

Etnografías feministas en México: críticas de las nuevas generaciones de antropólogas*

Feminist ethnographies in Mexico: Critiques of the new generations of anthropologists

MARISA G. RUIZ TREJO**

Abstract

Feminist anthropology has a broad trajectory into the discipline. Therefore, in this article I try to answer the following questions: what are some of the thinking practices of current feminist anthropology in Mexico? And what are the peculiarities that some of the new generations of anthropologists' works have in relation to contemporary ethnography? Through a documentary review, without the intention of being exhaustive, I recover some feminist ethnographies in Mexico related to the defense of life and the earth, as well as ethnographies that have contributed to transfeminist thought, as a way to imagine other possible anthropologies, worlds, and tentacular forms.

Key words: *feminist anthropologies, body-territory, terrified, extractivism, autoethnography, transfeminisms, heteronormativity*

Resumen

La antropología feminista cuenta con una amplia trayectoria. Por eso, en este artículo se intenta responder a las siguientes preguntas: ¿cuáles son algunas de las prácticas de pensamiento de la antropología feminista actual en México? y ¿qué particularidades y críticas tienen los trabajos de algunas antropólogas de las nuevas generaciones con relación a la etnografía contemporánea? A través de una revisión documental, que no pretende ser exhaustiva, se recuperan algunas etnografías feministas relacionadas con la defensa de la vida y de la tierra, así como etnografías que han hecho aportes al pensamiento transfeminista, como una forma de imaginar otras antropologías, mundos y formas tentaculares posibles

Palabras clave: *antropologías feministas, cuerpo-territorio, terricidio, extractivismo, autoetnografía, transfeminismos, heteronormatividad*

Figuras de cuerdas conductoras

Las antropologías feministas en México han bordado y desbordado distintos anudados (Berrio *et al.*, 2020), han cultivado una gran capacidad de respuesta ante las urgencias y, como estambres, han sido prácticas del pensar y del hacer. Las antropologías feministas son plurales, se cruzan, se alargan, se enrollan, se despliegan, se multiplican, se separan, a veces se vuelven a articular, no tanto *autopoieticas*, como unidades

* Artículo recibido el 07/08/20 y aceptado el 04/12/20.

** Universidad Autónoma de Chiapas. Boulevard Belisario Domínguez, Km 1081 sin número, 29050 Terán, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México <marisaruitrejo@unach.mx>.

autónomas *autoproducidas*, sino más bien *simpoiéiticas* porque se producen de manera colectiva: “hacer-productir juntxs”.¹

Por eso, mis preguntas aquí son: ¿cuáles son algunas de las prácticas de pensamiento de la antropología feminista actual en México? y ¿qué particularidades y críticas tienen los trabajos de algunas antropólogas de las nuevas generaciones en relación con la etnografía contemporánea? Existen diversas *figuras de cuerdas* que hoy en día nos ayudan a pensar en modos de *hacer-productir juntxs*, diferentes a las que usan las fuerzas dominantes antropocentradas y (hetero)patriarcales de la antropología. En este artículo, sin la intención de ser exhaustiva, recupero tan sólo dos de esas figuras: la primera se articula en las *epistemologías* y los *movimientos por la defensa de la vida y de la tierra*, como fuerzas que ayudan a deshacer algunos de los nudos que se han creado. Por otro lado, la segunda figura a la que me referiré se relaciona con el *pensamiento transfeminista* en antropología, así como sus aportes para crear otras *formas tentaculares* posibles. La idea es no darnos por vencidas tan rápido y poder fabular otros mundos, cuerpos, territorios, sexualidades, experiencias, antropologías y devenires posibles, a través de algunos de los métodos de rastreo, ensamblaje y transformación que ya conocemos, desde otras formas de estar y de sentir.

Seguir con las antropologías feministas

En México, a partir del levantamiento zapatista en 1994 y de la promulgación de la Ley Zapatista de las Mujeres, se generaron mayores interpelaciones a las herencias coloniales de la antropología por parte de quienes históricamente habían sido consideradx “otrxs”. Como “sujetos de investigación” y de conocimiento pluridiversos, *etnógrafas feministas* (indígenas, tsotsiles, tseltales, ch’ol, *muxes*, afrodescendientes, feministas comunitarias, lesbianas, lesbo-trans*, entre otras) forman parte actualmente de la disciplina. Con sus múltiples hilos y enredos en distintas tramas (antirracistas, anticoloniales, decoloniales, chicanas, indígenas, pluridiversas, *queer*, cuir, transfeministas, ciencia ficción [s/f], feminismos especulativos, etcétera) han desarrollado trabajos de investigación con

perspectivas feministas para descolonizar, des(hetero)patriarcalizar y desantropocentrizar la disciplina, así como para contribuir a erradicar los efectos adversos de la devastación de la vida y de la tierra. Las etnógrafas feministas nos han enseñado a *tejer de otros modos* (Castañeda Salgado, 2015).²

Las *antropologías feministas* tratan principalmente de un modo particular de pensar y de hacer antropología, de analizar y de transformar estructuras, grupos sociales, cuerpos, subjetividades, experiencias y relaciones con especies compañeras.³ Con base en la perspectiva de las *epistemólogas del punto de vista feminista*, las antropologías feministas introducen, desde su modo situado, cuestionamientos sobre cómo operan los *sistemas de opresión* (el capitalismo, el sexismo, el etnocentrismo, el racismo, el régimen cisheterosexual, el extractivismo, el antropocentrismo, el capacitismo, entre otros), que producen devastación y muerte. Estos modos diferentes de hacer representan grandes barreras y obstáculos porque inciden en aspectos que los grupos dominantes no quieren reconocer, pues hacerlo implicaría, para los que se benefician de los sistemas de acumulación, renunciar a sus propios privilegios, los cuales perpetúan el mantenimiento de dichos sistemas.

Etnografía feminista: método conocido de rastreo, ensamblaje y transformación

La *etnografía feminista* es un método para analizar, comprender y transformar las desigualdades y las dinámicas de poder, un método de rastreo, ensamblaje y transformación para cultivar la capacidad de respuesta ante las urgencias (Haraway, 2019).

Respecto a quiénes son los sujetos de la etnografía feminista, Patricia Castañeda (2010) considera que “se requiere establecer relaciones con más de un sujeto, a la vez que obliga a quien investiga a desempeñar un constante reposicionamiento en relación con cada uno de sus sujetos” (2010: 224). Aunque las etnógrafas feministas han privilegiado a las mujeres como sujetos en sus investigaciones, algunos trabajos se han preguntado también por la particularidad de la experiencia de distintos sujetos, la relación y la orien-

¹ Retomo la propuesta de Donna Haraway (2019) para “seguir con el problema” de vivir y morir juntos, debido a que sus trabajos antropológicos multispecies complementan las teorizaciones e interpretaciones que las mujeres indígenas y afrodescendientes han producido en la larga duración en América Latina y el Caribe sobre la importancia de los objetos, los animales, el agua, el aire, las montañas, así como sobre la colonización del género, el cuerpo y los territorios.

² Para mayor referencia, puede revisarse el trabajo de Patricia Castañeda sobre etnógrafas feministas en la antropología mexicana (2015).

³ Traducción del concepto *companion species*, de Donna Haraway (2019).

tación de entidades no-humanas (como los ríos, las montañas, el agua, el aire, el fuego, las piedras y la tierra), la situación de otras especies compañeras, los sujetos no-heteronormativos, tal como veremos a continuación.

Antropologías feministas frente al *terricidio*

Terricidio es un concepto que proviene del Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir. *Terricidio* es el ataque contundente de una *crisis civilizatoria* que perfora y coloniza los procesos de la tierra, “el mundo tangible y el mundo perceptible, el mundo bajo nuestros pies y también el de arriba, y el que está alrededor nuestro” (Millán, 2019: 1). El *terricidio* ha sido producido por Estados-nación y empresas, mediante el extractivismo, los megaproyectos, el aumento de gases de efecto invernadero, las migraciones forzadas y los desplazamientos internos bajo el modelo de la economía desarrollista (Calla, 2019). Este sistema global capitalista extractivista se ha entrecruzado con la represión feminicida, la violencia sexual o de género, y otras fuerzas que matan (Calla, 2019).

