

Universidad Autónoma Metropolitana

Unidad Xochimilco

División de Ciencias Sociales y Humanidades

Doctorado en Estudios Feministas

Lesbianas escribiendo cultura:

etnografías lésbicas en las antropologías feministas de Brasil y México

Tesis que para obtener el grado de Doctora en Estudios Feministas presenta:

Gabriela Pedroni

Directora: Dra. Mary R. Goldsmith Connelly

Integrantes del Jurado:

Dra. Martha Patrícia Castañeda Salgado

Dra. Miriam Pillar Grossi

Ciudad de México

2024

CONSTANCIA DE APROBACIÓN



Directora de Tesis: _____

Dra. Mary R. Goldsmith Connelly

Aprobada por el Jurado Examinador:

1. Dra. Martha Patrícia Castañeda Salgado
2. Dra. Miriam Pillar Grossi

*Dedico esta tesis a todas las lesbianas,
lenchas, sapatonas, tortilleras, marimachos
de América Latina*

AGRADECIMENTOS

La producción de conocimiento científico es una actividad que se hace colectivamente, en contrapunto a la idea de que la producción teórica es elaborada de manera individual. Las palabras que son puestas en una hoja en blanco son frutos de relaciones e intercambios que posibilitan la elaboración teórica. Por esto, quería agradecer a inúmeras personas e instituciones que hicieron posible la elaboración de esta tesis doctoral.

En primer lugar, quiero agradecer al Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (Conahcyt) que me otorgó una beca para que pudiera en estos años dedicarme exclusivamente a mis estudios. Además, agradezco a la Universidad Autónoma Metropolitana que en los primeros meses de estudio me otorgó una beca hasta que el Doctorado en Estudios Feministas fuera aceptado en el Programa Nacional de Posgrados de Calidad (PNPC). Por esto, mi agradecimiento a las instituciones que financiaron mis estudios por medio de becas que son imprescindibles para la formación de calidad en los posgrados mexicanos.

En este sentido, tengo un cariño enorme por la Dra. Mónica Cejas, que fue la coordinadora del Doctorado en Estudios Feministas en los tres primeros años de mi formación. Puedo decir que sin su incansable esfuerzo y dedicación no sería posible haber realizado este posgrado, una vez que ella hizo todos los esfuerzos posibles para auxiliarme en los trámites migratorios durante la pandemia de COVID, interviniendo por mí en las diferentes instancias institucionales de la universidad. Además, hay que mencionar que fue también su trabajo en la coordinación del Doctorado que contribuyó para que este posgrado fuera reconocido como un posgrado de calidad. Por todo esto y más, muchas gracias, Dra. Mónica.

Agradezco a mi querida directora, Dra. Mary Goldsmith por el acompañamiento cercano durante todo el proceso de doctorado, sin duda su empatía y buen humor fueron imprescindibles para mi formación académico. Fueron muchos diálogos en su cubículo, en que nos perdíamos en las páginas de la historia de la antropología, confabulando y

dialogando sobre antropólogas feministas que son parte de nuestras historias. Mary me enseñó mucho sobre antropología, pero también sobre la autonomía de pensamiento y la paciencia en la escritura de una tesis. Considero que ha sido una verdadera amiga durante este desafiador proceso de formación doctoral. Nos une la pasión por el pasado y la esperanza en el futuro. Sin duda, considero que el doctorado ha sido más leve y divertido por tenerla como mentora, gracias querida.

Agradezco a Dra. Miriam Pillar Grossi, una reconocida mentora académica, fue ella que me abrió las puertas para la antropología feminista, que ha motivado mi formación en el exterior y ha acompañado mi caminata por estas tierras lejanas. La lectura de mi tesis ha sido una pequeña parte de su aportación, de modo que puede contar con una consejera sobre mi carrera académica. La enseñanza de la importancia de la formación de redes la llevo en mi maleta, espero que posemos trabajar en muchos proyectos colectivos de producción de antropología feminista alrededor del mundo. Profesora, tienes mi cariño, respeto y admiración.

