molestarían? ¿Se sentirían reconocidas? Pero sobre todo me incomodó darme cuenta en ese instante de que después de todo este tiempo no había compartido el libro, producto de mi trabajo de campo, con las personas más cercanas que habían participado en la investigación, ni tan siquiera se lo había obsequiado sin más<sup>17</sup>. Me pregunté: ¿Cómo entendía entonces mi cercanía con Altagracia? Parecía haber creado dos Altagracias, sin conexión en mi relación con ellas, la informante a la que traducía en mi libro bajo un nombre ficticio por un lado, y la persona con la que había establecido en todo este tiempo una relación de amistad, por otro. Además, desde las reflexiones acerca de la reproducción de las relaciones de poder colonial en nuestras empresas antropológicas compartidas desde el proyecto de investigación *Etnografiando prácticas de resistencia* –que he mencionado en los agradecimientos–, me preguntaba si el no haber propiciado la posibilidad de dar a conocer mi trabajo no constituía un robo de un patrimonio intangible, cual la mejor empresa colonial.

En realidad mi libro, reelaboración de la tesis doctoral, era un texto escrito para los y las estudiosas de la inmigración, yo no lo había escrito para compartirlo con las personas que me habían acompañado en este camino, ¿cómo hacerlo si ni tan siquiera aparecían sus nombres, bajo la prescripción del anonimato que había guiado mi práctica etnográfica? Nada era reconocible: ni las localidades, ni las personas, incluso el propio título del libro era tan abstracto –*Migración femenina. Su impacto en las relaciones de género*–, que difícilmente se podría asociar con un contexto etnográfico particular. El título respondía a los criterios comerciales de una colección emergente especializada en «Mujeres». Por mi parte, en ese momento, después de obtener el título de doctora, solo pensaba en que el trabajo que había realizado durante cinco años de mi vida saliese a la luz para el público interesado en el estudio de los movimientos migratorios. Me preocupaba especialmente dar a conocer la crítica feminista realizada desde la antropología social y que esta pudiese permear en las teorías sobre migraciones. Eso sí, el libro incluía una dedicatoria en la primera página «A todas las mujeres que me han acompañado en este viaje», que me costó la recriminación de uno de los informantes varones con quien me reencontré 12 años después en Madrid, Geleo<sup>18</sup>, y que leída

17. Le envié el libro y, tres años después, cuando viajé a Lanzarote de nuevo para pasar unos días con Altagracia y su familia, le pregunté acerca de lo que le había parecido el libro. Mari me contestó que bien, hizo un gesto valorando mi trabajo, pero a pesar de que le insistí en saber su opinión, no me dijo nada más.

18. Quiero agradecerle su dedicación y su inestimable ayuda en mis estancias en Vicente Noble en los años 1993 y 1995, sin la que estoy segura que no hubiese podido conocer muchas de las realidades a las que me acerqué; además fue un compañero excepcional con

ahora, a pesar de la buena intención con la que fue escrita, no puedo dejar de sentirla, desde el vacuo formalismo académico con el que deseamos reconocer a quienes nos han prestado o quizás hemos robado sus voces para nuestra empresa académica. Sin duda, no es lo mismo escribir para la comunidad científica que hacerlo para las personas con las que te has relacionado durante el trabajo de campo, y mi libro era obvio que no estaba escrito para ellas por más que se lo dedicase. Aun así, busqué el libro de la estantería y se lo mostré a Altagracia, explicándole que era un texto escrito para los estudiosos, y seleccioné para leerle en voz alta los testimonios que había incluido de las entrevistas que le había realizado a ella. Me alivió ver cómo asentía con su cuerpo y exclamaba «*Eso mismo, verdad, así es! ¡Ahí queda dicho!*» Mientras buscaba otro testimonio para leerle, me preguntó: «*y dime Carmen ¿cuándo vas a escribir la historia de mi vida?*». «*¿Tu querías?*» – le dije– «*Claro!... Y bueno... Si túquieres...!*» –Me respondió.

Comenzamos a recordar lo que vivimos juntas en Vicente Noble, ella hablaba de lo que había pasado en todo este tiempo; en nuestra conversación fueron apareciendo nombres y más nombres de mujeres, amigas y parientes que yo también conocía. El recuerdo de Santica, de «*esa vieja que ha bregado*» con los hijos y nietos de Altagracia desde que emigró a España, nos conmovió a ambas. Expresé mi deseo de volver a ver a Santica antes de que la vejez o la enfermedad nos la arrebatase. Honestamente no sé si hablaba Carmen, la antropóloga o la amiga, co-madre, «hija» de las personas con las sentía me unía un lazo emocional. Lo que sí sé es que este hecho y los interrogantes que desencadenó provocaron que comenzase a resquebrajarse esa supuesta discontinuidad casi esquizofrénica, entre la antropóloga que ve a las personas como «informantes» de su «cultura», de su «otredad», y la antropóloga que siente y se compromete en sus relaciones con las personas.