A partir de los años noventa del siglo xx, el trabajo etnográfico sobre el *terricidio*, realizado sobre todo por antropólogas indígenas, afrodescendientes y feministas comunitarias, produjo un *giro decolonizador* y *antirracista* en las reflexiones antropológicas. Muchas de estas etnógrafas feministas, como parte de las comunidades junto con las que trabajan, rechazaron la idea de ser posicionadas como el “objeto” de la mirada científica androcéntrica y etnocéntrica, y privilegiaron que fueran ellas (como investigadoras) quienes realizaran registros rigurosos de las prácticas culturales de sus propias comunidades y de las formas de vida indígenas, afrodescendientes, migrantes, activistas y locales, que de otro modo se perderían para la posteridad. Así, pusieron el foco de atención en quienes viven en los territorios y, al mismo tiempo, cuestionaron el *esencialismo étnico* y el *etnocentrismo de los feminismos* (Hernández Castillo, 2001), al ser ellas las participantes directas en los procesos políticos, desde las organizaciones comunitarias y los movimientos sociales más amplios; esto ha dado lugar a visiones científico-sociales más complejas, a perspectivas menos homogeneizantes sobre las comunidades, así como menos victimistas de las mujeres. Además, han desarrollado marcos teóricos alternativos a los nor/estadounidense/eurocentrados y se han inclinado más a la reflexividad teórica colectiva desde los cuerpos que habitan los territorios.

Por eso, las mujeres en defensa de la vida y de los territorios se han movilizadado en redes nacionales, latinoamericanas y globales y han construido alianzas en contra de la instalación de mineras y otros megaproyectos. En “Hijas de la Madre Tierra” (2019), un encuentro norte-sur entre mujeres indígenas, afrodescendientes y feministas de Guatemala, Honduras, México, Bolivia, Ecuador y Standing Rock, se intercambiaron estrategias contra las fuerzas globales y sistemáticas de las agendas megaextractivistas, que empujan a las conexiones entre distintas luchas en todo el mundo. Los efectos de estas fuerzas impactan en los cuerpos de las mujeres, a través de una multiplicidad de violencias, tal como lo explicó Lisa Brunner de la nación Ponca de Oklahoma: “tratan a la Madre Tierra como tratan a las mujeres. Piensan que pueden poseernos, comprarnos, vendernos, intercambiar-nos, alquilarnos, envenenarnos, violarnos, destruirnos, usarnos como entretenimiento y matarnos. Lo que le pasa a la Madre Tierra nos pasa a nosotras” (Brunner, en Calla, 2019). La crueldad contra los territorios se percibe como una agresión al cuerpo de las mujeres indígenas.

Este modo particular de pensar y hacer antropología feminista frente al *terricidio* se caracteriza por rechazar simbólicamente las normas patriarcales, así como por escuchar y acompañar las luchas comunales en las que las mujeres indígenas y afrodescendientes están en primera línea de resistencia.

La etnografía del cuerpo-territorio

El cuerpo, no en abstracto, sino en su diversidad (género, clase, raza, etnicidad, etcétera), ha sido una de las disputas emblemáticas a lo largo de cuatro décadas de luchas feministas en América Latina y el Caribe. La noción de *cuerpo-territorio* ha retado las formas canónicas de entender cuerpo, no sólo desde la biología y la carne, sino más bien desde el territorio. Para Lorena Cabnal, feminista maya xinca, el cuerpo se entiende como primer espacio de disputa para el poder patriarcal, desde el cual se lucha contra múltiples violencias, en especial aquellas que arremeten contra la tierra, como el lugar histórico y de significado donde se recrea la vida (Cabnal, 2019). Además, desde estas perspectivas feministas comunitarias, es necesario pensar el cuerpo en su relación con los miedos, las angustias y los dolores que producen las violencias, y que se marcan y se encarnan, conectando con los territorios (Ruiz-Trejo y García Dauder, 2019).

En México, a partir de los años noventa (s. xx), la *etnografía del “cuerpo-territorio”* ha caracterizado los

trabajos antropológicos feministas decoloniales, antirracistas y antiextractivistas, en los que las etnógrafas feministas han sido “tejedoras de mundos” (Berrio Palomo, 2016) y han acompañado los procesos comunitarios, de los que forman parte o son cercanas, así como los procesos organizativos de las mujeres y de sus experiencias corporales, vinculadas a las violencias producidas por los extractivismos en distintos territorios, de manera señalada en Oaxaca, donde se ha registrado el mayor número de conflictos graves por la minería (Herrera Martínez, 2011; Berrio Palomo, 2013; Arteaga Bohrt, 2013; Ochoa, 2017; Mora, 2018; García González, 2019). La etnografía del cuerpo-territorio ha servido no sólo para conocer la relación histórica profunda entre el cuerpo-territorio, sino también para transformarla.

En particular, el trabajo de Lina Rosa Berrio Palomo (2013), joven antropóloga feminista negra, quien ha realizado investigaciones en la Montaña, la Costa Chica y la zona centro de Guerrero, una región llena de luchas y de historias de procesos organizativos (Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias, CRAC; Unión de Pueblos y Organizaciones del Estado de Guerrero, UPOEG, y Casas de la Mujer Indígena, Cami), ha documentado cómo las mujeres ñuu savi, mé'phaa, ñomndaá, y las afroamericanas, en articulación con sus comunidades, han sido parte fundamental de las resistencias territoriales y rebeldías antipatriarcales. Las parteras tradicionales de Tlapa, profesoras e integrantes de Cami, en conversación con Lina Rosa Berrio (2019), nos revelan cómo, desde los *feminismos comunitarios*, las mujeres hacen frente a los proyectos de destrucción de la tierra, y cómo cuidan los cerros, el agua y las piedras, no como “cosas” u “objetos”, sino como personas o seres a quienes es necesario rezar o dar ofrendas para que las protejan y no lleguen las malas lluvias. Para ellas, la tierra, la grava o la madera no deben verse sólo como objetos para vender, sino como elementos que dan alimento y vida (Tranquilina Morales, en Berrio, 2019).

Así, en las etnografías del cuerpo-territorio, las guardianas de las montañas proyectan sus críticas radicales al antropocentrismo, transformando la producción antropológica y registrando las *voces de los territorios* y de *otras especies*, voces telúricas y espirituales que han sido inaudibles para la antropología colonial-patriarcal-antropocentrada, que ha conside-

rado escandaloso reconocer ciertas ontologías y espiritualidades en la producción epistémica. Estos medios concretos de la vida cotidiana son los espacios desde donde los pueblos indígenas han construido sus “sistemas de interpretación política” y sus “estrategias de análisis y conocimientos ambivalentes y también contradictorios, pero que han asediado al poder” (Tzul Tzul, 2014: 12).