Agradezco a mi lectora Dra. Martha Patricia Castañeda, por su mirada atenta y sus comentarios sensibles sobre mi trabajo. Puedo decir que siempre ha sido muy generosa en la lectura de mis palabras, relevando mis errores en español para mirar más allá, para puntuar la necesidad de objetivos y preguntas acotadas, demostrando porque es una referencia para la metodología feminista. Pero, sobre todo, agradezco la invitación a participar del Proyecto de Investigación “Cartografías de la antropología feminista en México, Centroamérica y El Caribe”, que fue una gran oportunidad de aprendizaje colectivo que ha alentado mi corazón por medio de una red efectiva y altamente calificada.

De este modo, extendo los agradecimientos al Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIT) por el financiamiento de una investigación de esta magnitud, en que la antropología feminista fue tomada como un objeto digno de una gran investigación. En este sentido, me gustaría nombrar las compañeras de este proyecto que tornaran más sabrosa la vida académica en México: Dra. Mary Rosaria Goldsmith Connelly, Dra. Monserrat Salas Valenzuela, Dra. Marisa Gisele Ruiz Trejo, Dra. Lina Rosa Berrio Palomo, Dra. Laura Raquel Valladares de La Cruz, Dra. Hermelinda Mendoza

Villavicencio, Dra. Veronica Renata Lopez Najera, Mtra. Lizbeth Hernandez Cruz, Lic. Doris Castro, Lic. Stephany y Lic. Mariana.

Además, agradezco a mi familia por el apoyo incondicional en esta aventura. A mi mamá, Zeli Luiza da Silva que siempre ha creído en mi capacidad de escritura, que me ha escrito con palabras motivadoras para seguir con esta tesis. A mi papá, Ademir Pedroni, por el apoyo en todos los procesos burocráticos que envolvieron una formación en el exterior, por el apoyo económico cuando lo necesité, gracias por el cariño desde actitudes amorosas. A mis hermanas, Giovana Pedroni y Vitoria Pedroni, por dejar la caminata de esta vida más divertida y leve, espero continuar inspirándolas a seguir siempre en la búsqueda por el conocimiento. Agradezco a mi compañera Marlúci Ferreira Alves Branco, gracias por estar conmigo desde lejos, por esperar mi regreso a Brasil con los brazos abiertos y por aceptar entrar en este viaje a México a mi lado. Sin duda su acompañamiento en estos años ha sido imprescindible para tener fuerzas de seguir hasta al final.

Gracias a mis amigas brasileñas Dra. Mariel Rosauo Zasso y Dra. Ivone Cristina Cavalcanti por abrir su casa para recibirme en medio a la emergencia de COVID. Ustedes han sido mi familia en México, en que pude contar con el apoyo, la buena compañía y el acogimiento en los momentos difíciles. Agradezco a mi amiga Mtra. Tatiele Mesquita, que me ha acompañado desde Brasil, sus palabras de apoyo y motivación han sido una luz en mi vida, la lejanía no ha impedido nuestra amistad y no hemos permitido que los lazos se rompan por la distancia. También, quería agradecer a mis compañeras de la segunda generación del Doctorado en Estudios Feministas, que han hecho este momento formativo muchísimo mejor, ellas fueron mis mayores maestras de la lucha feminista mexicana. En especial a Gloria Isabel Figueroa Gómez, Teresa Díaz Torres, Urania Lanestosa Baca, Lidia Guerra, Mariana Lugo Arellano y Miryam Prado Jiménez.

Todas y cada una de estas mujeres han hecho posible la escritura de esta tesis.

¡Muchísimas gracias!