### **3. Volver al campo 15 años después:** los porqué y para qué

La conversación con Altagracia me resuena desde entonces: «*la historia de su vida...*» ¿Y por qué no la de su vida y la de las otras mujeres con las que yo me había relacionado en mi trabajo de campo? El desasosiego provocado por esa idea de tener algo pendiente por hacer me hizo plantearme volver al campo para compartir mis inquietudes. Desde mi nueva posición epistemológica me imaginaba dialogando con ellas acerca de mis preocupaciones éticas y políticas como antropóloga y lo veía factible dado los vínculos que había seguido manteniendo. Pero me asaltaban

también muchas dudas. Como feminista, las biografías de estas mujeres me parecía que podrían ser una forma de restituir sus vidas de resistencia, desde sus posiciones subalternas de género, raza, extranjería y cultura y con ello denunciar un orden económico y político desigualitario, pero ¿querían estas mujeres hablar de sus vidas? ¿Qué les podría mover a hacerlo? ¿Cómo me recibirían después de todo este tiempo? ¿Qué nuevas deudas contraería? Pensaba que, plantease de una forma o de otra mi acercamiento etnográfico, no dejaría de ser, al menos para algunas personas, la «blanca occidental, privilegiada<sup>19</sup>», y en ese caso, ¿estaría dispuesta a responder a sus demandas? A mis inquietudes teórico-políticas, se unía un sentimiento de deuda, al tomar conciencia desde mi ejercicio retrospectivo de que no había realizado una devolución de mis «datos», de mis análisis. Ahora, desde otros presupuestos epistemológicos, me planteaba escribir por, para y con las mujeres.

En el mes de julio de 2010 viajé a R. Dominicana<sup>20</sup>, aunque no fue junto a Altagracia, como veníamos planeando desde nuestro encuentro en Granada dos años antes. Dispondría de poco tiempo para realizar trabajo de campo en Vicente Noble, a lo sumo dos semanas. Pero quizás suficiente, para lo que en esta ocasión me movía a viajar, el deseo de experimentar sobre el terreno algunas inquietudes, aún no conformadas como objetos de investigación y no necesariamente en relación con lo que parecía interesar a las instituciones e investigadores e investigadoras: los cambios en la comunidad y el impacto de las remesas<sup>21</sup>. Quería saber

19. Para entender la construcción de estas categorías en la realización de mi trabajo de campo, véase Gregorio (2006) y Gregorio y Alcázar (2014).

20. Organicé mi viaje con el apoyo financiero del Proyecto FEM 2009-10982. *Etnografiando prácticas de resistencia. Escenarios eventos y narrativas en la construcción de la ciudadanía* y del Programa Erasmus Mundus de Estudios de las Mujeres y del Género (Gemma) que me posibilitaron realizar una estancia de docencia e investigación vinculada al Programa de Género del Instituto Tecnológico de Santo Domingo (INTEC).

21. República Dominicana, y en particular la población de Vicente Noble, parecían haber despertado un gran interés en el campo de los estudios de desarrollo por parte de académicos y de agencias internacionales, convirtiéndose en una especie de observatorio para estudiar el impacto de la emigración. Véase como ejemplo el trabajo de Paiwonsky (2008), el de García y Paiwonsky (2006) o el informe de investigación financiado por la Fundación Carolina que lleva por título *Efectos de la migración internacional en las comunidades de origen del Suroeste de la República Dominicana* realizado en el año 2007 por un equipo interdisciplinar de académicos que justifican la elección de esta localidad por la perspectiva temporal que permite el análisis de este proceso migratorio: «[...]el colectivo dominicano no es ya uno de los que tienen más importancia numérica en España. Pero al ser uno de los primeros en asentarse, hay posibilidad de analizar, con suficiente perspectiva temporal las repercusiones del dicho proceso en la comunidad de origen. Esto es particularmente interesante en el caso de la localidad de Vicente Noble que tuvo una participación destacada en el origen de esta emigración» (Ramírez de Haro, 2007: 2).

qué habría sido de la vida de las mujeres y de las familias que yo había conocido, y en mí pesaba especialmente la idea de volver a este lugar que constituyó un hito en mi iniciación antropológica, junto al deseo de experimentar el encuentro con el «otro», con mi «familia», desde mi nueva posición epistemológica.