Las etnografías del cuerpo-territorio remapean las formas de inteligencia colectiva y los procesos para recuperar la dignidad de los pueblos, la memoria y el conocimiento de sus ancestros. Para Berrio Palomo (2013), la partería constituye una apuesta política dentro de la academia, que coloca en el espacio de disputa política los temas de salud, y cómo se juega con la vida de ciertas poblaciones invisibilizadas en los datos oficiales, en los registros de población y salud. Este borramiento de los saberes locales es parte de las políticas racistas que todavía perduran y que ocultan las herencias coloniales en México.⁴

El registro riguroso del extractivismo

Las antropólogas indígenas, afrodescendientes y feministas pluridiversas contra el extractivismo y los megaproyectos han logrado generar vínculos importantes y múltiples estrategias de resistencias contra el genocidio, la violencia sexual, las agendas extractivistas capitalistas y el sistema colonialista racista, sexista y clasista. En medio de esta *guerra contra las mujeres* (Leyva Solano, 2019), en la cual los latifundistas y proyectos extractivistas saquean y despojan sus cuerpos-territorios, Madai García González, joven antropóloga feminista pluridiversa descendiente de origen zapoteco, ha documentado, desde el *punto de vista de las mujeres zapotecas*, la defensa de su territorio contra la minera Plata Real, filial de la canadiense *Linear Gold Corporation*. Como es común en este tipo de conflictos, la minera obtuvo una concesión sin el permiso de la comunidad y esto generó afectaciones por la explotación de los recursos como: la contaminación de un río, destrucción del cerro, tala de árboles y apertura de caminos, muerte de animales, división social entre habitantes, daños a la salud de las personas, destrucción del territorio, entre otros agravios (García González, 2019). En ese sentido, las mujeres za-

⁴ La partería se refiere a prácticas por la defensa de la vida colectiva de los pueblos y, para la misma autora, la prohibición de la partería es otra forma de expropiación de saberes. Por eso, los intentos de preservación de los saberes son parte de las luchas por el territorio y la existencia de los pueblos, por lo que no es casual que en medio de la pandemia del coronavirus, en este 2020, el gobierno del presidente Andrés Manuel López Obrador haya anunciado recortes de 75 por ciento al presupuesto del Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (INPI), del que dependen los recursos de la Red Nacional de Casas de la Mujer Indígena (Cami) para sostener proyectos que salvan y cuidan vidas. Véase Aída Hernández (2020).

potecas se organizaron a través de asambleas, a pesar del rechazo de la estructura patriarcal, y no sólo cuestionaron el actuar de la minera, sino también el de ciertas autoridades comunales que permitieron la presencia de esa empresa. Algunas mujeres tienen una perspectiva y práctica distinta de la de los varones respecto del uso del poder, por su sentido de pertenencia al territorio, desde su cosmovisión vinculada a la madre-tierra, como proveedoras de alimentos, recolectoras de agua, encargadas de los cuidados de las y los niños y de reencaminar las luchas para buscar la autonomía de los territorios (García González, 2019).

Las etnografías desde las luchas comunitarias contra el extractivismo (Hernández Rodríguez, 2014; García González, 2019; Patiño Arreola, 2019) se diseminan en la dirección de hacernos conscientes del poder del lugar, el espacio, las geografías, los territorios y su relación con el colonialismo, la raza y el género, así como de la necesidad de descolonizar las relaciones espaciales (Goeman, 2013). Estas etnografías, que registran rigurosamente los estragos del extractivismo, parten desde el punto de vista de las mujeres, y filtran los legados del colonialismo y del sistema global extractivista que producen racismo, clasismo, sexismo y desposesión. Al mismo tiempo, nos enseñan la necesidad que han tenido de promover estrategias y soluciones de rebeldía y de impulsar otros futuros posibles para la humanidad, las especies y la tierra, porque la etnografía de la vida contra la mina “se sostiene desde dentro” (Berrio Palomo, 2016).

La (auto)etnografía feminista comunitaria

En México, algunas antropólogas feministas han desarrollado trabajos dando importancia no sólo a la *posicionalidad* con relación a sus propias vidas personales, sino también a sus experiencias comunitarias (Cariño Trujillo, 2020; Méndez, 2020; Flores López, 2018). Las *etnografías feministas comunitarias* han contribuido a la deconstrucción del *racismo* dentro de la propia disciplina, mientras sus teorizaciones y posiciones políticas han estado atravesadas por dobles y triples desafíos epistemológicos: descolonizar, despatriarcalizar y desheteronormativizar el conocimiento.

Con ese horizonte, el trabajo de Susana Flores López (2018), joven antropóloga feminista triqui, resulta fundamental con relación a las formas de producción de conocimiento, debido a que su investigación modifica la idea dominante de la antropología feminista de que “lo personal es político”, para pasar a “lo personal y lo comunitario es político”. La misma autora considera que la “autoetnografía feminista comunitaria”

requiere el reconocimiento: 1) del lugar que tiene como antropóloga en la academia, 2) del punto de vista comunitario como mujer triqui de Oaxaca y 3) de las implicaciones que como feminista puede generar en la investigación.

Por su parte, el trabajo de Carmen Cariño, origen ñuu savi y campesino, activista y feminista decolonial, recupera las discusiones y debates del feminismo decolonial sobre la “colonialidad del saber”, que se refiere a la sujeción a los conocimientos occidentales y su imposición como conocimiento científico, así como los vínculos en la construcción científica de la “colonialidad del género” (Lugones, 2008). Carmen Cariño (2020) se posiciona como parte de las mujeres indígenas que han llegado a las universidades en los últimos años y que constituyen una generación de mujeres que aportan reflexiones epistémicas entre la academia y las luchas de sus pueblos y comunidades en la defensa de las tierras-territorio-vida. Su trabajo remarca la pertenencia y su lugar de enunciación en cuanto elementos fundamentales en la construcción de conocimiento decolonial, feminista y anticapitalista por la defensa de la vida y de la tierra. Hasta aquí he expuesto una de las figuras de cuerda que nos ayudan a especular y tejer otros *modos de hacer-productir juntxs*. A continuación, introduciré otra de esas redes de hilos que se han ido tejiendo semiótico-materialmente.



El pensamiento transfeminista en antropología

A partir de la denuncia de los asesinatos de mujeres en el caso “Campo Algodonero” en Ciudad Juárez en 1993, y de la tipificación del delito de *feminicidio* en el Código Penal Federal en 2012, la violencia de género contra las mujeres en México ha sido condenada más frecuentemente en el espacio público. El concepto teórico de feminicidio, elaborado por antropólogas feministas (Russell y Harmes, 2006; Lagarde, 2008) causó un impacto profundo en los códigos penales de los distintos estados de la república mexicana y constituyó una herramienta importante para enfatizar y condenar los crímenes de odio que cometen homicidas contra niñas y mujeres, así como para denunciar la construcción sociocultural e histórica de los imaginarios dominantes que producen violencia contra las mujeres.

A pesar de los logros en el terreno jurídico y de la intensificación de las protestas feministas, México ocupa aún el segundo lugar en América Latina en este tipo de crímenes de odio y en la actualidad se calculan 13 asesinatos de mujeres por día, de los cuales cuatro son de mujeres trans,⁵ y es en este contexto que se formulan diálogos, traducciones y conceptualizaciones transfeministas como formas de “resentir lo queer en América Latina” (Anzaldúa, 1987; Falconí, Castellanos y Viteri, 2014).

El *pensamiento transfeminista* se escucha con más fuerza en los años noventa en el contexto anglosajón (Stone y Borstein, 1991), en el Estado español (Solá y Urko, 2013) y en México (Valencia, 2013). El pensamiento transfeminista se moviliza en un entorno de violencias sexogénicas, de sexismo, misoginia, racismo, homofobia, heteronormatividad y transfobia, por lo que se convierte en un movilizador teórico y político desde las intersecciones entre género, etnia y clase social, que irrumpe en la crítica feminista como una forma de contestación radical a la categoría homogeneizante y universalizante *mujer* (entendida por el feminismo occidental dominante como sinónimo de mujer blanca, formada, de clase media, heterosexual, judeocristiana, etcétera) y, por tanto, permite pensar y ampliar

las maneras rígidas del sujeto del feminismo. Los *transfeminismos*, también heterogéneos, llegaron para sumarse a las múltiples prácticas del pensar y del hacer feminista, no para cerrarse, sino para seguir completando, y anudarse a algunas de las figuras y luchas que ya existían, reutilizando las hilachas y a veces deshilachando los imaginarios rígidos del género, la sexualidad, los cuerpos, las especies compañeras, etcétera.

