

Artículo de investigación

Invadiendo y pervirtiendo etnografías para *maricomprendernos*: apuntes para repensar las prácticas etnográficas desde el horizonte de lo *queer/cuir/marica*

Invading and Perverting Ethnographies to *Maricomprendernos*: Notes for Rethinking Ethnographic Practices from a Queer/*Cuir/Marica* Horizon

Anderson Fabián Santos-Meza* 

Para citar este artículo: Santos-Meza, A. F. (2025). Invadiendo y pervirtiendo etnografías para *maricomprendernos*: apuntes para repensar las prácticas etnográficas desde el horizonte de lo *queer/cuir/marica*. *Jangwa Pana*, 24(3), e6015. doi: <https://doi.org/10.21676/16574923.6015>

Recibido: 16/07/2024 | **Aprobado:** 28/04/2025 | **Disponible en línea:** 01/09/2025

RESUMEN

Esta investigación es un esfuerzo por repensar las prácticas etnográficas desde la perspectiva de la disidencia sexo-genérica a través de contaminaciones conceptuales y perversiones metodológicas. Luego de una introducción general, se proponen dos partes que permiten situar el quehacer etnográfico frente al horizonte de lo *queer/cuir/marica*: en primer lugar, se articula una breve reconstrucción del argumento de la etnografía *queer*; en segundo lugar, se aborda la transición de dicha etnografía hacia la *cuir/marica*, situada en el contexto latinoamericano. En conjunto, la reflexión propone las etnografías latinoamericanas *cuir/maricas* como estrategias para *maricomprendernos*.

Palabras clave: etnografía *queer*; etnografía *cuir/marica*; disidencia sexo-genérica; etnografías críticas; epistemología de la etnografía; *maricomprensión*; teorías *queer*; estudios *queer*; Latinoamérica.

ABSTRACT

This research is an effort to rethink ethnographic practices from the perspective of sex-gender dissidence, through conceptual contaminations and methodological perversions. Following a general introduction, the paper is divided into two parts that situate ethnographic work within the *queer/cuir/marica* horizon. First, it offers a brief reconstruction of the argument for queer ethnography. Second, it explores the transition from queer ethnography to *cuir/marica* ethnography, situated in the Latin American context. Taken together, this reflection proposes Latin American *cuir/maricas* ethnographies as strategies for *maricomprendernos*.

Keywords: queer ethnography; queer theories; sex-gender dissidence; critical ethnographies; epistemology of ethnography; queer studies; Latin America.

INTRODUCCIÓN

«Interrumpir la lógica identitaria de los géneros literarios, las disciplinas académicas, los trabajos y profesiones produce cruces narrativos, interfaces identitarias, ficciones somáticas, imaginarios híbridos que descolocan los horizontes de lectura sostenidos bajo la promesa de un objeto delimitado y definido» (flores, 2013, p. 22)

Los tiempos actuales están llenos de desafíos etnográficos que deben ser asumidos con urgencia, pues es notable una suerte de «decadencia disciplinaria» (Gordon, 2006, p. 36). Ya no se trata simplemente de abordar aspectos inclusivos e innovadores, sino de una exigencia fundamental para avanzar en la comprensión de las complejidades del presente. Uno de los muchos embrollos está relacionado con lo siguiente: si en otro tiempo, según el decir de Gustavo Gutiérrez (1990), los días llevaban la marca del inmenso acontecimiento de la «irrupción de los pobres», hoy debemos afirmar que la actualidad lleva el signo de la irrupción de las disidencias sexo-genéricas, de las «multitudes *queer*» (Preciado, 2003a), quienes siguen siendo consideradas «merecidamente pobres» (Althaus-Reid, 2005, p. 49).

Nos encontramos, pues, frente a la pregunta por las vidas *sexiliadas* (Guzmán, 1997). Esto es importante frente a los modos de existir, relacionarse y resistir que suelen ubicarse en los márgenes de las sociedades. Precisamente, en esta reflexión busco señalar la necesidad de invadir y pervertir las narrativas etnográficas con el propósito de atender la multiplicidad de lo *queer/cuir/marica* en Latinoamérica, que reclama epistemologías y otras metodologías (González et al., 2023).

El tema en cuestión no es nuevo, pues desde la década de 1930 se comenzaron a movilizar una suerte de pequeños subcampos en la antropología y la historia que se acercaron a los asuntos de la homosexualidad (Sonenschein, 1966). Sin embargo, estos esfuerzos iniciales rápidamente comenzaron a aminorar. Así las cosas, en las décadas de 1960 y 1970, algunxs antropólogxs audaces pidieron que se prestara más atención al estudio de las dinámicas de poder y control que se tejían en torno a la sexualidad, y que habían sido nuevamente descuidadas. Estas iniciativas, entre otras cosas, dieron forma a lo que suele denominarse antropología *queer* y *trans*.

En aquellas décadas iniciales, los avances antropológicos y etnográficos buscaban que en el «estudio del otro» se incluyeran las prácticas e identidades sexuales no heterosexuales (Engels, 1884; Malinowski, 1986; Radcliffe-Brown, 1986). Aunque muchas investigaciones de la época conceptualizaron los actos homosexuales como «aberraciones y/o perversiones sexuales», también las vincularon con la administración colonial (Martín Casares, 2008; Suárez-Krabbe, 2011). Así, por ejemplo, Malinowski (1986) registró que algunos de sus informantes le comunicaron que la homosexualidad había sido practicada en el

pasado, pero únicamente por individuos considerados «deficientes mentales», lo que contribuyó a la patologización de la no heterosexualidad.

No obstante, gradualmente y desde diversas posturas, surgieron críticas hacia el modelo de modernidad científica, la supremacía de la razón y el objetivismo, las cuales incluyeron también cuestionamientos al sexismo y a la heteronormatividad prevalecientes en la ciencia (Serrato Guzmán, 2020). En este escenario, la labor de reconstrucción arqueo(geo)lógica de autorxs como Gayle Rubin (2011) permite identificar algunas teorías *proto-queer* que coexistieron, quizá clandestinamente, entre las narrativas de las ciencias sociales configuradas durante el siglo XIX y comienzos del siglo XX.

Rubin (1975), en particular, ayudó a lxs antropólogxs a ver la sexualidad como un «vector de opresión» en las sociedades. Junto a su trabajo, también deben mencionarse los estudios de Evelin Hooker (1961), David Sonenschein (1966, 1968) y Esther Newton (1972), entre otrxs. Ahora bien, volviendo al trabajo de Rubin, a menudo ignorado en la antropología convencional, es oportuno reconocer que se convirtió en una suerte de iniciación de la antropología *queer*.

Desde el punto de vista político, asumir lo *queer* desafiaba la lógica de que solo quienes eran «normales» tenían derecho a la plena expresión de la humanidad (Rubin, 1984). El giro radical hacia lo *queer* de Rubin reflejaba, además, la preocupación frente a que los gays y las lesbianas comenzaron rápidamente a ser asimiladxs por las sociedades, de manera que se cristalizaron prácticas cishomonormativas similares a los comportamientos, lógicas y discursos cisheterodominantes.

A medida que algunxs gays y lesbianas pasaron a ser vistxs también como «normales», su pertenencia a la sociedad en general se usó para reforzar los mismos límites que lxs habían mantenido fuera y que aún excluían a otras disidencias sexo-genéricas, particularmente a quienes pertenecían a comunidades negras, inmigrantes, pobres y trans (Anderson-Levitt & Rockwell, 2017; Wilson, 2023). De esta manera, una parte significativa de la homosexualidad, ya acomodada en los estatutos de la sociabilidad cisheteropatriarcal, se fue alejando de las luchas colectivas de las disidencias sexo-genéricas, uniéndose a la ideología dominante, incapaz de acercarse a las experiencias subalternizadas, precarizadas y silenciadas (Rubin, 1975). Este fenómeno continúa manifestándose en la actualidad, pues se observa que la estructura social neoliberal y capitalista sigue sustentándose sobre el dominio del binario sexo-género, la heterosexualidad normativa —y obligatoria— y la construcción de una suerte de sexualidad higienizada o adecentada.

Volviendo a la apuesta disruptiva y disidente de Rubin, aquí presento una pesquisa a dos tiempos, con el propósito de situar el quehacer etnográfico frente al horizonte de lo *queer/cuir/marica*: en primer lugar, articulo una breve

reconstrucción de la etnografía *queer*; en segundo lugar, abordo la transición de dicha etnografía hacia la etnografía *cuir/marica*, situada en Latinoamérica. Con este movimiento y sus múltiples entrecruces, despliego una reflexión sobre las etnografías latinoamericanas *cuir/maricas* como estrategias para *maricomprendernos*.

Reconociendo el horizonte de la investigación

Los dos momentos que se proponen buscan impugnar lo que Guasch (1991) llamaba «ideología dominante» de las relaciones sexoafectivas que también ha colonizado los saberes etnográficos, validando las vivencias del Norte Global, de las personas cisheterosexuales y, en menor medida, las experiencias homonormativas. En muchas de las prácticas etnográficas parece que ha ocurrido un proceso de adecentamiento extendido, dado que una multiplicidad de experiencias disidentes sigue haciendo parte del «mundo de lo tabú, lo prohibido, lo que nunca se nombra [...] la acera de enfrente» (Guasch, 1991, p. 12).

De este modo, referirse a lo *cuir/marica* en el contexto latinoamericano parece quedar excluido del ámbito etnográfico, y se opta por describir y enmarcar las particularidades de este grupo dentro de lo *queer*, como si la experiencia de las disidencias latinoamericanas fuera exactamente igual a las de quienes escriben desde el Norte Global. Esta exclusión de diferencias territoriales implica, tanto en términos de nominación como de explicación e investigación, que se perciben como irrelevantes, inapropiadas o indecentes.

La marginalización de estas (pos)identidades no solo se refleja en su invisibilidad dentro del discurso académico, sino también en la prohibición implícita de su mención, lo que perpetúa el silencio y la omisión de las experiencias *cuir/maricas* en los estudios sociales y culturales. Este silenciamiento refuerza las narrativas hegemónicas que niegan la disidencia sexual y de género en las investigaciones etnográficas, subrayando la necesidad de cuestionar y desafiar los límites impuestos a estos campos de estudio.