Resumen

Esta tesis plasma una búsqueda por las palabras de aquellas que osaron escribir sobre existencias lesbianas desde dos países latinoamericanos, con el objetivo de poner la lesbianidad en el centro rompiendo con el ruidoso silencio en las teorías, en las antropologías, en la cultura. Por esto, este trabajo gira alrededor de estas tres palabras: *lesbianas, escritura y cultura*. Propongo seguir las fisuras producidas en la *cultura* por las palabras y la vida de lesbianas, postulando el poder de percibir lesbianas como escritoras de la cultura. Por esta razón, esta tesis tiene como objetivo central entender ¿de qué modo las lesbianas escriben cultura? Presentar los principales aportes de las teorías lesbianas a la antropología feminista mexicana y brasileña, desvelar sus discusiones temáticas y comparar estas producciones en México y Brasil. A partir de un conocimiento situado en la frontera de estos dos países, se realizó una investigación bibliográfica para mapear, sistematizar y analizar las etnografías lésbicas publicadas desde 1970, la metodología utilizada combina técnicas de revisión bibliográfica y entrevistas puntuales. De este modo, su marco teórico y contextual fue elaborado por medio de una genealogía de las antropologías feministas latinoamericanas, una vez que son el campo que posibilitó y contribuyó a la abertura a la discusión de temas lésbicos. El resultado es una sistematización de las etnografías lésbicas latinoamericanas, desde las pioneras hasta las contemporáneas, de modo a delimitar las características de esta forma de escrita lésbica. Por fin, se problematiza, analiza y discute temáticas transversales como: la invisibilidad lésbica y sus explicaciones; la heterosexualidad obligatoria como un régimen político; las disputas alrededor de las identidades lesbianas, en su carácter disruptivo para las categorías de sexo, género y sexualidad; las nuevas identidades lencha y sapatona como posibilidades de romper lo binario; las nuevas gramáticas amorosas y sexuales propuestas desde la escritura lésbica. Por lo tanto, esta tesis defiende la importancia de visibilizar las etnografías lésbicas como formas de producción del conocimiento que aportan a las antropologías, los estudios feministas y a la cultura. Por lo tanto, se trata de un registro de que las lesbianas escriben cultura en rebeldía desde las antropologías latinoamericanas.

Palabras clave

Etnografía Lésbica, Antropología Feminista, Antropología de las Sexualidades, Lesbianidades.

Resumo

Esta tese reflete uma busca pelas palavras de quem ousou escrever sobre existências lésbicas em dois países latino-americanos, com o objetivo de colocar a lesbianidade no centro, quebrando o ruidoso silêncio nas teorias, nas antropologias, na cultura. Por isso, este trabalho gira em torno destas três palavras: lésbicas, escrita e cultura. Proponho seguir as fissuras produzidas na cultura pelas palavras e vidas das lésbicas, postulando o poder de perceber as lésbicas como escritoras de cultura. Por esse motivo, esta tese tem como objetivo central compreender como as lésbicas escrevem cultura? Apresentar as principais contribuições das teorias lésbicas para a antropologia feminista mexicana e brasileira, revelar suas discussões temáticas e comparar essas produções no México e no Brasil. Com base em conhecimentos localizados na fronteira desses dois países, foi realizada uma pesquisa bibliográfica para mapear, sistematizar e analisar as etnografias lésbicas publicadas desde 1970. A metodologia utilizada combina técnicas de revisão bibliográfica e entrevistas semiestruturadas com algumas autoras. Dessa forma, seu arcabouço teórico e contextual foi desenvolvido por meio de uma genealogia das antropologias feministas latino-americanas, pois são elas o campo que possibilitou e contribuiu para a abertura à discussão das questões lésbicas. O resultado é uma sistematização das etnografias lésbicas latino-americanas, desde as pioneiras até as contemporâneas, a fim de delimitar as características desta forma de escrita lésbica. Por fim, são problematizados, analisados e discutidos temas transversais como: a invisibilidade lésbica e suas explicações; a heterossexualidade compulsória como regime político; as disputas em torno das identidades lésbicas, no seu caráter disruptivo para as categorias de sexo, gênero e sexualidade; as novas identidades *lencha* e *sapatona* como possibilidades de ruptura do binário; as novas gramáticas amorosas e sexuais propostas a partir da escrita lésbica. Portanto, esta tese defende a importância de tornar visíveis as etnografias lésbicas como formas de produção de conhecimento que contribuem para as antropologias, os estudos feministas e a cultura. Portanto, é registro que lésbicas escrevem cultura em rebelião a partir das antropologias latino-americanas.