Traigo aquí algunas de mis anotaciones escritas en Santo Domingo, días antes de viajar a Vicente Noble:

Metodológicamente me planteo si tiene sentido viajar al Suroeste, a Vicente Noble, quienes estaban ya no estarán y quizás no pueda establecer ningún vínculo genealógico con mis conocidas al estar todas en España, quienes tenían un año en mi primer viaje ya viajaron a España, incluso han tenido hijos allá. Es cierto que tampoco llevo un plan de trabajo como llevaba entonces (convivir y hablar sobre la emigración para explicar el nuevo orden social desde las construcciones de género) ¿Qué me propongo hacer entonces en Vicente Noble? ¿Observar qué ha pasado en todo este tiempo en este lugar? Sentir el cambio, recorrer los lugares: parques, calles, colmados, casas que en otro tiempo me acogieron cuando me iniciaba como antropóloga, cuando cumplía con ese rito que llevaba aparejado escuchar, ver, preguntar y callar (no opinar, ni juzgar). Lo que me interesa es ¿cómo perciben el cambio, incluida yo misma las personas que viven en Vicente Noble? ¿Es mi contexto etnográfico Vicente Noble? O ¿será que lo que me acerca a Vicente Noble es fundamentalmente emocional? Desde que Altagracia me dio la noticia de que Santica, «quien ha criado a sus hijos» como le gusta decir, cuando se refiere a ella, tenía una grave enfermedad y no le quedarían muchos años de vida hemos tratado de buscar la forma de poder viajar juntas a Vicente Noble. Yo sentía que quería ver a Santica antes de que muriese<sup>22</sup>, le tengo un afecto muy especial, pues fue quien se ocupó de mi alimentación y cuidado cuando yo viví en la casa de Altagracia en Vicente Noble en 1993 y en 1995 y con quien pasé momentos entrañables sentada junta a ella en su cocina mientras colaba café y fumaba su *pachuché*. En parte necesitaba verla y que me viera, que viera a «su hija». Era la «hija» la que viajaba ahora a Vicente Noble, no la investigadora (Diario de campo, 26 de julio de 2010).

Antes de emprender este viaje había pasado por Madrid para encontrarme con Juan, el hijo de Altagracia, y con Toña, mi comadre y madre de una de las hijas de Juan. Nos citamos en un lugar que él propuso, un parque cercano a la vivienda de la madre de dos de sus hijos, y me dio una gran sorpresa al convocar a todos sus hijos que vivían en Madrid

---

22. Santica murió pocos meses después.

y que yo había ido conociendo a lo largo de todos estos años. Cuando viajé a Vicente Noble en 1993 conocí a tres de los hijos de Juan, uno de una mujer con la que nunca tuvo una relación de convivencia y otros dos de la esposa con la que estaba en ese momento y que le ayudó a venir a España; en 1995 nació su cuarta hija, mi ahijada<sup>23</sup>, de su relación con Toña, mi comadre, con quien compartí no pocas conversaciones y risas en Aravaca. Años más tarde, cuando yo ya vivía en Granada, tuvo su quinto y sexto hijo con otra mujer, que yo no conocí, y una séptima hija que conocí en mi viaje a Lanzarote en 2003, porque se encontraba allí pasando una temporada con su abuela. En este encuentro me habló de su octavo hijo de unos 3 años que vivía con sus abuelos en Santo Domingo y al que quería que le llevarse algunas medicinas. Toña, a quien no había visto desde que me fui a vivir a Granada, también se unió a la cita, trayendo con ella una fotografía del bautizo de mi ahijada. Sentía que mi viaje a República Dominicana se convertía en un acto que afirmaba vínculos de amistad y de parentesco. Dos días después de este encuentro quedé de nuevo con Juan en la estación de metro de Moncloa para que me diese los medicamentos que me había pedido que le llevarse a su hijo. Viajaría a Vicente Noble como hace años, pero ahora en mi relación con Juan me sentía diferente como antropóloga.

Mi forma de relacionarme ha cambiado, es como si hubiese pasado a acortar la distancia, entendiendo por ello el permitirme ser yo, actuar como actuó con quienes considero forman parte de mí, quienes he elegido que formen parte de mí [...] Así me sentí con Juan, días antes de viajar a R. Dominicana, hablándole de mi problema médico y de la posible falta de condiciones higiénicas que tendría en Vicente Noble mientras me acompañaba de farmacia en farmacia buscando las medicinas que me acababa de prescribir mi ginecóloga, buscando una guía de viajes para mí o el champú para llevarme en mi equipaje, en definitiva, declarándole mis necesidades, mis preguntas y miedos... Pienso en esa invención de un personaje, llamado antropóloga, que se no muestra siempre dispuesta a escuchar y a dar apoyo al otro y mucho menos a contar su vida y mostrar vulnerabilidad y que no hace con ello sino ocultar al otro quiénes somos realmente (Diario de campo, julio 2010).

---

23. Sus padres me pidieron formar parte del ritual mediante el que se establecen las relaciones de madrinazgo y compadrazgo: la celebración denominada «echar agua» o bautizo. De esta forma la hija de Toña y Juan pasó a ser mi ahijada y yo la comadre de sus padres. Este tipo de relación, como cualquier otra relación de parentesco, prescribe contraer una serie de deberes y obligaciones, aunque por mi propia experiencia, así como por la que observé y me compartieron otras personas, opera a un nivel fundamentalmente simbólico.