Incluso, a pesar de que en Latinoamérica muchos espacios académicos de las ciencias sociales y las humanidades están llenos de personas disidentes del sistema sexo-género, sus voces siguen siendo minimizadas. Así, muchos de los esfuerzos por visibilizar las experiencias disidentes son ridiculizados y entorpecidos por la burocracia académica cisheterosexual dominante. A su vez, en ocasiones lxs autorxs LGBTIQ+ optan por desarrollar estilos de escritura que se caracterizan por cierta distancia emocional, produciendo textos que resultan sombríos, casi como obituarios. Estas narrativas, además de ser impersonales, parecen situar incluso a quienes las escriben en un estado de no vitalidad, donde el discurso adquiere un tono fúnebre, desprovisto de la energía y fuerza que lxs impulsa como sujetxs políticxs.

Sin embargo —y por fortuna—, se mantienen prácticas escriturales, antropológicas, sociológicas y etnográficas que operan en espacios de juntanza y activismo que no están avalados necesariamente por instituciones académicas. Por ejemplo, val flores (2015) señala que en la actualidad existe una proliferación de pequeños ensayos activistas experimentales, donde se entrelazan diferentes fuerzas en movimiento. Estos esfuerzos surgen en espacios intermedios entre disciplinas académicas, instituciones y la calle, actúan en terrenos inesperados y desafían los formatos tradicionales de la política. De todos modos, aunque tales prácticas subversivas rompen con los límites establecidos, no logran inscribirse en un marco interpretativo que las reconozca como parte de las memorias políticas y estéticas de las diversas geografías en las que se dan.

La autora destaca que los feminismos y las disidencias sexuales han denunciado cómo el cuerpo de quien escribe es relevante, ya que suele inscribirse —y escribirse— dentro de un marco epistémico dominado por el androcentrismo, la cisheteronormatividad, la lógica de la razón sexista y el etnocentrismo. A través de operaciones de recepción concretas, el canon excluye estos discursos críticos, y es precisamente este impulso lo que nos lleva a cuestionar y disolver las formas de lectura que silencian las preguntas sobre las condiciones culturales que permiten o restringen la expresión de los activismos minoritarios.

Frente a esta realidad, hoy debe observarse cómo los ensayos activistas que desafían el sistema no son suficientemente reconocidos o incorporados dentro de los marcos culturales y políticos, y cómo las formas tradicionales de lectura e interpretación continúan invisibilizando estos gestos subversivos. Incluso, en narrativas de académicxs decoloniales y poscoloniales, hay un vacío imperante en el reconocimiento del trabajo disruptivo que otrxs están realizando como forma de resistencia al monstruo científico-académico.

En la actualidad, es importante sacudir estas estructuras anquilosadas en las que se han levantado algunas «torres de Babel» dentro de las ciencias sociales y las humanidades, impidiendo que los vientos de la rebelde insurgencia sexo-genérica impulsen la disolución de los enquistamientos académicos que han silenciado muchos de los cuestionamientos críticos sobre las condiciones socioculturales, filosóficas, antropológicas, políticas y religiosas (Santos Meza, 2023b).

En tanto «torres de Babel», muchas prácticas e imaginarios académicos se han construido sobre opiniones y sesgos dominantes, supersticiones acríticas, excesos de idolatría científicista y procedimientos que conducen a la deshumanización. Esta tendencia ha causado un desajuste tal que las nuevas generaciones se acercan con mucha cautela y predisposición a los estudios de las ciencias sociales y de las humanidades: se percibe el uso de un lenguaje encriptado en guetos universitarios y un quehacer disciplinario que poco logra

establecer vínculos con las complejidades del presente y, por esto, no asume los desafíos que las disidencias sexo-genéricas que habitan sus espacios señalan sin cansancio.

Frente a este panorama babélico, resulta de gran valía la emergencia de experimentaciones y laboratorios activistas que combinan diversas fuerzas en movimiento y que se desarrollan en espacios intermedios y ambiguos entre disciplinas e instituciones, que habitan la calle y la academia, que vuelven a la biblioteca y difunden clandestinamente manifiestos, panfletos y *zines*. Estos ejercicios subvierten los límites tradicionales de la política académica al operar en territorios inesperados y, pese a que carecen de un marco interpretativo institucional que los reconozca como parte de las memorias políticas, culturales y estéticas locales, resisten con irreverencia, criticando el enfoque blanco, androcentrista, cisheterosexual y eurocéntrico que impera en la producción de «conocimiento académico». De esta manera, invitan a desafiar modos de lectura que silencian las preguntas sobre las condiciones socioetnoculturales que permiten o restringen los discursos disidentes, impulsando una revisión de cómo se perciben y valoran estas narrativas dentro del panorama cultural.

Sobre la *etnografía invasora*

Ya algunxs críticxs afirmaban que quienes se dedican a la etnografía estudian lugares, personas y organizaciones sobre los que pueden tener un conocimiento íntimo o nulo. Por esta razón, cabe considerar que muchas de estas investigaciones, que incluyen observaciones y análisis meticulosos, revelan una visión cualitativa crítica y rica sobre cómo las personas en organizaciones, comunidades y grupos sociales sostienen estas unidades sociales, lidian con las disparidades y se relacionan con un mundo social más amplio (Lincoln & Cannella, 2009; Tomaselli, 2001; Willis & Trondman, 2002).

Ahora bien, cuando la práctica etnográfica, como cualquier otro quehacer investigativo, se ha constituido desde lógicas extractivistas y neoliberales que se camuflan en las relaciones con las comunidades investigadas, los resultados contribuyen a la expansión e invasión colonial (Suárez-Krabbe, 2011). La mayoría de las interacciones socioculturales contemporáneas no han logrado escapar de estos lazos opresores.

Así las cosas, propongo volver sobre la tensión que se percibe en la noción de etnografía invasora, una comprensión que juega con la idea de lx investigadorx etnográficx como una entidad extraña que invade un entorno social y cultural, llamando así la atención sobre la historia colonial de la etnografía (Adjepong, 2019). El uso del término característico «invasorx» está basado en la conceptualización de Nirmal Puwar (2004), según la cual lxs invasorxs son como cuerpos que parecen «fuera de lugar» en un espacio social determinado. La autora argumenta que este «fuera de lugar» revela cómo las relaciones

desiguales de poder construyen algunos escenarios como exclusivos de ciertos tipos de personas. Al volver sobre la idea de una etnografía invasora, que a la vez consiste en una invasión de la etnografía tradicional, se extiende el concepto de «invasorxs del espacio» (*Space Invaders*) como una práctica de reflexividad etnográfica.

Esta práctica reflexiva y crítica es un esfuerzo por exponer cómo el privilegio de ciertas personas puede ofuscar las formas en que la encarnación de lx etnógrafx está implicada en su investigación (Adjepong, 2019). Esta interrupción estratégica está basada en el trabajo de varixs etnógrafxs feministas y *queer* negrxs, entre lxs que se incluyen Felly Simmonds (1997), Gloria Wekker (2006) y Marlon Bailey (2013), quienes desafían la norma de la posicionalidad de la investigación no marcada y piden que lidiemos con cómo la posicionalidad, el cuerpo y la subjetividad erótica de lxs investigadorxs producen rupturas y continuidades que posibilitan percepciones etnográficas valiosas.

Por su parte, Anima Adjepong (2019) señala que el cuerpo que invade la etnografía a menudo es marcado como materia fuera de lugar, lo que se puede asociar a la noción de «invasorx del espacio» de Puwar (2004). Por eso, proponer una reflexión desde ese cuerpo y desde ese «fuera de lugar» hace posible una práctica discursiva que desafía «el código epistémico universal», que imagina las formas occidentales de conocer el mundo como simultáneamente universales y exclusivas de Occidente (Mignolo, 2011). Este marco de pensamiento dominante oculta cómo el colonialismo configura nuestra percepción del mundo, posicionando a Europa y a Occidente como el epicentro y la principal fuente de producción de conocimiento, mientras que todo lo demás se considera local y, por ende, marginal (Bhambra, 2007; Mignolo, 2009).

Según la propuesta de la etnografía invasora, el enfoque del pensamiento decolonial arroja luz sobre la dinámica de la producción de conocimiento más allá de los límites tradicionales del campo de estudio (Suárez-Krabbe, 2011). Esta visión crítica desafía las narrativas dominantes y revela cómo el saber se genera y se valida en contextos marginados y no occidentales, promoviendo una comprensión más inclusiva y equitativa de la diversidad epistemológica global. Como escribe Walter Mignolo (2011):

El primer paso en el pensamiento decolonial es aceptar la interconexión entre la geohistoria y la epistemología, y entre la biografía y la epistemología que se ha mantenido oculta por el pensamiento global lineal y la arrogancia del punto cero en su creación de diferencias coloniales e imperiales. (p. 91)

Por eso, como proclamaba Bronislaw Malinowski (1986), uno de los mismos personajes que se refería peyorativamente a las diversidades sexo-genéricas,

un trabajo etnográfico riguroso exige [...] tratar con la totalidad de los aspectos sociales, culturales, y psicológicos de la comunidad, pues hasta tal punto están entrelazados que es imposible comprender uno de ellos sin tener en consideración todos los demás. (p. 14)

Sin duda, es paradójico que quien pronunció esta resolución haya excluido un sinnúmero de elementos en sus teorías, y por ello sigan siendo usadas para segregar y discriminar. Sin embargo, si esto es una verdad de hecho, entonces es necesario —y pertinente— formular las preguntas por los aspectos socioculturales, antropológicos, psicológicos y religiosos que están entrelazados en la configuración de la experiencia de vida *queer/cuir/marica*; con mayor razón si quien formula dichas cuestiones se reconoce a sí mismx como *cuir/marica*, porque «también es un trabajo sobre unx mismx» (Caratini, 2013, p. 164).

Algunxs investigadorxs han puesto de manifiesto una serie de preguntas cruciales sobre la representación y comprensión de los cuerpos y las subjetividades homosexuales: ¿cómo ciertas vidas y corporalidades son invisibilizadas o fragmentadas al ser consideradas subjetividades «imposibles»? Es decir, ¿cómo se silencian vidas y cuerpos que no encajan dentro de los marcos normativos de lo que se acepta como «real» o «legítimo»? (Hernández Galván, 2020). A partir de estos interrogantes, se puede indagar cuáles son las formas de subjetividad homosexual que hoy se consideran habitables, o sea, aquellas que pueden existir y ser reconocidas dentro de la sociedad. Incluso, cabría discutir cuáles son las vivencias que son desmenuzadas y analizadas por las ciencias, especialmente las sociales, que han desempeñado un rol clave en definir y categorizar las experiencias diversas y disidentes.