El pensamiento transfeminista es una postura y *un posicionamiento fuerte*, que retoma ideas de los feminismos marxistas, anticapitalistas, antirracistas, negros, poscoloniales, decoloniales, lesbofeministas, *queer*, cuir, intersex, tullidxs, feminismos críticos del antropocentrismo, comunitarios, antiextractivistas, especulativos, fabulativos, de ciencia ficción (*sf*), entre otros. Este pensamiento recoge prácticas del pensar decolonial feminista y entiende el patriarcado desde la “colonialidad del género” (Lugones, 2008) y la (hetero) colonialidad (Rojas Miranda, 2021) y sirve no sólo para bordar la variedad de construcciones de “ser mujer”, “ser varón” o “ser lo que sea que seamos”, sino también para desenredar y deshilar los imaginarios dominantes. Así, los transfeminismos han legado diversos aprendizajes, análisis y estrategias para transformar las injusticias y todo tipo de violencias que afectan a las comunidades, a las especies y a la tierra.⁶

Según Patricia Castañeda, “la heterosexualidad ha sido un problema a investigar” (Castañeda, 2018: 22). De igual modo, a partir de los años noventa (s. xx), en México han aparecido más a menudo etnografías y trabajos que tratan temas sobre heterosexualidad, homosexualidad, subjetividades lésbicas, diversidad sexual, disidencias de género, sexualidades afrodiaspóricas, cuerpos en transición, identidades no binarias, así como luchas por la justicia sexual (Alfarache Lorenzo, 2003; Valencia, 2013; Lía García, en Leibold, 2015; Castro Apreza, 2016; Gómez, 2004 y 2016; Pons, 2016; Mitjans, 2020). Estas etnografías (muchas veces experimentales) tienen cada vez más vigencia en los análisis antropológicos y en los feminismos como herramientas para enfrentar espacios académicos y de lucha donde la ficción de la superioridad masculina

⁵ En febrero del 2015, una reforma legislativa al Código Civil y de Procedimientos Civiles fue promulgada en la Ciudad de México, lo que modificó la norma aprobada en 2008 que posibilitaba, a través de un juicio especial, el cambio de nombre y género en el acta de nacimiento. Este hecho contribuyó a comenzar con un proceso de despatologización, pero sobre todo de desjudicialización del cambio del género registral y del nombre. Aunque no existe una legislación federal, los tratados internacionales en materia de discriminación por elección de género son aplicables y la transfobia está tipificada como un delito desde 2014.

⁶ Aunque muchas de estas miradas no son exclusivas del pensamiento transfeminista, ya que en la disciplina existen corrientes anticoloniales, antiextractivistas, anticapitalistas, entre otras, las intersecciones que plantea así como el abordaje de problemáticas derivadas del etnocentrismo, del racismo, de los regímenes cisheteronormativos, etcétera, y cómo afectan en particular a ciertas personas y comunidades, es quizá una especificidad de la clave transfeminista.

na, blanca, heterosexual y cisgénero acapara toda la autoridad epistémica.

Para Marilyn Strathern (2018), la antropología es “el estudio de relaciones con relaciones, una especie de compromiso enormemente consecuente, capaz de alterar mente y cuerpo” (en Haraway, 2019: 65). En ese sentido, y en relación con otra de las figuras de cuerdas, si pudiéramos especular una *antropología transfeminista* en México consistiría en estudiar, fabular, imaginar y cambiar la historia, aprender a narrarla de otra manera y construir otros géneros, sexualidades, así como otras formas de relacionarnos con la tierra, los ríos, las montañas, las piedras, el aire, las especies compañeras y otros mundos posibles y vivibles. Según Lia García (La Novia Sirena), teórica trans desde el cuerpo y desde los afectos, “los transfeminismos son radicales porque van a la raíz”, y en antropología contribuyen a deconstruir radicalmente algunas ideas. A continuación expondré algunas de estas prácticas de pensamiento que ayudan a repensar la antropología feminista, la antropología en general, pero también las luchas feministas y la vida.

Subjetividades y sujeto de la etnografía transfeminista

Las epistemologías feministas nos han enseñado lo importante que es romper con esa separación estricta que ha existido entre “sujeto de investigación” y “sujeto cognoscible”, ya que “la intersubjetividad requiere intercambiar posiciones de acuerdo con el momento particular del diálogo sostenido por ambas partes” (Castañeda Salgado, 2010: 224). Si para la etnografía feminista las mujeres son el sujeto privilegiado de las investigaciones (Harding, 1991), para la *etnografía transfeminista* las personas que no caben dentro de las formas heteronormativas y binaristas (personas trans, géneros no-fluidos, identidades no heteronormativas, disidencias sexuales indígenas y afrodescendientes, *antzwiniik*, *winikantz*, *anzilón*, *mu-xhe*, *biza’ah*, *binizaa’*, tullidas, lesbotransfeministas, *multitudes queer*,⁷ cuir, entre muchas otras), serían los sujetos con quienes lxs investigadorxs tendrían que generar diálogos. Al compartir experiencias semejantes y haber pasado por situaciones similares, las inves-

tigadoras incrementarían su “objetividad” (Harding, 1991), pues estarían entrelazadas y anudadas con los mundos que investigan.

Antropología desde la perspectiva de las vidas lesbianas, no-heteronormativas y no-binaristas

¿Hacer antropología desde la perspectiva de la vida de las lesbianas, personas no-heteronormativas y no-binarias cambia el modo de construir conocimiento? ¿La lucha política de las lesbianas ha sido generadora de conocimiento en la historia de la antropología? A partir de los años setenta en México, la antropología de la mujer permitió concebir a las lesbianas como sujetos culturales, pero también como sujetos de investigación. Esto resultó una ruptura significativa en el sentido de que antes la disciplina tenía una visión clásica en la que no había un reconocimiento sobre la propia condición e identidad de quienes investigan.

Para algunas epistemólogas feministas como Sandra Harding (1991), el punto de vista de las vidas de las lesbianas contribuye con ciertas mejoras al pensamiento filosófico, antropológico y feminista: 1) Desde el punto de vista de las lesbianas se puede observar a la mujer en relación con otra mujer –o al menos no sólo en relación con los varones y la familia–. 2) El enfoque de las lesbianas nos permite ver e imaginar comunidades que no necesitan o quieren socializar con varones. 3) Además, este punto de vista revela que la mujer (heterosexual) no nace, sino que se hace. 4) Esta perspectiva se centra en la sexualidad femenina y en aquella que es construida por las propias mujeres. 5) Esta posición revela el vínculo que existe entre la opresión de las mujeres y la opresión de las sexualidades disidentes. 6) También sugiere que la lesbiana es una figura central en los discursos masculinos en virtud de su ausencia (1991: 253-264). Además, también expone cómo las vidas de las lesbianas han sido devaluadas y descuidadas como temas de investigación científica y como generadoras de evidencia para o en contra de ciertas demandas de conocimiento (Harding, 1991: 264). En México, la investigación de Ángela Alfarache Lorenzo (2003) resulta paradigmática, debido a que es uno de los pocos trabajos de antropología femi-

⁷ El trabajo de Sayak Valencia invita a reflexionar sobre estrategias para superar las subjetividades de la “masculinidad tóxica” que produce el “capitalismo gore”. Según la misma autora, los sujetos del transfeminismo son las multitudes *queer* que pueden hacer frente a estas masculinidades tóxicas a través de “la materialización performativa”, para “desarrollar agenciamientos g-locales” y “hacer frente a las causas y consecuencias de la violencia física”, que se ha reducido al fenómeno mediático, donde la forma de evidenciar el problema se limita a la batalla por la audiencia y la economía, dejando atrás el verdadero problema de la producción y reproducción de la violencia contra las mujeres, así como de otros sujetos (Valencia, 2013: 112-113).

nista que señala la importancia de los vínculos entre producción de conocimiento e identidades lésbicas.