Cuando llegué a Vicente Noble me esperaba «mi familia», Altagracia y Juan ya habían llamado desde España anunciando que les visitaría. Unos días antes de viajar desde Santo Domingo a Vicente Noble, yo también llamé por teléfono para decir que si no había problema pasaría con ellos unos días. Me cogió el teléfono una nieta de Altagracia, Siomara; la última vez que la vi tenía 7 años, me conoció enseguida, «*¿pero me conoces?*» –le pregunté– «*;Claro Carmen!*». Me pasó a Marrero –el esposo de Altagracia– que me hablaba, entre emocionado y confundido, con mi visita: «*tanto tiempo...*» –decía– «*yo pensé que ya no la vería más*». «*Pero claro Carmen aquí tiene usted su casa*» –me repetía ante cualquier comentario que yo le hacía en relación a mi próxima visita–, «*usted es una hija más*».

Aunque mi intención era quedarme en casa de Altagracia, antes de viajar a Vicente Noble me conecté a Internet para buscar algún hotel, por si acaso no pudiese quedarme, no sabía qué me iba a encontrar y Juan me había comentado en alguna ocasión que habían abierto varios hoteles, algo impensable en mis primeros viajes. Escribí Vicente Noble en el buscador de Google y encontré diferentes páginas, una de ellas era una página informativa: *Vicente Noble. Gentes Nobles y Trabajadores* que se presentaba como «*equipo de trabajadores cuyo objetivo es informar a la comunidad de Vicente Noble estés donde estés*»; encontré blogs, fotografías, grabaciones y chats. Pensé que el espacio virtual podría convertirse en un excelente (no)lugar desde el que observar cómo se construye la identidad dominicana y la vicentenoblera en particular en el contexto transnacional. Encontré dos vídeos que me llamaron especialmente la atención. Uno se titulaba *Vicente Noble sacando a los haitianos* con un comentario al pie que explicaba «*los vicente nobleros se cansan de los haitianos y los sacan a palos*», y otro en el que habían grabado a un hombre anciano sentado en una silla en camisa interior con una botella de ron y borracho; el vídeo se llamaba *Riffle* y parecía estar hecho para provocar la risa fácil ridiculizando al hombre en cuestión. Recordé con dolor situaciones que había vivido en mis otros viajes y tomé conciencia de que volvería a vivirlas en este nuevo viaje, así como de mis temores acerca de cómo enfrentaría hechos como el racismo hacia los haitianos, la violencia hacia los más pobres, el machismo, el consumismo y la ostentación de los que se han enriquecido con las remesas, la ignorancia y falta de concienciación de la gente de Vicente Noble, abandonada a la suerte de las políticas neoliberales que encuentran en la emigración internacional su modelo de desarrollo y en donde todavía existe una idealización de lo blanco y de la «*Madre Patria*», fruto de una historia de colonización racista y sexista aún muy presente. El relativismo ético con el que pen-

saba había actuado durante mi trabajo de campo, observando, callando y tomando nota, se tornaba ahora en contestación y diálogo, en la búsqueda como plantea Scheper-Hughes de «[...] *esos pequeños espacios de convergencia, reconocimiento y empatía que compartimos*» (1995: 418) y no el exotismo o la «otredad».

La empresa de transportes que se anunciaba en las guías de viaje Caribe Tours, que disponía de cómodos autobuses con aire acondicionado, no viajaba hasta Vicente Noble, me dejaba en Barahona (la capital de la provincia del mismo nombre) a unos 60 kilómetros y una vez llegase aquí, tendría que buscar otro medio de transporte. Yo recordaba que había otra forma de llegar hasta Vicente Noble, por lo que traté de buscar esta información. Sin embargo no fue del todo fácil encontrarla, fue una persona oriunda de la región, que me presentó la camarera de una cafetería al preguntarle al respecto, quien me facilitó la información que buscaba. Ya había preguntado en la recepción del hotel en el que me alojaba pero no sabían decirme con exactitud, y también a un taxista que, ante mi pregunta, lo que hizo fue tentarme con la idea de irme con él en su taxi hasta Vicente Noble por un precio que acordásemos, para no ir, me dijo, «*en esos transportes llenos de haitianos que hieden mal*». Obviamente quería ir precisamente en esos transportes que utiliza el pueblo dominicano a pesar de ser «blanca», y así se lo hice saber expresándole mi indignación al respecto de su comentario.