El conocimiento institucionalizado bajo la cientificidad ha contribuido a construir una «verdad sobre las diversidades sexo-genéricas», estableciendo ciertos parámetros que definen, por ejemplo, qué es ser homosexual y cómo debe entenderse esa identidad. Hoy deben desentrañarse las relaciones entre poder, ciencia y subjetividad que están en el subsuelo de dicho conocimiento canónico, explorando sus limitaciones y rupturas. En este sentido, es oportuno volver sobre las interpelaciones que formula la travesti dominicana Johan Mijail (2024):

¿Qué sabe un hombre cisheterosexual del ano? ¿Cuál aporte puede entregar en una reflexión del sexo y la sexualidad un hombre sobre el culo? [...] ¿Dónde queda, insisto, nuestra historia? ¿Qué saben ellos de la sodomía? ¿Qué puede aportar un hombre cisheterosexual en recordar la memoria de los cuerpos y deseos que tenemos nosotras? ¿Cómo conectarnos con los cuerpos perseguidos, apresados, castigados y asesinados por nuestras maneras de placer en el devenir histórico? (p. 26)

Johan Mijail cuestiona la capacidad de los hombres cisheterosexuales para

comprender y contribuir al debate sobre la sexualidad, especialmente en torno a prácticas como la sodomía. Señala que, debido a sus vivencias distintas, estos individuos no pueden entender plenamente la historia y el sufrimiento de los cuerpos *queer/cuir/maricas*, perseguidos y castigados por sus formas de existencia y de placer, y sugiere que no están en posición de hablar sobre esas situaciones desde un lugar legítimo. No obstante, como se precisará más adelante, gran parte de las personas homosexuales que configuran su vida en torno a los marcos normativos de la colonialidad sexo-genérica tampoco pueden saber mucho de las experiencias de vida disidentes, disruptivas y diaspóricas.

En este sentido, plantear etnografías *queer/cuir/maricas* es producir y traducir conocimientos situados, pues conocer implica generar una interpretación de las realidades del mundo externo. Necesitamos sabernos parte de la creación de los objetos que conocemos, pues participamos activamente en la construcción de eso que denominamos «mundo exterior». Precisamente, ese rasgo de cocreación es el que nos proporciona la objetividad del objeto: toda objetividad está intrínsecamente vinculada a la subjetividad (Morin, 2004). Por lo tanto, el ejercicio etnográfico puede operar como una estrategia para desafiar los impulsos, discursos y prácticas erradicadoras de lo *queer* (*queer-eradicating*) (Sedgwick, 1994) y antimaricas allí donde deban ser desafiadas.

Hacia una comprensión general de la etnografía *queer*

«Lo *queer* ayuda a que la narrativa histórica logre desbloquear e iluminar los callejones interpretativos a los que no se podía acceder desde las posturas patriarcales y normativas del cisheterotiempo»
(Santos Meza, 2022, p. 202)

Cualquier intento de etnografía *queer* puede entenderse, en cierto modo, como una aproximación carroñera que recurre a diversas metodologías para recopilar y generar información sobre las exclusiones deliberadas o accidentales de personas diversas de los estudios canónicos sobre el comportamiento humano. Esta forma de investigar implica la combinación y perversión de métodos que frecuentemente parecen contradictorios entre sí y el rechazo de la presión académica por mantener una estricta coherencia disciplinaria (Halberstam, 2008).

El surgimiento del *queering* etnográfico debe situarse en el contexto de lo que la antropóloga e historiadora feminista Aurelia Martín Casares (2008) señalaba con lucidez cuando criticaba las etnografías hegemónicas y androcéntricas que se realizaban en comunidades donde la mujer solía ser reducida y subordinada:

Los antropólogos no sabían ver ni describir muchas de las actividades que realizaban las mujeres, no solo porque la mayoría eran hombres y les era difícil introducirse en el mundo femenino, sino también porque

consideraban que las actividades masculinas eran más importantes que las femeninas para entender el sistema social y cultural [...], el enfoque etno-androcéntrico afecta directamente al método científico, ya que deforma los resultados del trabajo de campo porque, en numerosas culturas, los hombres responden con más diligencia que las mujeres de extraños, lo que puede conducir a considerar unidireccionalmente su perspectiva. (pp. 22-23)

Frente a los discursos hegemónicos etnoandrocéntricos, y también cisheterocéntricos, las perversiones metodológicas *queer* se posicionan como caminos disidentes para establecer estudios etnográficos más allá de los habituales. En este sentido, un importante teórico describió lo *queer* como una resistencia a los regímenes de lo normal (Warner, 1993), y en el campo de la antropología Kath Weston (1993) propuso que lo *queer* «se define a sí mismo por su diferencia con las ideologías hegemónicas de género y sexualidad» (p. 348). Por ende, un ejercicio *queering* de la etnografía implica desviar y torcer, subvertir y pervertir, la metodología etnográfica.

Todo esto ha ocurrido en el cambio hacia la perspectiva posmoderna en la antropología, atravesado por debates intensos sobre las condiciones de producción del conocimiento etnográfico y las formas de representación (Clifford & Marcus, 1986, 1988; Geertz, 1973). Así, se han planteado preguntas fundamentales, como la posición de lxs etnógrafxs, las oportunidades y las limitaciones del conocimiento y la comprensión, la percepción de «falta de científicidad» en el método —sobre todo cuando es disidente y crítico de la hegemonía—, su posible naturaleza explotadora, la creación histórica del otro colonial, los riesgos de la representación y la relación entre teoría y práctica (Clifford & Marcus, 1986, 1988; Geertz, 1973).

Con todos estos cuestionamientos, que parecen presentar a la etnografía como una «ciencia débil» y una disciplina metodológicamente desordenada, el quehacer etnográfico ha tenido un aumento y un desarrollo significativos como estrategia de investigación y medio de representación.

Precisamente, lo *queer* puede entenderse como una perspectiva que aborda la realidad de las «personas, comportamientos o grupos que transgreden la heteronormatividad» (Martín Casares, 2008, p. 280). Es más, hoy puede agregarse que la transgresión no es solo de la heteronormatividad, sino también de la homonormatividad, esto es, el creciente colonialismo homosexual que ha emergido como una nueva mutación de las lógicas dominantes (Santos Meza, 2024c).

Esta definición resulta ilustrativa en la caracterización del *queering* etnográfico, pues acierta en señalar que lo *queer* está relacionado con personas o grupos de individuos que con sus modos de vida y comportamientos transgreden la

heteronormatividad y, a su vez, con las mutaciones según las cuales la hegemonía dominante también ha tomado forma de homonormatividad. Con esta precisión se subraya que no todas las personas LGBTIQ+ hacen parte de la disidencia sexo-genérica, es decir, que no todas las personas diversas asumen la politicidad *queer* en tanto que asimilan y replican la normatividad sexo-genérica, como se dijo al comienzo de esta reflexión.

Ahora bien, el ejercicio comprensivo que he tratado de tejer sobre el *queering* de la etnografía tiene en su base los avances investigativos propuestos por lxs autorxs ya mencionadxs, así como los de Tom Boellstorff (2007), José Esteban Muñoz (2009) y Amin Ghaziani y Matt Brim (2019). En sus trabajos, puede percibirse cómo las prácticas diarias y las corporalidades constantemente manifiestan interrogantes al sistema sexo-género y a sus identidades fijas y naturalizadas, así como en las metodologías según las cuales se intenta institucionalizar el saber etnográfico y sociológico.

La visión crítica desde la teoría *queer* resulta pertinente para mostrar que, tal vez, nuestras luchas cotidianas, aunque sean pequeñas, dispersas, temporales, inmediatas, silenciosas y poco visibles, también están desafiando o promoviendo las relaciones de poder ya establecidas (Foucault, 1999). Este *queering* consiste, ante todo, en un enfoque, en una perspectiva, que empalma con método y con teoría pero que no agota los problemas de uno ni de otro término, sino que busca movilizar posicionamientos etnográficos entrecruzados, críticos y complejos.

Algo que debe señalarse es el necesario reconocimiento de la parcialidad de la verdad en los estudios etnográficos (Clifford, 1986). El hecho de que las verdades en esta disciplina sean inherentemente parciales e incompletas es resistido con amplitud en puntos estratégicos por quienes temen el colapso de «normas claras» de verificación, de los «dogmas étnicos» y de los «modos» de realizar un ejercicio etnográfico. En cambio, el *queering* etnográfico, más bien, busca seguir un sentido de la parcialidad que puede ser una fuente de tacto representacional, que «arroja una luz fuerte y parcial» (Clifford, 1986, p. 21) sobre los contextos analizados y las personas/comunidades estudiadas. ¿Acaso una visión de la etnografía como algo complejo, problemático y parcial no puede llevar, en lugar de su abandono, a desarrollar maneras más sutiles y precisas de escribir y leer, así como a nuevas concepciones de la cultura, entendida como interactiva e histórica? Puede afirmarse, incluso, que se trata de una etnografía comprometida (Vasco, 2002).

Quizá volver sobre *Aberrations in Black*, de Roderick Ferguson (2004), es un buen camino para comprender lo que está en juego en una etnografía *queer*. El autor de esta obra invita a imaginar los pensamientos que pasan por la cabeza de alguna *drag queen* al ver a un sociólogo invadir un espacio de fiesta para personas LGBTIQ+ negras en el sur de Chicago. Según este ejercicio, muy

seguramente la travesti pensaría: «Oh, ahí viene otro turista blanco a este barrio pobre de maricones [traducción propia]» (Ferguson, 2004, p. 31). Esta percepción imaginada consiste en una mirada analítica invertida desde la perspectiva del sujeto de la investigación etnográfica. Además, la caracterización del etnógrafo como «otro turista blanco» es descriptiva e instructiva, que explicita la cuestión sobre quién realiza el estudio, en dónde lo realiza y a quién toma como «objeto» de análisis (Ferguson, 2004).