La perspectiva desde la vida de las personas no-heteronormativas y no-binarias puede revelar las formas distorsionadas sobre el sexo y el género que se han producido incluso en los escritos feministas, tal como veremos más adelante. Hacer análisis científicos desde la perspectiva de las vidas lesbianas, no-heteronormativas y no-binarias significa mostrar las tendencias causales subyacentes que la perspectiva de las vidas heterosexuales invisibiliza y, por tanto, aumentar la objetividad en la investigación antropológica. Por consiguiente, se abren otras posibilidades y formas no-binarias y no-heteronormativas de escribir.

El sexo no es binario, ni es igual a biología

Una de las cuestiones que el pensamiento transfeminista ha contribuido a desmontar es esa idea dominante de que “género” y “sexo” son categorías opuestas. En tal virtud, en los estudios médicos y en las teorías antropológicas dominantes, se ha ubicado “sexo” en la dimensión biológica y “género” como construcción sociocultural, debido a que “todavía se asume que el sexo es binario y fácilmente determinable a través de análisis biológicos” (Lugones, 2008: 84.) No obstante, las pensadoras transfeministas han contribuido a deconstruir la idea del determinismo biológico, porque consideran que tanto “género” como “sexo” son parte de la ideología binarista de género y una invención colonial y occidentalocéntrica (Oyewùmí, 2007 [1997]; Lugones, 2008).

Las políticas de control de “sexo” son a los imaginarios cisgeneristas lo que las políticas de control de “raza” son a los imaginarios coloniales racistas. Oyèrónké Oyewùmí (2007) ha explicado que “durante siglos la idea de que la biología es destino –o mejor aún, que el destino es biológico– ha sido esencial en el pensamiento occidental” (2007: 37). En esa misma línea, el pensamiento transfeminista ha puesto en cuestión las nociones de *sexo* y *raza* como dimensiones biológicas, ya que ambas fueron construidas e impuestas como naturales, como parte de las políticas de control de las poblaciones colonizadas para generar así “zonas de lo humano” y “zonas de lo no-humano”.⁸ Sin embargo, ambas son construcciones socioculturales. Ha sido necesario romper con las nociones cartesianas de los dualismos cuerpo/mente, naturaleza/cultura,

ya que la historia dominante nos ha relatado que “hombre” es a “mente” y a “cultura” lo que la “mujer” es a “cuerpo” y “naturaleza”, y “mujeres, primitivos, judíos, africanos, pobres y toda persona calificada con la etiqueta ‘diferente’, en diversas épocas históricas, se consideró como encarnada, dominada por el instinto y la afectividad, ajena a la razón. Eran la Otredad y la alteridad es un cuerpo” (Oyewùmí, 2007: 40).

Por otro lado, los transfeminismos nos han invitado a repensar algo tan aparentemente “obvio” como qué significa “ser varón” o “ser mujer” y han señalado que declarar que existen únicamente dos géneros y dos sexos puede resultar impreciso. La referencia a dos géneros (hombre-mujer) y dos sexos (masculino-femenino) contribuye a esencializar diferencias, dicotomías y reforzar asimetrías, pues obliga a la correspondencia sexo/género. María Lugones explica que estas formas binaristas y dicotómicas contribuyen a “la colonialidad del género” que ha operado en una gran parte de la población mundial que no encaja prolijamente dentro de las categorías sexuales en las que no hay lugar para la ambigüedad (2008: 84). En particular explica cómo esta opresión colonial ha operado sobre las personas intersex, quienes frecuentemente han sido forzadas a adecuaciones binaristas del “sexo” a través de cirugías y tratamientos hormonales.

Deconstruir la noción universalizante y homogeneizadora de la experiencia de “ser mujer”

Existen discusiones dentro de las antropologías feministas sobre qué significa ser mujer y quién puede llegar a serlo. El pensamiento TERF (por sus siglas en inglés *Trans Exclusionary Radical Feminist*) ha tenido presencia en México, ha permeado en los feminismos académicos y existen algunas teóricas y activistas del movimiento lésbico que suscriben la idea de “sexo-biológico”, por lo que no reconocen la experiencia de las “mujeres trans”.

No obstante, la idea de que existe un “sexo-biológico” por naturaleza reproduce nociones homogeneizantes y monolíticas de pensar a las “mujeres”, y reafirma la idea dominante de “raza-biológica”, lo que resulta un enorme problema, debido a que en las sociedades pos-coloniales contemporáneas, como es el caso de México, la diversidad de formas de entender dicha experiencia es amplia e interseccional entre raza, clase, género y

⁸ Naturalizar las diferencias sexuales es otro producto del uso moderno de la ciencia que Quijano subraya para el caso de la “raza” (cit. en Lugones, 2008: 86). Lugones se pregunta cómo la presencia de diferencias sexuales (de forma, tamaño, color, etcétera) entre las personas sirvió y sirve aún para la explotación colonial (2008: 86).

sexualidad (mujeres indígenas diversas, *ants, nigulha, sihuatl*, afrodescendientes, lesbianas, mujeres trans, personas intersex, mestizas, cismujeres, heterosexuales, sujetos diversos), así como de personas que no se sujetan a identidades binaristas (*antzwinik, winikantz, anzilón, muxhe, biza'ah, binizaa'*, migrantes lesbianas y no-binarixs, trans afrodiasporicxs, *two spirits, hijras, omeggid*, etcétera). Por ello, es necesario “considerar los cambios que la colonización trajo, para entender el alcance de la organización del ‘sexo’ y el ‘género’ bajo el colonialismo y al interior del capitalismo global y eurocentrado” (Lugones, 2008: 85).

Descolonizar las narrativas de “género”

Para Julieta Paredes (2008), pensadora aymara, los *entronques patriarcales* (sociedad patriarcal precolonial y patriarcado occidental) han sido el principio organizador de la vida. Por su parte, Segato (2013), antropóloga feminista, considera que, antes de la colonización, en las sociedades colonizadas existía un *patriarcado de baja intensidad* y que con el proceso de colonización se conformó un *patriarcado de alta intensidad*.

Para Oyèrónké Oyewùmí (2007), el “género” no era el principio organizador en la sociedad yoruba antes de la colonización occidental. Este argumento “nos muestra que el alcance del sistema de género impuesto a través del colonialismo abarca la subordinación de las hembras en todos los aspectos de la vida” (Lugones, 2008: 86). En esa misma línea, Aura Cumes (2019), antropóloga maya-k'ach'iquel, propone que “el patriarcado no fue un sistema que rigió la vida de los pueblos mayas en la Antigüedad, pero los cambios y la dinámica de las mismas sociedades fueron posibilitando formas de subordinación de las mujeres, que pudieron dar o no lugar a un patriarcado, pero este proceso es irrumpido por la violencia colonial que altera las dinámicas internas de la vida de los pueblos mayas” (Aura Cumes, 2019: 306).

En ese sentido, cuando se asume que las sociedades poscoloniales (aymara, quechua, yoruba, maya, zapoteca, cree, navajo, ojibwe, etcétera) incluían antes de la Colonia el principio de organización social de género, posiblemente se reincida en la lógica de dominación occidental sobre su manera de entender el mundo; una dominación que es facilitada por el dominio histórico-estructural de Occidente, debido a que la única certeza es el “patriarcado colonial” y el “colonialismo patriarcal” (Cumes, 2019: 306).

El pensamiento transfeminista en antropología en México, que se configura a través de distintos hilos y crea distintas figuras, está deconstruyendo los imaginarios coloniales y el proyecto nacional del mestizaje relacionado con la experiencia homogeneizante de “ser mujer” (blanca, urbana, burguesa, heterosexual, etcétera), en el que casi ninguna nos reconocemos, registrando y documentando la experiencia de otros sujetos del feminismo y ampliando formas más abiertas de pensar la sexualidad (no necesariamente a partir de la traducción anglosajona *queer* que, en ocasiones, resulta descontextualizada e inentendible en el contexto mexicano, sino con expresiones más localizadas).