Al llegar al lugar, donde a lo largo de varias calles se estacionaban decenas de autobuses que salían hacia la Región Suroeste, comencé a experimentar una mezcla de emoción e inquietud. El bullir de la gente, el andar pausado de las mujeres cargadas con sus bultos, el paisaje multicolor de cientos de productos expuestos a la venta (ropa, comida, gafas de sol, móviles y enseres de todo tipo), las camionetas destartaladas con sus conductores anunciándose a gritos su ruta: «*¡Neiba! ¡Barahona! ¡Azua!*», las vendedoras y vendedores recorriendo las calles y entrando dentro de los autobuses mostrando su mercancía y utilizando todas sus artes de persuasión: «*el que ha sido querido tiene que seguir llevando para que sea querido*» –le dice un vendedor a una mujer. «*¿Tú no tienes novio para llevarle un dulce?*» –le dice a otra chica joven. Otro vendedor de cargadores de móvil y gafas de sol me mira y lanza una retahíla de palabras en jerga madrileña: «*tía, tía, joder...*», evocando en mí ese sentimiento de estar en un lugar en el que no puedes desprenderte del legado histórico de ser *blanca, española, rica*. Aunque yo dejaba a la «turista» en el Hotel de Santo Domingo, desde el momento en que me subí en el autobús para convertirme en antropóloga, era obvio que, para la mirada de los vendedores, yo seguía siendo una turista más.

Este viaje en autobús desde Santo Domingo a Vicente Noble me devolvió muchos recuerdos de mis viajes por el país, como si en todo este tiempo no hubiese cambiado nada, el autobús llenándose de gente en cada parada, tratando de apretarnos para que entrasen todas las personas que pudiesen pagar, el *merengue* y la *bachata* a todo volumen, mezclado con las conversaciones entre los viajeros, pasando del hablar pausado a la risas estridentes y la pelea, la gente tirando los desperdicios de la comida por la ventanilla. En el asiento para dos personas en el que empecé el viaje sentada sola con mi maleta colocada en el asiento de al lado<sup>24</sup>, en algunos tramos del viaje llegamos a sentarnos cuatro personas con nuestros bultos en nuestro regazo. Este autobús tampoco me dejaba en Vicente Noble, sino en un cruce, que yo recordaba perfectamente, y aunque sabía que el autobús me dejaría aquí, tengo que confesar que verme allí en medio de la carretera, con mi maleta y con la única opción de coger un *motoconcho*<sup>25</sup> me dejó unos segundos paralizada pensando «*¡Madre! ¿Qué hago aquí?*» Sin embargo me sobrepuje y tratando a apartar una cierta familiaridad con el contexto me dirigí a tres hombres que estaban sentados en el suelo al lado de sus motores y les pregunté como si hiciese ese recorrido todos los días: «*¿Quién me lleva a Vicente Noble?*» El hombre más mayor le indicó al más joven, haciéndole un gesto, que me llevase. Este se levantó pausadamente, acopló la maleta delante, encima del manillar, y yo me senté en la parte de atrás. El motor tenía dificultades para arrancar, se paraba una y otra vez hasta que finalmente iniciamos la marcha hacia mi destino.

Después de recorrer unos 10 kilómetros por una carretera llena de baches llegamos al núcleo urbano de Vicente Noble. Nada más entrar al pueblo me llamaron la atención las nuevas edificaciones de viviendas de varias plantas<sup>26</sup> y el anagrama de la Agencia Española de Cooperación Internacional (AECID) en un panel informativo, «*la cooperación española había llegado a Vicente Noble!*» —pensé. ¿Estábamos ante una nueva forma de colonización? Según nos íbamos acercando a la casa de Altagracia reconocí a Santica que estaba sentada en una silla en la parte delantera de la vivienda, me bajé de la moto y me dirigí a ella, Santica subió sus ojos vidriosos mientras movía la cabeza lentamente para mirarme, nos cogimos las manos y estuvimos varios minutos así, en silencio,

24. Lo que costó una discusión con el conductor que quería cobrarme por ello el valor de dos pasajes —de nuevo era una turista!— a la que pensaban sacarle unos pesos más que al resto de los viajeros.

25. Moto de pequeña cilindrada utilizada como taxi en las zonas rurales para desplazarse entre distancias cortas y medias.

26. Las casas con las que yo estaba familiarizada en esta región eran todas de una sola planta.

mirándonos y apretándonos las manos, yo estaba muy emocionada y no pude contener las lágrimas, Santica también se emocionó aunque su mirada tenía un aire perdido consecuencia de los ictus cerebrales que había padecido en los últimos meses. Me miró fijamente como si fuese una aparición divina y me dijo: «*no tengo medicinas*». Sus nietos y bisnietos empezaron a rodearnos, Chicho le preguntó «*¿Pero la conoce mae?*», a lo que ella respondió pausadamente «*;Y claro, Carmen la española!*» La emoción que me produjo volver a ver a Santica, hacia quien sentía un enorme agradecimiento por los cuidados que me había prodigado en mis diferentes estancias en el hogar de Altavista, no anuló mi toma de conciencia acerca del valor que yo tenía para ella, pues yo era la «española» que le podría aliviar su dolor comprándole las medicinas que ella necesitaba, lo que me resituaba en el contexto *decolonial*<sup>27</sup> en el que tenía lugar mi trabajo de campo, interrogándome una vez más sobre cómo hacer desde nuestra práctica antropológica para no reproducir relaciones de poder.