A diferencia de este relato de Ferguson, la etnografía *queer* emerge como un ejercicio crítico y comprometido, que busca romper con la mayoría de relacionamientos coloniales y con las estructuras de poder que puedan aparecer en el quehacer etnográfico. Por ejemplo, una etnografía que se compromete con las personas trans, apoyando sus luchas por la legitimación, el reconocimiento de derechos y la transformación de las estructuras opresivas relacionadas con el sexo y el género, debe establecer con responsabilidad los posicionamientos, tanto horizontales como verticales, de todxs quienes están involucradxs en el ejercicio etnográfico (Moreno, 1995).

Para ejemplificar esta cuestión, por ejemplo, puede analizarse la manera en que Andrea García Becerra (2018) desarrolla su investigación titulada *Tacones, siliconas, hormonas. Etnografía, teoría feminista y experiencias trans*. En esta publicación, la autora reconoce simultáneamente sus roles de persona trans y de etnógrafa, lo que potencialmente podría mitigar la jerarquía y la autoridad presentes en las relaciones académicas que surgen a lo largo de su trabajo. Sin embargo, esta postura no está exenta de dilemas éticos y políticos.

García Becerra enfrenta múltiples preguntas sobre la práctica etnográfica: su construcción, su utilización, su escritura y las consecuencias de sus productos académicos. A pesar de que la relación de poder entre investigadora e investigadas se podría suavizar o desmontar en ciertos aspectos, no desaparece por completo. Así, surge la pregunta central: ¿es posible en este contexto establecer relaciones recíprocas?

Otro tema clave es la interrogante sobre los beneficios obtenidos a partir de este tipo de investigaciones. ¿Qué ganan las mujeres trans como colectivo con estos productos académicos? ¿Esas ganancias se restringen a lxs autorxs y a su prestigio académico, o es posible compartirlas y redistribuirlas entre lxs demás participantes del estudio, así como con los grupos y procesos organizativos vinculados? Si esto es factible, ¿de qué manera se puede llevar a cabo esa redistribución de capital académico y beneficios entre los sujetos implicados en el estudio? Aquí se plantea una reflexión sobre la responsabilidad ética de la etnógrafa en relación con el grupo que estudia —que es su propia comunidad—, así como la necesidad de una práctica académica más inclusiva y justa, que trascienda los logros individuales y fomente el bienestar colectivo.

Asimismo, García Becerra reconoce explícitamente su doble posición de poder: ser parte de la comunidad trans y tener el privilegiado acceso a los espacios académicos. Esta dualidad legitima su observación etnográfica de un grupo al que ella misma pertenece, y su libro combina dicha perspectiva con una exposición teórica sobre un campo emergente. La riqueza emocional del texto se nutre profundamente de la vivencia personal de la autora en el proceso de construcción de su realidad sexo-genérica. A través de su trabajo etnográfico, la investigadora busca desafiar las narrativas simplificadas y estereotipadas sobre las personas trans.

La investigación de García Becerra aborda de manera compleja las intersecciones étnicas y las dinámicas de poder presentes tanto en el discurso etnográfico como en la propia experiencia trans. Su estudio tiene como objetivo desmantelar los estereotipos dominantes, mostrando que las personas trans son seres humanos con vidas mucho más amplias y matizadas que lo que los lugares comunes suelen retratar. A lo largo de su texto, la autora enfatiza que las personas trans no solo están definidas por su identidad sexo-género, sino que construyen sus vidas de manera integral: sus cuerpos, sus géneros, sus relaciones, sus creencias religiosas, sus trabajos y sus afectos, etcétera.

Las experiencias de las personas trans, según García Becerra, están atravesadas por una multiplicidad de factores: historias personales marcadas tanto por la discriminación como por el apoyo, posiciones dentro de la estructura de clases, barreras y oportunidades relacionadas con las dinámicas de poder racial, y una diversidad de categorías de sexo, género y sexualidad. Todas estas dimensiones configuran una experiencia vivida que encarna múltiples formas de diferencia.

Lo que la autora expone, en definitiva, es una visión de la vida trans que va más allá de la identidad de género, interconectando otros aspectos fundamentales de la existencia humana. Esta mirada desafía las narrativas simplistas y superficiales de cierta representatividad, y propone una comprensión más amplia y humanizada de las personas trans en sus múltiples ámbitos: social, emocional y corporal.

De esta misma manera, la reflexividad etnográfica *queer* no puede asumirse como una suerte de «mirarse el ombligo», sino más bien como una cuestión de reconocer la propia posición en las relaciones de poder de la investigación, e interrogar «un arreglo discursivo que mantiene unidas, en tensiones, las diferentes líneas de raza y sexualidad que forman y reforman nuestros sentidos del yo» (Rooke, 2009, p. 157). En este ejercicio, deben suceder «pláticas *queer*» (González et al., 2023), que logren asumir los desafíos de ensamblar otras etnografías que sean más fluidas y menos canónicas, más sintomáticas y menos sistemáticas, que logren narrativas indomables y prácticas indecentes.

Precisamente, lo anterior es capturado maravillosamente por Ruth Behar (1996)

cuando habla de su experiencia de pasar de la investigación a la escritura:

La pérdida, el duelo, el anhelo de memoria, el deseo de entrar en el mundo que te rodea y no tener idea de cómo hacerlo, el miedo a observar con demasiada frialdad o demasiado distraído o demasiado harapiento, la rabia de la cobardía, la percepción que siempre llega demasiado tarde, como retrospectiva desafiante, una sensación de la absoluta inutilidad de escribir algo y, sin embargo, el deseo ardiente de escribir algo son los puntos de parada en el camino. (p. 3)

En el caso de las escrituras etnográficas *queer*, es explícito que los discursos emergen, en su mayoría, de lo que Rosana Guber (2001), Norma Mejía (2006) y Alcida Rita Ramos (2007) han denominado nuevos procesos (auto)etnográficos «extremos», «metonímicos» y «nativos» porque suelen estar relacionados con prácticas investigativas en las que lxs etnógrafxs forman parte del grupo humano analizado (Ellis et al., 2019). Esta peculiaridad procedimental, ante todo, alude a una práctica comprometida y responsable en la que lxs antropólogxs están «siendo» y «volviéndose» lo que estudian.

En estos casos, debido a que lxs investigadorxs integran el mismo grupo que examinan, la observación participante puede convertirse en una forma de participación observante. En otras palabras, lxs etnógrafxs *queer* suelen estudiar a quienes son similares a ellxs en un proceso sin fin, pues lo que se observa también se refleja en el cuerpo de quien estudia el fenómeno (Guber, 2001; Ramos, 2007).

En este marco *queer*, puede comprenderse que trabajar con etnografía está estrechamente ligado a la autorreflexividad y a la necesidad de confrontar de forma continua el propio proyecto con una sospecha crítica (Ellis et al., 2019). Así, la voz personal de lxs investigadorxs se convierte en un acto de rebelión contra las normas y expectativas impuestas por una sociedad que ha marginado y silenciado históricamente las identidades no normativas (Santos Meza, 2024b; Tudor, 2018).

Así las cosas, la etnografía *queer* pone de manifiesto las lógicas normativas pontificadas en las prácticas etnográficas tradicionales. Quien se interese en esta investigación deberá considerar la pregunta de hasta qué punto está dispuestx, mientras se ocupa de deconstruir discursos y categorías que influyen en las subjetividades de su pesquisa, a ser también destrozadx, pervertidx y desarticuladx; es decir, hasta qué punto se está preparadx para arriesgarse y renunciar al arraigo, a menudo implícito, en categorías que proporcionan una sensación de seguridad onto(epistemo)lógica. Esta disposición implica cuestionarse constantemente por el propósito de la reflexividad etnográfica y por la importancia de establecer consideraciones honestas y rigurosas de la vulnerabilidad de lxs investigadorxs y de lxs observadx.

Ahora bien, con lo desplegado hasta aquí puede deducirse que no se trata de aplicar la etnografía a los contextos *queer*, sino más bien de reinventarla en ellos: se trata, pues, de desestabilizar —y desquiciar— los lugares convencionales de enunciación de la etnografía hasta luxar la estructura tradicional del pensamiento etnográfico (Santos Meza, 2024b). De esta forma, las experiencias *queer* desequilibran los métodos etnográficos, lo que se convierte en un objetivo y en un logro en sí mismo.

Las etnografías *queer* resultan valiosas y enriquecedoras porque exploran la fluidez de las experiencias de una manera que trasciende la simple presentación de relatos personales. Estos estudios pervertidos y disidentes ofrecen análisis que proporcionan una comprensión concreta del mundo sociocultural, que se origina internamente y se desarrolla mediante la dialéctica. Su propósito central es comunicar aspectos fundamentales sobre cómo las vidas *queer*, tanto en el ámbito privado como en el público, están inmersas en el flujo de la historia más allá de la crononormatividad (Santos Meza, 2022), los discursos circundantes y las complejas redes de significado que se tejen en las relaciones humanas.

Por lo tanto, quienes realizan etnografías *queer* se sitúan en un contexto determinado (*locus*), pero buscan ir más allá desafiando y desajustando las normas establecidas a través de un ejercicio de desquiciamiento del marco dado. En este proceso, también se desquician a sí mismxs y a lxs demás, con el objetivo de explorar y comprender el mundo desde perspectivas diferentes o descubrir nuevas formas de entenderlo. Veamos esto en la particularidad de las etnografías cuir/maricas en Latinoamérica.

Pervirtiendo la etnografía *queer* en Latinoamérica: etnografías cuir/maricas

«Ser maricón no se trata, exclusivamente, de abrirle las piernas a alguien del mismo sexo, hay ahí una forma de tomar posición sexopolítica» (Mijail, 2024, p. 37)

Hasta ahora se ha señalado el modo en que, frente a las etnografías dominantes, patriarcales y cisheterosexuales, las disidencias sexo-genéricas han movilizad o perversiones *queer* dentro de las metodologías tradicionales para encontrar modos, tiempos y espacios de enunciación. También se ha insinuado que resulta necesario usar aquel enfoque carroñero del que hablaba Halberstam (2008) para generar nuevas mutaciones que posibiliten reinenciones rebeldes. Esto precisamente es lo que ha sucedido en Latinoamérica con la emergencia de proyectos etnográficos cuir/maricas que se niegan a depender tanto de las narrativas anglosajonas y europeas (Rooke, 2009) como de las gramáticas homonormativas para enunciar, describir y comprender sus experiencias disidentes y, en el caso de volver sobre dichas teorías extranjeras, lo hacen para infectarlas y pervertirlas.