Etnografías feministas no-heteronormativas

En México, algunas etnografías feministas, centradas en sociedades poscoloniales no-heteronormativas, han aparecido en la última década. En la tesis “Guendaranadxi: la comunidad muxhe del Istmo de Tehuantepec y las relaciones erótico afectivas”, de Amaranta Gómez Regalado (2016), primera antropóloga *muxhe* en obtener un título profesional y una de las antropólogas feministas no-heteronormativas más visibles en el espacio público nacional e internacional, analiza las relaciones erótico-afectivas de las *muxhes* en las comunidades zapotecas de Juchitán, en el Istmo de Tehuantepec, Oaxaca. Para Gómez Regalado “*muxhe* proviene de la palabra mujer de la lengua española del siglo XVI, mujer, muller, muxhe” (2004: 199). Este término, acompañado de un pronombre neutro, se puede referir a un tercer espacio, que arropa a múltiples identidades, por ejemplo, las personas que nacen asignadas como “varón” y crecen con “identidades genéricas femeninas” (Gómez Regalado, 2016).

El trabajo de Gómez Regalado (2004 y 2016) constituye una apuesta por la recuperación de experiencias sexogénicas atravesadas por identidades culturales diversas, que desbordan las formas binaristas y heteronormativas, así como los pronombres binaristas del español (él o ella).⁹ Su trabajo es un ejemplo de etnografía feminista interseccional sobre experiencias de dobles y triples identidades que se cruzan por género, etnia, sexualidad, lengua, etcétera. Como *muxhe*, zapoteca, femenina, mujer, feminista con diversidad funcional, Amaranta Gómez Regalado (2004) rehace la historia de su propia comunidad. Además, Amaranta

⁹ No existe “elle” o “ello” aunque en las comunidades transfeministas estos pronombres son muy usados y sumamente variados.

Gómez, primera *muxe* registrada como candidata electoral con una identidad trans en México, ha aportado a la antropología análisis sobre la participación sociopolítica de la comunidad *muxe* desde la academia, pero también desde el activismo y desde los procesos de organización comunitaria, y ha dado a su trabajo de investigación una orientación pública.

Por su parte, Lukas Avendaño (2015, 2017 y 2018), antropólogx *muxe*, ha desarrollado un trabajo de *autoetnografía feminista experimental*, combinando poesía, *performance*, *drag*, así como distintas formas artísticas y gramáticas. Para Avendaño (2017), “el *performance* es un ensayo antropológico” y “la antropología es la reflexión que existe detrás de toda pieza”. Detrás de obras como “Réquiem para un alcaraván”, Avendaño (2017) autorrepresenta “la *muxeidad*” a través de herramientas antropológicas como el diario de campo, la observación participante, y la *performance*. “Detrás de toda pieza en escena hay construcción, análisis y reflexión social” (Avendaño, 2017).

Lukas Avendaño (2018) critica cómo la antropología clásica se dedicó a investigar al “otro”; a observar a “los estudiados, los mirados, los exóticos”; a crear museos que exotizaban, almacenaban objetos e incluso exponían a personas que consideraban “raras”, a manera de circos. Por eso, para Lukas, a través de la *performance* es posible hacer *autoetnografía* para observarse y “hablar por nosotrxs mismxs” (Avendaño, 2018).

Las etnografías feministas actuales en México no pretenden la objetividad y la neutralidad de la antropología clásica, que buscaba deconstruir y criticar el sentido común, sino más bien partir de la subjetividad para poder investigar desde el “siento-creo-pienso” (Avendaño, 2018).

Bruno Avendaño, hermano de Lukas, desapareció en 2018. Lukas ha denunciado esta desaparición, que es la experiencia de muchas personas que buscan a sus hermanas y hermanos en México, y con esto su trabajo también adopta un carácter de antropología pública. Para Lukas, el cuerpo es la “muestra de la transversalidad” que “es la posibilidad de la mutabilidad y la performática constante en la que distintos cuerpos se encuentran y forman comunidad” (Avendaño, 2018). En las comunidades “los *muxe* bordadores se ponen a hacer nudos para que otras identidades o mariposas puedan ser posibles, un conjunto de mariposas utópicas” (Avendaño, 2015).

Las figuras de cuerdas de las antropologías feministas y descolonizantes que he atado hasta aquí se estrechan y no se cierran a un solo hilo, sino que se sostienen en múltiples tramas, a veces también se des hacen por sí solas, cambian de forma y aprovechan otras cuerdas para sujetarse entre sí.

Compromisos de las nuevas generaciones y reflexiones finales

En México, el 8 de marzo de 2020, miles de feministas salieron a las calles para denunciar un modelo político y económico que se expande sobre la base del terror y del dolor de tantos asesinatos atroces de mujeres, y exigir un alto a la violencia sexual, feminicida, a las políticas conservadoras y antifeministas, que penalizan el aborto, patologizan la homosexualidad y la transsexualidad, entre otras muchas situaciones.

En este contexto, las epistemologías feministas son todavía consideradas ideologías políticas, adoctrinamientos y métodos inexactos, por las fuerzas conservadoras epistémicas, y sus críticas no terminan de afianzarse lo suficiente en las comunidades científicas. Si el sexismo y el etnocentrismo han sido brillantemente señalados por las críticas feministas en las teorías y en las exigencias de pertenencia a la academia y mérito en las comunidades científicas, la lesbofobia, la homofobia, la transfobia, el racismo y el clasismo y sus efectos en los campos científicos constituyen aún un desafío.

Las antropologías feministas en México han creado figuras de cuerdas que hacen aportes importantes para



el registro y recuperación de los procesos de las organizaciones de la sociedad civil y de mujeres indígenas y afrodescendientes en varias regiones de México y han tenido la singularidad de buscar una orientación pública de las investigaciones, debido a que sus prácticas transitan entre la antropología, los activismos, la organización, la denuncia y las luchas por la defensa de la vida y de los territorios.

Las *etnografías feministas* contemporáneas se enredan también con los estudios culturales, la teoría literaria, el cine y otros campos. Sin duda, muchas de las etnografías feministas actuales han recurrido a la interdisciplinariedad –(in)disciplinariedad– para registrar, documentar, analizar y transformar algunas problemáticas a las que nos enfrentamos hoy en día. Con más frecuencia, se utilizan las herramientas experimentales *interdisciplinarias*, *interseccionales*, de recuperación y *colaboración intertextual/intersaber* y modos alternativos de *circulación de las investigaciones* de una forma más radical que libera y dispersa el conocimiento masivamente. Las *etnografías feministas experimentales*, que a veces no se llaman por ese nombre, utilizan la poesía, las novelas, el ensayo, las ficciones autobiográficas, el cuento, el teatro, las artes, la radio, el cine, los comics, los rezos, las redes sociales, la *performace*, el *drag* y todos los testimonios escritos por mujeres pluridiversas como un motor y movilizador teórico-político (Ruiz Trejo, 2016).

Si los *sujetos de la etnografía feminista* son las mujeres, el pensamiento transfeminista nos permite pensar en otras experiencias y sujetos pluridiversos, mas este reconocimiento es todavía una deuda pendiente de la antropología en general, pero también de algunas feministas. Se requieren *diálogos intergeneraciones* en los que, por un lado, las jóvenes reconozcamos los aportes de las generaciones anteriores, para entender cuáles han sido los aciertos y aprendizajes ante las prácticas del hacer y del pensar las urgencias, y cómo han respondido nuestras antecesoras.

Por otro lado, es necesario que las compañeras de las generaciones que nos han antecedido conozcan y lean nuestros trabajos para entender cómo algunas de nosotras estamos reaccionando ante las emergencias que nos aquejan y superar las ideas biologicistas del “sexo”, así como los estereotipos que asocian el pensamiento transfeminista con nociones cartesianas e individualistas del “cuerpo” y lo disocian de las luchas de clase.