En los días que permanecí en la casa de Altavista en Vicente Noble conocí a los más pequeños que habían nacido en los últimos años y que vivían en la casa, al nieto de Altavista que llamaban Chachi, que venía a sumarse a sus otros veintiséis y a uno de sus bisnietos, hijo de Siomara, Diego, que se sumaba a sus otros cinco bisnietos que yo conocía. Ante mi sorpresa lo que me encontré fue un escenario bastante familiar, la casa de Altavista apenas había cambiado; sin embargo, sentí dolorosamente el paso del tiempo en quienes me recibían, los surcos de sus arrugas y la piel quemada por el trabajo y el sol. Yo también me experimenté distinta, me vi en mi primer viaje muy jovencita y despertando una atracción y curiosidad extrema; sin embargo ahora me sentía como una más de la familia. El hecho de que Santica debido a su enfermedad no ocupase un lugar central en preparación y distribución del alimento, me colocaba en un lugar menos privilegiado, lo que vivía con gran alivio: ni Minga ni Siomara, madre e hija<sup>28</sup>, quienes ocupaban ahora su lugar, no se prodigaban en atenciones hacia mí a la hora de preparar y repartir la comida, en parte porque no tenían la autoridad para tomar ese tipo de decisiones. Tampoco parecían esperar que yo contribuyese a los gastos diarios de la

27. Utilizo el término *decolonial* como forma de denunciar el proceso colonial moderno como algo inconcluso, tal como vienen planteando diferentes autores y autoras desde América Latina (Lugones 2007 y Quijano 1997)..

28. Minga era parte de la familia, desde muy joven la acogieron en el hogar con sus hijos, hijos de diferentes hombres y desde entonces se ha venido encargando de las tareas domésticas, entre otras, ayudar a Santica en la cocina; en mi último viaje Minga y su hija Siomara (nieta de Altavista) son las que se encargaban de cocinar, y esta última, de atender a Santica, desde darle de comer a asearla y dormir junto a ella.

preparación de la comida. Quien no dejó de tener atenciones para conmigo fue el esposo de Altgracia, como en anteriores ocasiones; aunque no estaba mucho en el hogar, cuando lo hacía trataba de agasajarme dando instrucciones a Minga y a sus nietos, a quienes se dirigía como si estuviesen a su servicio, para que me hiciesen comidas especiales. Y también, en cuanto tenía ocasión, me contaba sus dificultades para pagar los medicamentos de Santica. Yo trataba de corresponder aportando dinero para pagar las medicinas de Santica; como en mi experiencia anterior podía aligerar las cargas económicas derivadas de la alimentación y de la salud del grupo doméstico, lo que trataba de mostrar como una forma de reciprocidad, pero además en esta ocasión quería hacerlo, incluso aunque no me lo pidiesen. En una economía de subsistencia, donde las remesas no siempre llegaban a los más necesitados, en la que las relaciones de reciprocidad son muy importantes para la reproducción de los hogares y en las que se invocaba a los dioses, como hacía Santica, para que apareciese algo que comer, las peticiones de dinero de forma más directa o indirecta hacia mí, hacia «la española», eran constantes. En este contexto, por tanto, era muy consciente de la imagen de «española rica» que podría reforzar con mi gestión del dinero, lo que hacía que me debatiese continuamente sobre para qué, en qué momento, qué cantidad y a quién debería aportar dinero. Siempre fueron pequeñas cantidades en el marco de relaciones de reciprocidad con las personas que compartía mi cotidianidad (pagar el *motoconcho* en el que viajaríamos juntas al mercado, la comida a quien me acompañaba cuando nos desplazábamos a hacer entrevistas o a visitar algún campo, hacer una compra de productos básicos o de algunos medicamentos), evitando dar dinero a quien no conocía y se dirigía a mí para pedirme dinero.