Las etnografías cuir/maricas no solo se inspiran en los estudios feministas, *queer* y LGBTIQ+ y se nutren de ellos, sino que también contribuyen activamente a estas disciplinas al ofrecer otras perspectivas y nuevos cuestionamientos. La fuerza desestabilizadora de la experiencia cuir/marica desafía las estructuras sociales que han sido dominadas por una visión binaria y dualista del género y la sexualidad. Al explorar el modo en que el sexo, el género y el deseo son construcciones discursivas, estas investigaciones revelan cómo estas categorías se inscriben en vidas, cuerpos y culturas de maneras diversas y complejas (Hernández Galván, 2020; Moreno, 1995).

Además, las etnografías cuir/maricas se caracterizan por una fuerte crítica a las normatividades cisheterosexuales que perpetúan y endurecen las dicotomías tradicionales (Irigaray, 1998; Rich, 1986; Wittig, 2010). Este enfoque antiesencialista no solo cuestiona las bases de estos criterios hegemónicos, sino que también propone una visión más fluida y dinámica de la identidad y la subjetividad.

En este contexto, una etnografía cuir/marica no se limita a estudiar las experiencias individuales, sino que también considera el impacto de factores más amplios como la geopolítica, los sentimientos de pertenencia nacional y las divisiones de clase social (Brah, 2011). Al hacerlo, ofrece una comprensión más holística de cómo se forman y se viven las identidades sexo-genéricas en diferentes contextos y circunstancias.

Hugo Córdova Quero (2018) señala que hoy en día el término «*queer*» se ha globalizado y ha ganado popularidad como un término en inglés que abarca diversas experiencias, similar a cómo el término «*gay*» se popularizó en la segunda mitad del siglo pasado. Ahora bien, es fundamental considerar hasta qué punto las personas disidentes se identifican con este término extranjero dado que a las comunidades que cuestionan el sistema sexo-género en América Latina y el Caribe se les han impuesto otras nociones. En este sentido, decía Paul-Beatriz Preciado que «el saber *queer* es en sí mismo una teoría de la necesidad y de la inevitabilidad de una retraducción constante» (Preciado, 2003b, pp. 196-197).

Así las cosas, la traducción —o castellanización— de lo *queer* anglosajón a lo *cuir* latinoamericano no es una mera cuestión de cambio de palabras, ni un trueque lingüístico transnacional, porque «lo *queer* anglosajón no es exactamente lo mismo que lo *cuir* latinoamericano» (Santos Meza, 2023a, p. 143). En efecto, el término «*queer*» presenta desafíos significativos al traducirse al castellano: mientras que en inglés conlleva una carga de insulto y puede referirse a diversas sexualidades sin un género específico, en castellano aparece como un término oscuro y ambiguo (Falconí Tráves et al., 2013; Lanuza & Carrasco, 2015; Santos Meza, 2023a).

Amy Laminsky (2008) propone usar «encuirar» como posibilidad de traducción del verbo «*to queer*» dado que esta palabra insinúa un cierto aire de familia con «encuerar», evoca el acto de «desnudar» y permite «des-cubrir» la realidad al retirar la capa de la heteronormatividad. Estas nuevas palabras ayudan mucho; sin embargo, pueden llegar a ser un desacierto, por lo menos en cuanto a las implicaciones históricas y socioculturales que cargan al término «*queer*».

Así, lo que se denomina *queer* latinoamericano, «cuir» o «kuir», refleja la necesidad apremiante de abordar las identidades y los cuerpos de manera más transversal, creativa y estratégica. Es importante reconocer que lo *queer* no es algo específico que deba ser imitado o considerado superior a otras perspectivas o formas de vida. No obstante, debido a su naturaleza intrínsecamente múltiple y polisémica, esta noción es interesante porque, de modo insistente, lleva a cuestionamientos.

En Latinoamérica, lo *queer* anglosajón a menudo posee una «aura de respetabilidad» que lo hace parecer más prestigioso, sofisticado e internacional en el ámbito académico, y hasta inofensivo en entornos ultraconservadores, fundamentalistas y populares (Mizielinska, 2006; Platero et al., 2017). Por lo tanto, muchas personas han impulsado la castellanización de dicha palabra, que se sitúa al mismo tiempo que se desubica para regresar a los cuerpos parlantes disidentes, que solo pueden leerse desde las marginalidades que se imponen en función de nuestra posición política y geográfica (Falconí Tráves et al., 2013; Lanuza & Carrasco, 2015; Santos Meza, 2023a).

No obstante, quedarnos en los asuntos de la traducción o castellanización puede terminar por condenarnos a «una relación abstracta y unilateral con nuestro propio pasado latinoamericano y, más precisamente, con nuestros legados republicanos» (Cadahia & Coronel, 2021, p. 64). El desplazamiento geopolítico y epistémico de lo *queer* a lo cuir/marica, más allá de la mera cuestión terminológica, revela las redes de intercambio y diálogo que se establecen con —y desde— el Sur (Lanuza & Carrasco, 2015; Santos Meza, 2023b). Por esa razón, solo desde un ejercicio de comprensión cuir/marica, es decir, de *maricomprensión* (Lemebel, 2020), puede reconocerse qué aspectos de lo *queer* hacen parte de nuestra descripción sociohistórica y en qué medida dicho término resulta insuficiente, peligroso, violento y colonial.

Al utilizar «cuir» como una adaptación de la palabra «*queer*» en los términos propuestos por Valencia (2015), esta noción surge como una oportunidad para construir conexiones transnacionales de identificación y afinidad que reconozcan la vulnerabilidad históricamente compartida entre los procesos de minorización en el Tercer Mundo estadounidense y los procesos de subalternización histórica que se implantaron en América Latina a partir de la colonización (Anderson-Levitt & Rockwell, 2017). Se trata, por tanto, de un intento de hallar otra metodología de corte decolonial que muestre «las

inquietudes discursivas ya existentes en las geopolíticas sudacas y mestizxs g-locales en torno a la renovación de imaginarios de la insumisión social por medio de prácticas (trans)feministas y de la disidencia sexual» (Valencia, 2015, p. 33).

El enfoque anterior no solo busca reconocer y validar las formas de resistencia y subversión presentes en los contextos latinoamericanos, sino también integrar perspectivas locales y regionales en el análisis de los procesos sociales. Al hacerlo, se fomenta una comprensión más rica y matizada de las dinámicas de poder y resistencia, reconociendo la diversidad de experiencias y luchas en un mundo globalizado.

La teoría *queer* —que trastoca y fractura la presencia dominante de las voces cisheteronormativas en el contexto académico y sociocultural— desafía la lógica según la cual suele establecerse conexión genealógica y genérica, presentando nuevas formas de (re)existir (Santos Meza, 2022, 2024a). Por consiguiente, las teorías *queer* latinoamericanas, enunciadas como *cuir/maricas*, resultan ser métodos localizados dispuestos a dar cuenta de la problemática de los cuerpos en el contexto que habitan, al tiempo que descubren las «formas de desidentificación establecidas como los hilos invisibles del colonialismo sexual» (Domínguez-Ruvalcaba, 2019, p. 24).

Sobre esta base, puede entenderse por qué en Latinoamérica no resulta suficiente un *queering* de la metodología etnográfica, como se expuso en la sección anterior, sino que se requiere movilizar un mariconaje etnográfico que posibilite una etnografía al servicio de la «*maricomprensión*» (Lemebel, 2020, p. 163)¹. Esta labor es fundamental para reconocer los desajustes que ocurren al transitar de las etnografías *queer* a las *cuir/maricas*. Tal recorrido se comprende desde las heterodoxias intelectuales que permiten construir saberes epistemológicos situados que no sean alusiones contextuales superficiales, sino que activen una suerte de política de la localización al señalar una posición real, particular, inintercambiable.

En suma, esta propuesta de estudios *cuir/maricas* busca evidenciar que las prácticas y narrativas etnográficas son capaces de pensarse, sentirse y construirse desde las realidades que se encuentran materialmente inscritas en el sujeto de su discurso. En este caso, se refiere a lo latinoamericano y a lo *cuir/marica*, entendidos como lugares de opresión y posiciones políticas, pues estos contextos son tanto sedimentos sociales, culturales e históricos como posibilidades de reactivaciones emancipatorias (Laclau, 1990).

¹ El término «*maricomprensión*», que se toma del texto *Loco afán*, de Pedro Lemebel (2020), no ha sido descrito con detalle por dicho autor, sino solo referenciado como un «ejercicio politizante» (p. 163). Sin embargo, resulta dicente considerar la alquimia lingüística que se evidencia en dicho neologismo: comprensión de lo *marica*, comprensión *maricona*, comprensión del *mariquismo*, ejercicio comprensivo del *mariquismo*, un modo de *mariconear* la comprensión, etcétera.

Las etnografías para la *maricomprensión*, al ser ejercicios de invasión y perversión de la academia tradicional, de sus discursos y de sus hábitos del pensamiento, pueden ayudar a transformar las coordenadas políticas, epistémicas y simbólicas para lograr disputar los sentidos comunes establecidos en los espacios de legitimación de los saberes y las prácticas políticas (Cadahia, 2024). Sin embargo, para ese fin, resulta necesario ir más allá de lo identitario y lo nominalista, es decir, trascender esa suerte de «voluntarismo ingenuo de la nominación» (Cadahia, 2024, p. 28) que puede reducir las cuestiones fundamentales a la representatividad sin más y que también puede cooptar lo *queer/cuir/marica*, porque «no es la autodenominación deliberada la que nos permitirá encontrar la salida a la prisión del lenguaje falogocéntrico» (Braidotti, 2004, pp. 91-92).

En otras palabras, el mero hecho de la enunciación como disidencia del sistema sexo-género no supone una transformación automática de las estructuras materiales de poder que están presentes en las prácticas etnográficas. Para liberar nuestra subjetividad, se necesita más que meros actos de nominación: precisamos liberarnos de las ataduras sociohistóricas a través de tropos de la imaginación colectiva popular que permitan intervenciones sociosimbólicas reales, pero para ello necesitamos a su vez comenzar a *maricomprendernos* a través de etnografías situadas en estas tierras heridas del Sur, en las que, como decía Pedro Lemebel (2020), «hay pasión y calvario para rato» (p. 34).

Ahora bien, la corta tradición de estudios sociales sobre el travestismo en Latinoamérica cuenta con etnografías pioneras que han resultado claves para el desarrollo de la temática. Podrían mencionarse muchos trabajos, pero basta con aludir a unos cuantos para ilustrar la amplitud del enfoque.