Como hemos visto en este trabajo, las *apuestas epistémico-político-corporales* de antropólogas feministas de las nuevas generaciones se hilan desde otras formas de estar y de sentir, de hacer trabajo de campo y de vincularse con las personas. No sólo se trata de

descolonizar el conocimiento, sino que también alude al proceso de producción para cuidar que no destruyan, ni arranquen las semillas. Las antropólogas feministas de las nuevas generaciones escuchan, crean y anudan alianzas alternativas para articular la defensa de los territorios vinculados con sus propias vidas y experiencias, lo que ha supuesto una conexión estrecha entre procesos personales, políticos y representacionales.

En el contexto de recrudecimiento de la violencia generalizada, acoso, hostigamiento y violencia sexual, cada vez más visible y que afecta todos nuestros espacios, principalmente la realización del trabajo de campo, tenemos el reto de “fortalecer el tejido social en un momento donde la apuesta es su debilitamiento, por muchas razones, no solamente por el clientelismo, sino por la lógica de la violencia y el autoritarismo en muchas regiones del país” (Berrio Palomo, 2016: 185).

Por último, la pandemia, que no es una crisis actual, sino que tiene que ver con la crisis civilizatoria, hace más evidentes los problemas heredados de la larga duración y lo histórico-estructural (racismo, sexismo, clasismo, cisheteronormatividad, etcétera), e implica plantearnos nuevas formas de reencausar nuestra (in)disciplina, las problemáticas, las metodologías, así como desarrollar perspectivas críticas frente a la propia antropología y al feminismo hegemónico, a superar las guerras “epistémicoeticopolíticas” (Leyva, 2019); a articularnos interdisciplinariamente con otros movimientos sociales más amplios a nivel global ante el extractivismo, las desapariciones y el feminicidio. Sólo en articulación y enredando las cuerdas podremos especular otros devenires posibles, futuros diferentes, crear otros mundos y cultivar otros parentescos para la antropología y la vida en México.

Fuentes

- ALFARACHE LORENZO, ÁNGELA GUADALUPE
2003 *Identidades lésbicas y cultura feminista: una investigación antropológica*, Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Ciudad de México.
- ANZALDÚA, GLORIA
1987 *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*, Aunt Lute Books, San Francisco.
- ARTEAGA BOHRT, ANA CECILIA
2013 “Todas somos la semilla. Ser mujer en la Policía Comunitaria de Guerrero: Ideologías de género, participación política y seguridad”, tesis de maestría, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Ciudad de México.
- AVENDAÑO, LUKAS
2015 “Performance”, en *Secretos de Sócrates*, 3 de julio <https://www.youtube.com/watch?v=jlbE_mlh8tE> [6 de agosto de 2020].

- AVENDAÑO, LUKAS
2017 "La cultura mariposa de Lukas Avendaño en Oaxaca. Entrevista por Scarlett Linderó", en *Yaconic* <<https://www.yaconic.com/lukas-avendano-mariposa/>> [6 de agosto de 2020].
- AVENDAÑO, LUKAS
2018 "Entrevista a Lukas Avendaño, performer i antropoleg muxe", en *Terrícolas / betevé*, 4 julio <<https://www.youtube.com/watch?v=UejJeyEbaM>> [6 de agosto de 2020].
- BERRIO PALOMO, LINA
2013 "Entre la normatividad comunitaria y las instituciones de salud. Procesos reproductivos y salud materna en mujeres indígenas de la Costa Chica de Guerrero", tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana, Ciudad de México.
- BERRIO PALOMO, LINA ROSA
2016 "Trabajar con mujeres indígenas es ser tejedora de mundos", en *InterDisciplina*, vol. 4, núm. 8, pp. 177-188.
- BERRIO PALOMO, LINA ROSA
2019 "Conversaciones a tres voces sobre el feminismo comunitario de Guerrero. Entrevista con Tranquilina Morales y María del Carmen", en *Encartes Antropológicos*, vol. 2, núm. 4, septiembre 2019-marzo 2020, pp. 232-247 <<https://encartesanropologicos.mx/feminismo-comunitario-guerrero-mexico/>> [6 de agosto de 2020].
- BERRIO PALOMO, LINA, PATRICIA CASTAÑEDA SALGADO, MARY GOLDSMITH, MARISA RUIZ TREJO, MONSERRAT SALAS Y LAURA VALLADARES
2020 *Antropologías feministas en México: epistemologías, éticas, prácticas y miradas diversas*, Bonilla/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco/Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.
- CABNAL, LORENA
2019 "El relato de las violencias desde mi territorio cuerpo-tierra", en Xochitl Leyva y Rosalba Icaza (coords.), *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías y resistencias*, Cooperativa Editorial Retos/Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/International Institute of Social Studies/Erasmus University Rotterdam, Buenos Aires-La Haya, pp. 113-126.
- CALLA, PAMELA
2019 "Feminist Constellations II: Daughters of Mother Earth", ponencia presentada en *Methodology + Impacts. A Symposium on Extractivism, Feminization of Repression and Resistance. Feminist Constellations Seminar* <<https://as.nyu.edu/content/nyu-as/as/research-centers/clacs/events/spring-2019/daughters-of-mother-earth-symposium---extractivism---feminizatio.html>> [6 de agosto de 2020].
- CARIÑO TRUJILLO, CARMEN
2020 "Colonialidad del saber y colonialidad del género en la construcción del conocimiento. Hacia epistemologías feministas otras y apuestas descoloniales", en Lina Berrio Palomo, Patricia Castañeda Salgado, Mary Goldsmith, Marisa Ruiz Trejo, Monserrat Salas y Laura Valladares, *Antropologías feministas en México: epistemologías, éticas, prácticas y miradas diversas*, Bonilla/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco/Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, pp. 269-289.
- CASTAÑEDA SALGADO, MARTHA PATRICIA
2010 "Etnografía feminista", en Norma Blazquez, Fátima Flores y Maribel Ríos (coords.), *Investigación feminista. Epistemología metodología y representaciones sociales*, Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias-Facultad de Psicología, Ciudad de México, pp. 217-239.
- CASTAÑEDA SALGADO, MARTHA PATRICIA
2015 "Etnógrafas feministas en la antropología mexicana: acercamientos para la elaboración de una genealogía disciplinaria", en Julia del Carmen Chávez Carapia, (coord.), *Perspectiva de género. Una mirada de universitarias*, Universidad Nacional Autónoma de México-Escuela Nacional de Trabajo Social, Ciudad de México, pp. 119-141.
- CASTAÑEDA SALGADO, MARTHA PATRICIA
2018 "Antropología feminista, diversidad cultural y sexualidades: sobre la necesidad de nuevos diálogos teóricos y políticos. UNAM-Instituto de investigación jurídicas", en Lucía Raphael de la Madrid y Adriana Segovia Urbano (coords.), Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Jurídicas, Ciudad de México, pp. 15-30.
- CASTRO APREZA, YOLANDA
2016 "Feminismo lésbico en Chiapas. De los años ochenta del siglo xx a los primeros años del siglo xxi", en Inés Castro y Susie Morales (coords.), *Cuerpos y diversidades. Miradas desde el Sur*, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas/Universidad Intercultural de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez, pp. 72-81.
- CUMES, AURA
2019 "Colonialismo patriarcal y patriarcado colonial: violencia y despojos en las sociedades que nos dan forma", en Xochitl Leyva y Rosalba Icaza (coords.), *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías y resistencias*, Cooperativa Editorial Retos/Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/International Institute of Social Studies/Erasmus University Rotterdam, Buenos Aires-La Haya, pp. 297-313.
- FALCONÍ, DIEGO, SANTIAGO CASTELLANOS Y MARÍA AMELIA VITERI
2014 *Resentir lo queer en América Latina: diálogos desde/con el Sur*, Egales, Barcelona-Madrid, 290 pp.
- FLORES LÓPEZ, SUSANA
2018 "Autoetnografías feministas desde el conocimiento comunitario triqui", ponencia presentada en el *Seminario de Antropologías en Movimiento*, sesión "Acercamientos a las Antropologías feministas en Chiapas y Centroamérica", Instituto de Estudios Indígenas/Universidad Autónoma de Chiapas, 7 de diciembre <<https://www.youtube.com/watch?v=hJxIJynncZs&list=PLJGSWcAqWOqC3JVv7vbqZeejaQXNRUED9&index=3>> [6 de agosto de 2020].
- GARCÍA GONZÁLEZ, MADAI
2019 "¡El cerro es la vida! Actores, conflicto y organización frente al despojo minero en Mag-