Mi tiempo en Vicente Noble transcurrió de forma diferente a las anteriores ocasiones, ya que apenas me moví de la casa de Altgracia, permanecí junto a la enferma Santica que sentada en su silla se lamentaba de que ya nadie la visitaba, porque, como ella decía, había dejado de gobernar en su cocina y ya no colaba café<sup>29</sup>. Santica protestaba a cada rato porque por prescripción médica no podía tomar café, ni fumar tabaco, su *pachuché* –«el marido que le daba gusto» como a ella le gustaba decir– así que cuando nadie la veía se iba a la cocina a ver si encontraba café y algún cigarro que Minga hubiese dejado en alguno rincón escondido entre las piedras o tablas de la vivienda. Al lado de Santica conocí lo que significaba estar enferma en un lugar como Vicente Noble, en donde la

29. La cocina era un punto de encuentro y de intercambio de bienes que en este contexto son fundamentales para la sobrevivencia diaria. Santica colaba café cada mañana y siempre tenía una taza que ofrecer a quien se acercaba y a cambio algo que echar en el puchero.

alimentación, los pañales y las medicinas, ante la inexistencia de cobertura sanitaria, suponen un presupuesto difícil de costear sin la ayuda de las remesas, en donde el lugar para asearse no dispone de la infraestructura necesaria para alguien que ha perdido parte de su movilidad, donde los lamentos y los gritos de dolor llenan las noches y nos quitaban el sueño, y en donde los más pequeños ocupan un lugar protagonista en el cuidado de sus mayores.

Los pequeños de la casa, Diego y Chachi, pasaban largos ratos con Santica y fueron también junto con otro vecino de su edad mis acompañantes en algunos paseos que realicé por el pueblo. Durante estos paseos saludé a las mujeres que había conocido años atrás y que estaban en esos días de vacaciones en Vicente Noble; me reconocieron, mostrándose cercanas y amables; estaba muy sorprendida por ello, la verdad, pues pensé que me habrían olvidado, incluso el hijo de Iris<sup>30</sup>, que apenas tenía 8 años en mi último viaje, me reconoció cuando estaba paseando por el parque y me llamó abrazándome muy afectuosamente. Abrazo que le costó el enfado de su novia que se sintió celosa. No pude dejar de sorprenderme por ello, en este viaje no estaba viviendo de forma tan tenaz como en mis otros viajes las miradas desnudando mi cuerpo y los piropos de los hombres. Pensaba que podría ser por mi edad o por el hecho que después de años de emigración a España una «blanca» ya no llamaba tanto la atención, pero el hecho de que esta muchachita se mostrase celosa me hizo pensar que el que percibiese que no despertase tanto interés en los hombres podría deberse a mi nueva forma de estar en el campo. En esta ocasión casi siempre había salido a pasear acompañada de los niños pequeños de mi «familia» y no había frecuentado los bares acompañada por esposos de mujeres inmigrantes y mujeres inmigrantes como en mis viajes anteriores y ahora debía aparentar ser una mujer de «casa» y no de la «calle» como entonces<sup>31</sup>.

---

30. Conocí a Iris en Aravaca y coincidí con ella en Vicente Noble en mi primer viaje en el año 1993, pasaba días en su casa con ella, su esposo y sus tres hijos muchos días. Su hija mayor Soranyi que tenía 15 años estaba en Madrid y la conocí a mi vuelta. Seguimos manteniendo contacto hasta el año 1997 poco después de que Soranyi muriese en un trágico accidente en un aeropuerto francés.

31. Como relato en mi trabajo *Mujer, española, blanca, rica...* mi presencia en la «calle» durante la realización de mi trabajo de campo en Vicente Noble, cuyas salidas y entradas de la casa eran vigiladas constantemente por los hombres y las mujeres, me situaba como una mujer accesible sexualmente, (Gregorio Gil, 2002) en un contexto en el que es común escuchar «el hombre es de la calle y la mujer de la casa» (Gregorio, 1996: 174) para marcar la división de género en los usos del espacio.



**IMAGEN 5.** Con los tres acompañantes de mis paseos por Vicente Noble. La fotografía nos la hizo otro nieto de Altavista. Agosto de 2010

Lo que experimenté en este viaje me dispuso para reencontrarme a mi vuelta a España con algunas de las mujeres que había entrevistado años atrás y con las que había compartido afectos, conversaciones, intereses, comidas, parentescos, también llantos, risas, cervezas y bailes, viaje antropológico, ya sí lo sé, interminable, en el que continúo.

## Referencias bibliográficas

- Abu-Lughod, L. (1990). Can there Be a Feminist Ethnography? *Women & Performance: a Journal of Feminist theory*, 5(1): 7-27
- Bartolomé, M.A. (2003). En defensa de la etnografía. El papel contemporáneo de la investigación intercultural. *Revista de Antropología Social*, 12: 199-222.
- Bell, D. (1993a). Introduction 1: The context. En *Gendered fields. Women, Men & Etnography*. D. Bell; P. Caplan; Pat y K. Wazir Jahan, Eds. London: Routledge.
- Bell, D. (1993b). Yes Virginia, there is a feminist ethnography. En *Gendered fields. Women, Men & Etnography*. D. Bell; P. Caplan; Pat y K. Wazir Jahan, Eds. London: Routledge.
- Calvo Buezas, T. (1993). *El crimen racista de Aravaca. Crónica de una muerte anunciada*. Madrid: Editorial Popular.