En los primeros años de la década de 1990, lxs antropólogxs brasilerxs Hélio Silva (1993) y Neuza Maria de Oliveira (1994) publicaron sus investigaciones sobre las travestis cariocas y bahianas, respectivamente. Unos años después, entre 1995 y 1998, aparecieron los estudios de Néstor Alexander Salazar Esquivel (1995), Annick Prieur (1998) y Don Kulick (1998). En Argentina, la antropóloga local Josefina Fernández (2004) publicó la primera etnografía sobre travestismo, en el mismo año en que se lanzó el trabajo de Darío García Garzón (2004) sobre el acercamiento a una sociología de la sexualidad homoerótica a través del ejercicio de exploración etnográfica en las casas de baño para hombres (saunas) de Bogotá.

La investigación de García Garzón (2004) revela una tensión entre el análisis conceptual, que es la complicada tarea sociológica de reducir la compleja realidad de la vida a relaciones coherentes entre conceptos abstractos, la observación atenta y las reflexiones espontáneas y personales del autor. En este despliegue etnográfico y sociológico, llama la atención cómo el colombiano reconoce que su inmersión en las casas de baño para hombres, en tanto persona

queer/cuir/marica, fue el hilo conductor que le permitió reconocer

la develación de enigmas que empezaron a aclararse durante el tiempo que «timbré» y «crucé» muchas veces los umbrales de las puertas de entrada de las casas de baño para hombres en Bogotá, las cuales han guardado y guardarán muchos secretos. (García Garzón, 2004, p. 53)

Este ejercicio de cruzar los umbrales del secreto se hizo posible porque el sociólogo colombiano no se dedicó a observar desde la distancia del investigador omnipresente y objetivo: esa ficción del colonialismo epistémico tan difícil de derrumbar. En su lugar, el investigador reconoció progresivamente que dicho «trabajo de campo» era, también, un trabajo personal e íntimo porque se trataba de un esfuerzo por reconocer y comprender su propia sexualidad *queer*.

En este sentido, el proceder de García Garzón (2004) asumió lo que la antropóloga social María Soledad Cutuli (2013) ha insinuado como la necesidad de la implicancia sexo-genérica de lxs antropológxs en campo. Según la autora, en tanto seres sexuados y generizados, estxs estudiosxs deben preguntarse sobre las formas en que son interpeladxs durante su labor junto a integrantes de organizaciones sociales en las que el activismo resulta ser la extensión lógica del compromiso a la reciprocidad que subyace en la práctica antropológica.

García Garzón, además, invita a sus lectorxs a mantener cierta itinerancia, en el sentido del *cruising*², con los umbrales del contenido de la arquitectura escritural de su investigación, para que puedan entrar y salir indefinidamente y continuar su reflexión en el acertijo de lo empírico. El propósito de esta suerte de invitación al *cruising* etnográfico no es otro que movilizar proyectos sociológicos que mantengan una fluidez capaz de extender discursos contruidos con letras mutantes, indefinidas e indeterminadas que aborden temas complejos, difíciles y heterodoxos. ¿Acaso este es el modo de lograr aquella escritura herética pulsada por preguntas perturbadoras que incendian cada pequeño hábito de obediencia alojado en toda palabra, como sugiere val flores (2021)?

Francisco Hernández Galván (2020) invita a explorar las premisas metodológicas y epistemológicas emergentes al abordar la sexualidad como un objeto de estudio en la antropología social. Desde su mirada, el autor argumenta que el concepto de etnografía *cuir/marica* surge de la necesidad de proponer un enfoque específico para examinar la disidencia sexo-genérica en el campo de la antropología. Según esta perspectiva, el trabajo de campo es un proceso crítico que resalta tanto los efectos en las personas entrevistadas, en términos de su

² En la cultura LGBTIQ+, el término «*cruising*» hace referencia a la búsqueda de encuentros sexuales de manera casual y generalmente en espacios públicos o semipúblicos. Esta práctica puede incluir lugares como parques, baños públicos, bares o zonas específicas donde las personas se reúnen con la intención de establecer conexiones sexuales rápidas, sin necesidad de citas o relaciones previas.

afectación y subjetivación, como en lxs propixs investigadorxs.

En este orden de ideas, el autor mexicano propone un análisis que resalte cómo las dinámicas de poder y subjetividad influyen en la producción de conocimiento antropológico —especialmente el etnográfico— sobre experiencias de vida disidentes. Por lo tanto, afirma que «ocupar lo marica es traicionar un poco los marcos normativos que nos trajeron a la existencia, ¿para qué domesticarnos en un sistema heterosexual?» (Hernández Galván, 2020, p. 170).

En su presentación, Hernández Galván retoma las ideas de la antropóloga feminista Gayle Rubin (1989), quien sostenía que una teoría radical sobre la sexualidad debe ser capaz de identificar, analizar, explicar y denunciar tanto la injusticia erótica —y de la dominación del placer— como la opresión sexo-genérica. En este mismo sentido se encuentra la propuesta de Ellis et al. (2019) sobre un abordaje de la autoetnografía como escritura de sí.

A partir de estos planteamientos, se pretende subrayar que una postura radical, como la promovida por un proyecto etnográfico cuir/marica, requiere herramientas conceptuales capaces de ilustrar el objeto de estudio de manera efectiva. Es fundamental desarrollar descripciones minuciosas de cómo la sexualidad se manifiesta en la sociedad y a lo largo de la historia, así como disponer de un lenguaje crítico que capture la gravedad de la persecución basada en el sexo y el género (Santos Meza, 2022). Por tal razón, «una teoría radical de la sexualidad necesita nutrirse de etnografías encarnadas» (Hernández Galván, 2020, p. 163).

Las etnografías cuir/maricas surgen de la necesidad y la urgencia de nombrar una forma de acercamiento a la sexualidad disidente como materia de estudio, reconociendo que no es lo mismo hablar de gays homonormados que hablar de maricas subalternizadas. Este tipo de estudios están configurados desde un enfoque metodológico que permite la construcción de un conocimiento sexual que es a la vez reflexivo y profundo, pero también fluido y en constante transformación. Esta es, en últimas, una manera íntima y política de entenderse y narrarse desde la experiencia marica —que también suele ser una desidentificación—, donde lo personal se entrelaza con la creación de un (des)saber tanto individual como colectivo. En este sentido, el conocimiento situado que se genera es uno que asume una responsabilidad ético-histórica marcada por las realidades específicas de quienes lo producen, por lo que tiene un horizonte político impostergable.

Este ejercicio implica pensar el quehacer etnográfico desde lo disruptivo, lo disidente, lo perturbador, lo pervertido, lo marica. En un contexto en el que la escritura académica nos ha enseñado a borrarlos de lo escrito, a no declarar desde un yo vociferante y justificando constantemente cada apóstrofe que colocamos en el texto, lo *queer/cuir/marica* no permanece desligado de un

carácter pedagógico y político, porque consiste en un proyecto epistemológico que «exhala su aliento desde textos apasionados que rompen la clausura de las especializaciones disciplinarias» (flores, 2013, p. 34).

Asimismo, al pensar/sentir/hacer etnografías cuir/maricas se derrumban también las escrituras y teorías dominantes para poder recomponer relaciones poderosamente inéditas que contemplen el acercamiento epistémico entre teoría y práctica. Se trata, pues, de crear nuevos modos de articular el deseo teórico, pedagógico, sexual y político que desafíen «las definiciones normativas del hacer/saber» y alejen cualquier mutación de «tecnocracia del decir» (flores, 2013).

De esta manera, el trabajo etnográfico cuir/marica será útil para la *maricomprensión* (Lemebel, 2020). El ejercicio de las maricas y las travestis que investigamos con esta perspectiva está encaminado a entender las «lágrimas de maricocodrilo», habitar el «mariposario», abrazar las «hermanas sidadas», besar a la «loca sidada», sentir el «loquerío», cuidar el «maricombo», calmar la «paranoia sidática», fortalecer la «complicidad maricueca», reconocer el «bambolear homosexual», sentir el «amancebado culeo» y, sobre todo, pensar «el control ciudad-ano»³.

Las anteriores perversiones lingüísticas no son solo simbólicas o retóricas, sino expresiones asociativas de las particularidades de un horizonte etnográfico poco considerado pero que existe, es concreto y real. Esta es nuestra forma de percibir y de percibirnos, de rearmar constantemente nuestro imaginario según estrategias de sobrevivencia que nos permitan encontrar puntos de fuga y cimarronaje en medio de estas sociedades cisheterosexuales que se niegan a otorgarnos vida, placer y realidad: «Aparecen maricas que no son mujeres, maricas que no son hombres, trans que no son ni hombre ni mujer» (Preciado, 2003a, p. 21)⁴.

³ Todos estos son algunos juegos de palabras que Pedro Lemebel (2020) usa a lo largo de la narrativa de sus *Crónicas de sidario*, al servicio de la *maricomprensión*. Es importante anotar que, según el mismo autor, son expresiones que suelen usarse en la cotidianidad de los relacionamientos entre maricas. En ese sentido, no pueden reducirse a un mero ejercicio de teoría o considerar que tienen su punto de articulación en la academia; al contrario, son señal explícita de cómo, al margen de los procesos sistemáticos, que propenden al conocimiento de poblaciones disidentes, las mismas juntanzas mariconas ya han movilizad resentires y perversiones lingüísticas para aludir a las particularidades de sus experiencias.

⁴ La expresión original de Preciado (2023a) es la siguiente: «*Surgissent des gouines qui ne sont pas des femmes, des pédés qui ne sont pas des hommes, des trannies qui ne sont ni homme ni femme*» (p. 21). Aunque «*gouines*» suele usarse para aludir a «lesbianas masculinas» y «*pédés*» a «homosexuales femeninos», aquí se propone una traducción contextual de «*gouines*» y «*pédés*» que vaya más allá del binario femenino/masculino; por eso, se propone *maricas*. En el uso contextual colombiano, el término «marica» alude a las disidencias sexo-genéricas, lo cual implica el amplio despliegue del término en el horizonte comprensivo más allá de la referencia a lo gay, como sucede en otros países latinoamericanos. En Colombia se habla de «marica negra», «marica travesti», «transmaricona», «marica lesbocentrada», «marica sidosa», «maricón», «Mar Icon», «mariquismo». En este sentido, la expresión de Lemebel que aquí se usa cobra especial relevancia: «maricomprensión» (Lemebel, 2020).