- dalena Teitipac, Oaxaca”, tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México.
- GOEMAN, MISHUANA
2013 *Native Women Mapping Our Nations*, University of Minnesota, Minneapolis.
- GÓMEZ, AMARANTA
2004 “Transcendiendo”, en *Desacatos*, núm. 15-16, pp. 199-208.
- GÓMEZ REGALADO, AMARANTA
2016 “Guendaranadxi: la comunidad muxhe del Istmo de Tehuantepec y las relaciones erótico afectivas”, tesis de licenciatura en Antropología Social, Universidad Veracruzana, Xalapa.
- HARAWAY, DONNA
2019 *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*, Consonni, San Francisco, 365 pp.
- HARDING, SANDRA
1991 *Thinking from the Perspective of Lesbian Lives. Whose Science? Whose Knowledge?*, Cornell University Press, Nueva York.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, AIDA
2001 “Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género”, en *Debate Feminista*, año 12, vol. 24.
- HERNÁNDEZ CASTILLO, AIDA
2020 “Casas de la Mujer Indígena: recortes a proyectos que salvan vidas”, en *La Jornada*, Opinión, 8 de mayo <<https://www.jornada.com.mx/2020/05/08/opinion/018a1pol>> [6 de agosto de 2020].
- HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, ÚRSULA HORTENSIA
2014 “Vivir la mina: el conflicto minero en San José del Progreso y sus efectos cotidianos en la vida individual y la existencia colectiva; rupturas, contrastes, reconstrucciones y resistencias”, tesis de maestría en Antropología Social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Pacífico Sur, Oaxaca.
- HERRERA MARTÍNEZ, EDITH
2011 “SOY EDITH NA SAVI. Identidad y experiencia organizativa de jóvenes indígenas en México”, tesis de licenciatura en Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana, Ciudad de México.
- LAGARDE DE LOS RÍOS, MARCELA
2008 “Antropología, feminismo y política: violencia feminicida y derechos humanos de las mujeres”, en Margaret Bullen y Carmen Diez (coords.), *Retos teóricos y nuevas prácticas*, Ankulegi Antropología Elkartea, Donostia, pp. 209-240.
- LEIBOLD, VALERIE
2015 “La Sirena decolonial: Lia La Novia y sus interrupciones afectivas”, en *Extravío Revista electrónica de literatura comparada*, núm. 8, pp. 148-164 <<https://ojs.uv.es/index.php/extravio/article/view/4537>> [6 de agosto de 2020].
- LEYVA SOLANO, XOCHITL
2019 “‘Poner el cuerpo’ para des(colonizar)patriarcalizarnuestroconocimiento,laacademia, nuestra vida”, en Xochitl Leyva y Rosalba Icaza (coords.), *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías y resistencias*, Cooperativa Editorial Retos/Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/International Institute of Social Studies/Erasmus University Rotterdam, Buenos Aires-La Haya, pp. 339-363.
- LUGONES, MARÍA
2008 “Colonialidad y género”, en *Tabula Rasa*, núm. 9, pp. 73-101.
- MÉNDEZ, GEORGINA
2020 “Mujeres indígenas: el poder de la palabra y la escritura para una militancia en el presente”, en Lina Berrio Palomo, Patricia Castañeda Salgado, Mary Goldsmith, Marisa Ruiz Trejo, Monserrat Salas y Laura Valladares, *Antropologías feministas en México: epistemologías, éticas, prácticas y miradas diversas*, Bonilla/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco/Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, pp. 289-307.
- MILLÁN, MOIRA
2019 *El tren del olvido*, Planeta, Buenos Aires.
- MITJANS, TITO
2020 “Feminismos afrodiaspóricos y disidencias sexuales en San Cristóbal de las Casas”, tesis de doctorado en Estudios e Intervención Feminista, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas-Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica, San Cristóbal de las Casas.
- MORA, MARIANA
2018 *Política kuxlejal. Autonomía indígena, el estado racial e investigación descolonizante en comunidades zapatistas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Publicaciones de la Casa Chata, Ciudad de México.
- OCHOA, KARINA
2017 “En las profundidades de Guerrero está Xochistlahuaca, un lugar de tejedoras”, en *Humanidades & Inovaço*, vol. 4, núm. 3, pp. 32-48.
- OYEWÚMÍ, OYERÓNKÉ
2007 *La invención de las mujeres*, En la frontera, Bogotá [1ª edición en inglés, 1997].
- PAREDES, JULIETA
2008 *Hilando fino: Desde el feminismo comunitario*, CEDEC-Comunidad, La Paz, Bolivia.
- PATIÑO ARREOLA, PAOLA
2019 “Despojo y luchas jurídico-políticas en la sierra tarahumara: experiencia de tres comunidades indígenas tras el paso del gasoducto el Encino-Topolobampo por su territorio”, tesis de maestría en Antropología Social, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Ciudad de México.
- PONS, ALBA
2016 “De las transformaciones sociales a las micro-políticas corporales: un archivo etnográfico de la normalización trans* y los procesos de corposubjetivación en la Ciudad de México”, tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, Ciudad de México.
- ROJAS MIRANDA, LETICIA
2021 “Narrativas políticas trans y lesbianas aquí (España) y allí (Ecuador)”, tesis de doctorado, Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- RUIZ-TREJO, MARISA
2016 “Aproximaciones a los estudios críticos feministas de las ciencias sociales en México y Centroamérica”, en *Revista Clepsydra: Revis-*

- ta de Estudios de Género y Teoría Feminista, núm. 15, pp. 11-34.
- RUIZ-TREJO, MARISA Y DAU GARCÍA DAUDER
2019 "Epistemic-corporeal workshops: putting strong reflexivity into practice", en *Tapuya: Latin American Science, Technology and Society*, vol. 2, núm. 1, pp. 42-58 <<https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/25729861.2019.1664070?scroll=top&needAccess=true>> [6 de agosto de 2020].
- RUSSELL DIANA Y ROBERTA HARMES
2006 *Feminicidio: una perspectiva global*, Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Ciudad de México.
- SEGATO, RITA
2013 "Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad", en Rita Segato, *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*, Prometeo libros, Buenos Aires, pp. 35-68.
- SOLÁ, MIRIAM Y ELENA URKO (COORDS.)
2013 *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*, Txalaparta, Tafalla.
- STONE, SANDY Y KATE BORSTEIN
1991 "The 'empire' strikes back: a posttranssexual manifesto", en Julia Epstein y Kristina Straub (dirs.), *Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity*, Routledge, Nueva York, pp. 280-304.
- TZUL-TZUL, GLADYS
2014 "Sistemas de Gobierno Comunal en Totonicapán: La organización de la reproducción de la vida", en *Comunidad de Estudios Mayas* <<http://commaya2012.blogspot.mx/2014/03/sistemas-de-gobierno-comunal-en.html>> [6 de agosto de 2020].
- VALENCIA, SAYAK
2013 "Transfeminismo(s) y capitalismo gore", en Miriam Solá y Elena Urko (coords.), *Transfeminismos. Epistemes, fricciones y flujos*, Txalaparta, Tafalla, pp. 109-117.