- Del Valle, T. et al. (1985). *La mujer vasca: imagen y realidad*. Barcelona: Anthropos.
- Del Valle, T. (1993). Introduction. En *Gendered Anthropology*. T. del Valle, Ed. London: Routledge
- Ferrández, F. (2011). *Etnografías contemporáneas. Anclajes, métodos y claves para el futuro*. Barcelona: Anthropos.
- García, M. y Paiwowsky, D. (2006). *Género, remesas y desarrollo. El caso de la emigración femenina de Vicente Noble, República Dominicana*. Santo Domingo: Instraw. En <http://www.hegoa.ehu.es/dossierra/migracion/INSTRAWGeneroRemesasYDesarrollo.pdf>. Consultado el 10 de diciembre de 2010.
- Gregorio Gil, C. (1996). Sistemas de género y migración internacional. La emigración dominicana en la Comunidad de Madrid. Tesis doctoral, Departamento de Antropología Social, Universidad Autónoma de Madrid.
- Gregorio Gil, C. (1998). *Migración femenina: Su impacto en las relaciones de género*. Madrid: Narcea.
- Gregorio Gil, C. (2002) Mujer, española, blanca, rica... Trabajo de campo en inmigración y relaciones de género. En *Las migraciones a debate, de las teorías a las prácticas sociales*. F. Checa, Ed. Barcelona: Icària.
- Gregorio Gil, C. (2006). Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: representación y relaciones de poder. *AIBR*, 1(1): 22-39.
- Gregorio Gil, C. (2011). Análisis de las migraciones transnacionales desde una perspectiva etnográfica y feminista. *Nueva Antropología*, XXIV(74): 39-72.
- Gregorio Gil, C. y Alcázar Campos, A. (2014). Trabajo de campo en contextos racializados y sexualizados: cuando la decolonialidad se inscribe en nuestros cuerpos. *Gazeta de Antropología*, 30(3).
- Hernández García, J.M. (2012) La autoetnografía como habitáculo. Espacios para vivir y compartir. Texto inédito presentado para el proyecto FEM2009-10982, diciembre 2012.
- Lugones, M. (2007). Heterosexualism and the Colonial / Modern Gender System. *Hypatia*, 22(1): 186-209.
- Llobera, J.R. (1993) Reconstructing Anthropology: The task for the nineties. En *Después de Malinowski*. J. Bestard i Camps, Coord. Tenerife: Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español y Asociación Canaria de Antropología.
- Méndez, L. (1988). “*Cousas de Mulleres*”. *Campesinas, poder y vida cotidiana (Lugo 1940-1980)*. Barcelona: Anthropos.
- Okely, J. (1975). The Self and Scientism. *Journal of the Anthropology Society of Oxford*, 6(3): 171-88.
- Paiwowsky, D. (2008). Impactos de las migraciones en la organización social de los cuidados en los países de origen: el caso de República Dominicana. Ponencia presentada en el curso *Mujeres que migran, mujeres que cuidan: la nueva división sexual del trabajo*. UN-INSTRAW y ACSUR Las Segovias. En <http://www.un-instraw.org/view-document-details/779-impactos-de-las-migraciones-en-la-organizacion-social-de-los-cuidados-en->

- [los-paises-de-origen.html](#). Consultado el 10 de diciembre de 2010.
- Quijano, A. (1997). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. *Anuario Mariateguiano*, IX(9): 113-121.
- Ramírez de Haro. (2007) (Dir.). Efectos de la migración internacional en las comunidades de origen del Suroeste de la República Dominicana. Informe final proyecto de investigación. En <http://www.fundacioncarolina.es/es-ES/publicaciones/avancesinvestigacion/Documents/migracionRepublicaDominicana.pdf>. Consultado el 10 de diciembre de 2010.
- Shapiro, J. (1981). Anthropology and the study of gender. En *A Feminist Perspective in the Academy*. E. Langland y W. Gove, Eds. Chicago: University of Chicago.
- Scheper-Hughes, N. (1995). The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology, *Current Anthropology*, 36(3): 409-440.
- Scheper-Hughes, N. (1997). La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil. Barcelona: Ariel.
- Stacey, J. (1988). Can There be a Feminist Ethnography? *Women Studies*, 11(1): 21-27.
- Stolcke, V. (1996) Antropología del género. El cómo y el porqué de las mujeres. En *Ensayos de Antropología cultural*. J. Prat y A. Martínez, Eds. Barcelona: Ariel.
- Van Maanen, J. (1988). Tales of the Field. On Writing Ethnography. Chicago: The University of Chicago Press.
- Visweswaran, K. (1997). Histories of Feminist Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 26: 591-621.
- Wekker, G. (2006). *The politics of Passion: Women's Sexual culture in the Afro-Surinamese diaspora*. New York: Columbia University Press.