¿CONCLUSIÓN?

Este ejercicio de escritura, lleno de perversiones e infecciones, hace parte de una práctica «politizante para *maricomprenderse*» (Lemebel, 2020, p. 163), para continuar en la lucha contra la necropolítica cisheterosexual y la colonialidad del ser, del poder y del saber. Ha sido, además de una investigación bibliográfica, una toma de posicionamiento que no busca articularse en el modo tradicional de comunicar la retórica de la investigación. Este balbuceo de signos y de cicatrices comunes busca ayudar a que este cuerpo maricón que somos muchxs sea *maricomprendido* a través de un incesante mariconaje guerrero que resiste al «tú-serás-heterosexual-o-no-serás» (Wittig, 2010), que no cesa de pronunciarse como sentencia de muerte y como hechizo y maldición de la cisonormatividad.

Nos negamos a ser heterosexualizadxs, pero también a ser homonormalizadxs. Nosotrxs escribimos para sobrevivir y proponemos prácticas etnográficas disruptivas porque no solo está en juego nuestra vida, sino, ante todo, nuestra existencia y nuestra historia. Frente a lo *queer/cuir/marica*, la etnografía *is burning*, como podría decirse a la luz del fuego de las palabras de la metresa dominicana Johan Mijail (2024) que aquí se toman como epílogo conclusivo:

Nosotras escribimos intentando proponer interrupciones a las lógicas hegemónicas de producción de sentido. Lo hacemos ejercitando pulsaciones escriturales que nieguen el triunfo de la heterosexualidad como forma de organización de la vida, lo hacemos intentando producir microfugas a las maneras de representación que ubican en realidades supremacistas unos cuerpos y rechazan otros. Nosotras escribimos intentando dinamitar los aparatos de producción cognitiva que se alinean a narraciones racistas porque los cuerpos que tenemos no son, ni heterosexuales, ni blancos. Desde ahí, intentamos proponer críticas activistas —situadas— que toman posición frente a las formas hegemónicas de gestionar los discursos artísticos y la producción epistemológica. Es así como hemos podido encontrar un lugar en los flujos de circulación donde podamos negar una simpatía o un «estar cómodas» dentro del capitalismo global, proponiendo conceptos, prácticas, experiencias, imágenes y formas de organización que desafíen aquello que produce habitualmente sentido dentro del trabajo cultural. (p. 28)

Se trata, pues, de construir narrativas y prácticas que posibiliten la búsqueda de estrategias de supervivencia que nos permitan encontrar espacios de libertad en sociedades cisheterosexuales que nos niegan, ningunean y silencian. Nuestras prácticas etnográficas disruptivas, que emergen de nuestras (pos)identidades maricas, actúan como formas de resistencia contra la necropolítica cisheterosexual. Nuestro objetivo es desafiar las lógicas hegemónicas,

cuestionar las narrativas supremacistas y construir un conocimiento que sea disruptivamente transformador. Esto demanda, sin duda, continuar invadiendo y pervirtiendo las etnografías, sus prácticas y sus discursos para *maricomprendernos* o, por lo menos, intentarlo.

Hoy, más que nunca, necesitamos etnografías capaces de hablar en lenguas disidentes y de reírse de sí mismas, de desestabilizarse, de correr —o destruir— fronteras, de saltar al abismo de la ambigüedad para encontrar allí lo inaudito. Parfraseando a val flores (2021), queremos ser capaces de escribir tan potentemente que logremos encontrar modos fugitivos de (des)hacer las teorías etnográficas, para romperle (dis)continuamente el corazón al mundo mientras se intenta sanarlo desde sus fracturas.

DECLARACIÓN SOBRE CONFLICTOS DE INTERÉS

Este trabajo no presenta ningún conflicto de interés. La investigación no fue influenciada en ninguna de sus fases de desarrollo por agentes externos o intereses personales, de tal forma que no se afectaron la rigurosidad y la objetividad en la obtención de los resultados.

REFERENCIAS

- Adjepong, A. (2019). Invading ethnography: A queer of color reflexive practice. *Ethnography*, 20(1), 27-46. doi:<https://doi.org/10.1177/1466138117741502>
- Althaus-Reid, M. (2005). *Teología Indecente: Perversiones teológicas en sexo, género y política*. Edicions Bellaterra.
- Anderson-Levitt, K., & Rockwell, E. (Eds.). (2017). *Comparing Ethnographies: Local Studies of Education Across the Americas*. AERA Books Editorial Board. doi:<https://doi.org/10.2307/j.ctv138wrrp>
- Bailey, M. (2013). *Butch Queen Up in Pumps: Gender, Performance, and Ballroom Culture in Detroit*. University of Michigan Press. doi:<https://doi.org/10.3998/mpub.799908>
- Behar, R. (1996). *The Vulnerable Observer: Anthropology That Breaks Your Heart*. Beacon Press.
- Bhambra, G. (2007). *Rethinking Modernity: Postcolonialism and the Sociological Imagination*. Palgrave Macmillan. doi:<https://doi.org/10.1007/978-3-031-21537-7>
- Boellstorff, T. (2007). Introduction: Queering Disciplines in Time. In T. Boellstorff (Ed.), *A Coincidence of Desires: Anthropology, Queer Studies, Indonesia* (pp. 1- 34). Duke University Press.
- Brah, A. (2011). *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*. Traficantes de Sueños.
- Braidotti, R. (2004). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Gedisa.
- Cadahia, L. (2024). *República de los cuidados. Hacia una imaginación política del futuro*. Herder.
- Cadahia, L., & Coronel, V. (2021). Volver al archivo. De las fantasías decoloniales a la imaginación republicana. In M. Marey (Ed.), *Teoría de la república y prácticas republicanas* (pp. 59-98). Herder.
- Caratini, S. (2013). *Lo que no dice la antropología*. Editorial Oriente y del Mediterráneo.
- Clifford, J. (1986). Introduction: Partial Truths. In J. Clifford, & G. Marcus (Eds.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* (pp. 1-26). University of California Press. doi:<https://doi.org/10.2307/jj.8441704>
- Clifford, J., & Marcus, G. (1986). *Writing Culture: The Politics and Poetics of Ethnography*. University of California Press. doi:<https://doi.org/10.2307/jj.8441704>
- Clifford, J., & Marcus, G. (1988). *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*. Harvard University Press. doi:<https://doi.org/10.2307/j.ctvjf9x0h>
- Córdova Quero, H. (2018). *Sin tabú: Religiones y diversidad sexual en América Latina*. REDLAD-GEMRIP Ediciones.
- Cutuli, M. S. (2013). Etnografiando travestis: preguntas, tensiones y aprendizajes sobre el «estar ahí». *Sexualidad, Salud Y Sociedad*(13), 99-112. doi:<https://doi.org/10.1590/S1984->

64872013000100006

- Domínguez-Ruvalcaba, H. (2019). *Latinoamérica queer. Cuerpo y política queer en América Latina*. (S. V. Paul, Trans.) Ariel.
- Ellis, C., Adams, T., & Bochner, A. (2019). Autoetnografía: un panorama. In S. B. Calva (Ed.), *Autoetnografía. Una metodología cualitativa* (pp. 17-42). El Colegio de San Luis.
- Engels, F. (1884). *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. Progreso.
- Falconí Tráves, D., Castellanos, S., & Viteri, M. A. (Eds.). (2013). *Resentir lo queer en América Latina: Diálogos desde/con el Sur*. Egales.
- Ferguson, R. (2004). *Aberrations in Black: Toward a Queer of Color Critique*. University of Minnesota Press.
- Fernández, J. (2004). *Cuerpos desobedientes. Travestismo e identidad de género*. Edhasa.
- flores, v. (2013). *Interrupciones. Ensayos de poética activista. Escritura, política, educación*. La Mondonga Dark.
- flores, v. (2015). *Desmontar la lengua del mandato. Criar la lengua del desacato. Dialogo transfronterizo con val flores, Tomás Henríquez Murgas y Jorge Días Fuentes*. Editorial Mantis.
- flores, v. (2021). *Romper el corazón del mundo. Modos fugitivos de hacer teoría*. Continta me tienes.
- Foucault, M. (1999). La filosofía analítica de la política. In M. Foucault, *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales* (Vol. III, pp. 111-128). Paidós.
- García Becerra, A. (2018). *Tacones, siliconas, hormonas. Etnografía, teoría feminista y experiencia trans*. Siglo del Hombre Editores.
- García Garzón, D. (2004). *Cruzando los umbrales del secreto. Acercamiento a una sociología de la sexualidad*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Culture*. Basic Books.
- Ghaziani, A., & Brim, M. (2019). Queer Methods: Four Provocations for an Emerging Field. In N. Y. Press (Ed.), *Imagining Queer Methods* (pp. 3-27). A. Ghaziani; M. Brim.
- Gonzalez, Á., Orozco, R. C., & Gonzalez, S. (2023). Joteando y mariconadas: theorizing queer prácticas for queer and/or trans Latinx/a/o research. *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 36(9), 1741–1756. doi:<https://doi.org/10.1080/09518398.2023.2181433>
- Gordon, L. (2006). African-American Philosophy, Race, and the Geography of Reason. In L. Gordon, & J. Gordon (Eds.), *Not Only the Master's Tools: African-American Studies in Theory and Practice* (pp. 3-50). Paradigm.
- Guasch, O. (1991). *La sociedad rosa*. Anagrama.
- Guber, R. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Norma.
- Gutiérrez, G. (1990). Pobres y opción fundamental. In I. Ellacuría, & J. Sobrino (Eds.), *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (Vol. 1, pp. 303-321). Trotta.
- Guzmán, M. (1997). «Pa' la escuelita con mucho cuidao' y por la orillita»: A Journey through the Contested Terrains of the Nation and Sexual Orientation. In F. Negron-Muntaner, & R. Grosfoguel (Eds.), *Puerto Rican Jam: Rethinking Colonialism and Nationalism* (pp. 209-228). University of Minnesota Press.
- Halberstam, J. (2008). *Masculinidad femenina*. Egales.
- Hernández Galván, F. (2020). Etnografía marica. Una discusión sobre metodología y epistemología antropológica. *Narrativas Antropológicas*(2), 162-171. Retrieved from <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/narrativasantropologicas/article/view/15854>
- Hooker, E. (1961). *The Homosexual Community. Proceedings of the XIV International Congress of Applied Psychology*. Munksgaard.
- Irigaray, L. (1998). *Ser dos*. Paidós.
- Kulick, D. (1998). *Travesti. Sex, gender and culture among Brazilian transgendered prostitutes*. The University of Chicago Press.
- Laclau, E. (1990). *Las nuevas reflexiones sobre la revolución en nuestro tiempo*. Ediciones Nueva Visión.
- Laminsky, A. (2008). Hacia un verbo queer. *Revista Iberoamericana*, 74(225), 879-895. doi:<https://doi.org/10.5195/reviberoamer.2008.5215>
- Lanuza, F., & Carrasco, R. M. (Eds.). (2015). *Queer & Cuir. Políticas de lo irreal*. Editorial Fontamara.
- Lemebel, P. (2020). *Loco afán. Crónicas de sidario*. Editorial Planeta.
- Lincoln, Y., & Cannella, G. (2009). Ethics and the broader rethinking/reconceptualization of research as a construct. *Cultural Studies↔ Critical Methodologies*, 9(2), 273-285. doi:<https://doi.org/10.1177/1532708608322793>
- Malinowski, B. (1986). *Crímen y castigo en la sociedad salvaje*. Planeta-Agostini.
- Martín Casares, A. (2008). *Antropología del género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*. Ediciones Cátedra-Univesitat de Valencia-Instituto de la Mujer.
- Martín Casares, A. (2008). *Antropología del género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*. Ediciones

- Cátedra-Universitat de Valencia-Instituto de la Mujer.
- Mejía, N. (2006). *Transgenerismos. Una experiencia transexual desde la perspectiva antropológica*. Bellaterra Edicions.
- Mignolo, W. (2009). Epistemic disobedience, independent thought, and de-colonial freedom. *Theory, Culture & Society*, 26(7-8), 1-23. doi:<https://doi.org/10.1177/0263276409349275>
- Mignolo, W. (2011). *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Duke University Press. doi:<https://doi.org/10.2307/j.ctv125jqbw>
- Mijail, J. (2024). *Santo Domingo is Burning*. Catinga Ediciones-La Diabla.
- Mizielinska, J. (2006). Queering Moominland: The Problems of Translating Queer Theory into a Non-American Context. *SQS – Suomen Queer-tutkimuksen Seuran lehti*, 1(1), 87-104. Retrieved from <https://journal.fi/sqs/article/view/53722>
- Moreno, E. (1995). Rape in the Field, Reflections for a Survivor. In D. Kulick, & M. Willson (Eds.), *Taboo. Sex, Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork* (pp. 219-250). Routledge.
- Morin, E. (2004). *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa.
- Muñoz, J. E. (2009). Queerness as Horizon. In J. E. Muñoz (Ed.), *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity* (pp. 19-32). New York University Press.
- Newton, E. (1972). *Mother Camp: Female Impersonators in America*. University of Chicago Press.
- Oliveira, N. M. (1994). *Damas de paus. O jogo aberto dos travestis no espelho da mulher*. Centro Editorial e Didático da Universidade Federal da Bahia.
- Platero, R. L., Rosón, M., & Ortega, E. (2017). *Barbarismos queer y otras esdrújulas*. Edicions Bellaterra.
- Preciado, P. (2003a). Multitudes queer. Notes pour une politiques des «anormaux». *Multitudes*, 12(2), 17-25. doi:<https://doi.org/10.3917/mult.012.0017>
- Preciado, P. (2003b). Préface: Le Queer Savoir. In M. Bourcier (Ed.), *Queer zones. Politiques des identités sexuelles, des représentations et des savoirs* (pp. 195-212). Éditions Balland.
- Prieur, A. (1998). *Mema's House, Mexico City: On Transvestites, Queens, and Machos*. University of Chicago Press.
- Puwar, N. (2004). *Space Invaders: Race, Gender and Bodies out of Place*. Berg.
- Radcliffe-Brown, A. (1986). *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Planeta-Agostini.
- Ramos, A. R. (2007). ¿Hay lugar aún para el trabajo de campo etnográfico? *Revista Colombiana de Antropología*, 43, 231-261. doi:<https://doi.org/10.22380/2539472X.1109>
- Rich, A. (1986). Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence. In A. Rich, *Blood, Bread, and Poetry. Selected Prose 1979- 1985* (pp. 23-75). Norton.
- Rooke, A. (2009). Queer in the Field: On Emotions, Temporality, and Performativity in Ethnography. *Journal of Lesbian Studies*, 13(2), 149–160. doi:<https://doi.org/10.1080/10894160802695338>
- Rubin, G. (1975). The Traffic in Women: Notes on the «Political Economy» of Sex. In R. Reiter (Ed.), *Toward an Anthropology of Women* (pp. 157-210). Monthly Review Press.
- Rubin, G. (1984). Thinking Sex: Notes for a Radical Theory on the Politics of Sexuality. In C. Vance (Ed.), *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality* (pp. 267-319). Routledge.
- Rubin, G. (1989). Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad. In C. Vance (Ed.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina* (pp. 113-190). Editorial Revolución.
- Rubin, G. (2011). Geologies of Queer Studies: It's Déjà Vu All Over Again. In G. Rubin (Ed.), *Deviations: A Gayle Rubin Reader* (pp. 347-356). Duke University Press. doi:<https://doi.org/10.2307/j.ctv11smmmj>
- Salazar Esquivel, N. A. (1995). *Nictálopes al encuentro de un Otro que es un Yo. Sociografía de los lugares para hombres gay en Cali*. [Trabajo de grado en Sociología, Universidad del Valle].
- Santos Meza, A. F. (2022). Quaerite et Invenietis: Tras el Rastro «Queer» en la Edad Media. *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer*, 5, 173-216. Retrieved from <https://repository.usfca.edu/conexionqueer/vol5/iss1/6/>
- Santos Meza, A. F. (2023a). Tránsitos, desvíos y dislocaciones. Hacia otro no-lugar con Paul-Beatriz Preciado y Marcella Althaus-Reid. In H. C. Quero, & C. Mor (Eds.), *El Hilo de Ariadna. Entretejiendo en clave interdisciplinaria* (pp. 143-144). Institute Sophia Press. Retrieved from <https://n2t.net/ark:/13683/p1RE/Ndc>
- Santos Meza, A. F. (2023b). Walking Indecently with Marcella Althaus-Reid: Doing Dissident and Liberative Theologies from the South. *Religions*, 14(2), 1-20. doi:<https://doi.org/10.3390/rel14020270>
- Santos Meza, A. F. (2024a). Queering John of the Cross: Sanjuanist Contributions to the Fight against Phobias towards Queer People. *Religions*, 15(3), 336. doi:<https://doi.org/10.3390/rel15030336>
- Santos Meza, A. F. (2024b). Desviaciones teológicas para retornar al Edén. Aproximaciones, preguntas e indagaciones desde las teologías queer/cuir. In H. C. Quero, M. D. H., A. F. Meza, & C. Mor (Eds.), *Mysterium Liberationis Queer: Ensayos sobre teologías queer de la liberación en las Américas* (pp.

- 369-422). Institute Sophia Press. Retrieved from <https://n2t.net/ark:/13683/p1RE/CMs>
- Santos Meza, A. F. (2024c). "En nombre de Dios, del amor y la inclusión". *Fundamentalismo religioso y homonormatividad como dispositivos del genocidio en Palestina. Vida y Pensamiento*, 44(2), 153-204. Retrieved from <https://revistas.ubl.ac.cr/index.php/vyp/article/view/706>
- Sedgwick, E. (1994). *Tendencias*. Routledge.
- Serrato Guzmán, A. (2020). Antropología queer: apuntes sobre su origen e institucionalización en Norteamérica. *Etcétera*(6), 1-28. Retrieved from <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/etcetera/article/view/29617>
- Silva, H. (1993). *Travesti - A invenção do feminino*. Relume Dumará-ISER. Retrieved from <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/1377>
- Simmonds, F. (1997). My body, myself: How does a black woman do sociology? In H. S. Mirza (Ed.), *Black British Feminism: A Reader* (pp. 50-63). Routledge.
- Sonenschein, D. (1966). Homosexuality as a Subject of Anthropological Inquiry. *Anthropological Quarterly*, 39(2), 73-82. doi:<https://doi.org/10.2307/3316779>
- Sonenschein, D. (1968). The Ethnography of Male Homosexual Relationships. *The Journal of Sex Research*, 4(2), 69-83. doi:<https://doi.org/10.1080/00224496809550559>
- Suárez-Krabbe, J. (2011). En la realidad. Hacia metodologías de investigación descoloniales. *Tabula Rasa*(14), 183-204. doi:<https://doi.org/10.25058/20112742.424>
- Tomaselli, K. (2001). Blue is hot, red is cold: Doing reverse cultural studies in Africa. *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies*, 1(3), 283-318. doi:<https://doi.org/10.1177/153270860100100301>
- Tudor, M. (2018). *Desire Lines. Towards a Queer Digital Media Phenomenology*. Södertörns högskola.
- Valencia, S. (2015). Del queer al cuir: Ostranémie geopolítica y epistémica desde el sur glocal. In F. Lanuza, & R. M. Carrasco (Eds.), *Queer & Cuir. Políticas de lo irreal* (pp. 19-37). Editorial Fontamara.
- Vasco, L. G. (2002). *Entre selva y páramo: viviendo y pensando la lucha india*. ICANH.
- Warner, M. (1993). *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*. University of Minnesota Press.
- Wekker, G. (2006). *The Politics of Passion: Women's Sexual Culture in the Afro-Surinamese Diaspora*. Columbia University Press.
- Weston, K. (1993). Lesbian/gay studies in the house of anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 22, 339-367. doi:<https://doi.org/10.1146/annurev.an.22.100193.002011>
- Willis, P., & Trondman, M. (2002). Manifesto for ethnography. *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies*, 2(3), 394-402. doi:<https://doi.org/10.1177/14661380022230679>
- Wilson, A. (2023). Queer anthropology. In F. Stein (Ed.), *Facsimile of the first edition in The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*. The Open Encyclopedia of Anthropology. doi:<http://doi.org/10.29164/19queer>
- Wittig, M. (2010). *El pensamiento heterosexual*. Egales.