Palavras-chave

Etnografia Lésbica, Antropologia Feminista, Antropologia das Sexualidades, Lesbianidades.

Abstract

This thesis is a search for the words of those who wrote about lesbian existences from Latin American countries, with the objective of putting lesbianity at the center, breaking the noisy silence in theories, in anthropology, in culture. Therefore, this work revolves around these three words: lesbians, scripture and culture. I propose to follow the fissures produced in culture through the words and lives of lesbians, postulating the power of perceiving lesbians as writers of culture. For this reason, this thesis has as its central objective to understand how lesbians write culture? Present the main contributions of lesbian theories to Mexican and Brazilian feminist anthropology, unveil their thematic discussions and compare these productions in Mexico and Brazil. From knowledge located on the border of these countries, a bibliographic investigation was carried out to map, systematize and analyze lesbian ethnography published since 1970, the methodology used combines bibliographic review techniques and one-off interviews. Thus, its theoretical and contextual framework was developed through a genealogy of Latin American feminist anthropologies, as they are the field that enabled and contributed to the opening of discussion on lesbian issues. The result is a systematization of Latin American lesbian ethnographies, from pioneering to contemporary, to delineate the characteristics of this form of lesbian writing. Finally, it problematizes, analyzes, and discusses cross-cutting themes such as: lesbian invisibility and its explanations; compulsory heterosexuality as a political regime; disputes surrounding lesbian identities, in their disruptive nature for the categories of sex, gender, and sexuality; the new Lencha and Sapatona identities as possibilities for breaking the binary; and the new amorous and sexual grammars proposed by lesbian writing. Therefore, this thesis defends the importance of making lesbian ethnographies visible as forms of knowledge production that contribute to anthropology, feminist studies, and culture. Therefore, it is a record of how lesbians write culture in rebellion from Latin American anthropology.

Keywords

Lesbian Ethnography, Feminist Anthropology, Anthropology of Sexualities, Lesbianities.

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO I. UNA ANTROPÓLOGA EN LA FRONTERA.....	13
1.1. EPISTEMOLOGÍAS FEMINISTAS: UN CONOCIMIENTO SITUADO	13
1.2. UNA ANTROPÓLOGA EN LA FRONTERA	21
1.3. METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN.....	25
1.3.1. <i>Banco de Datos</i>	27
1.3.2. <i>Entrevistas</i>	31
CAPÍTULO II. ANTROPOLOGÍAS FEMINISTAS: GENEALOGÍAS DESDE MÉXICO Y BRASIL	37
2.1. LAS MUJERES EN LA FORMACIÓN DE LAS ANTROPOLOGÍAS NACIONALES	39
2.2. ANTROPOLOGÍA DE LAS MUJERES: CUANDO EL FEMINISMO ENCUENTRA LA ANTROPOLOGÍA.....	48
2.3. COMUNIDADES EPISTÉMICAS EN LAS ANTROPOLOGÍAS	61
2.4. ¿LA SUBORDINACIÓN DE LAS MUJERES ES UN HECHO UNIVERSAL?	69
2.5. ANTROPOLOGÍA DEL GÉNERO	77
2.6. LAS ANTROPOLOGÍAS FEMINISTAS LATINOAMERICANAS	81
CAPÍTULO III. ETNOGRAFÍAS LÉSBICAS.....	89
3.1. SEXUALIDADES DISIDENTES Y LA ANTROPOLOGÍA	90
3.2. LAS ETNOGRAFÍAS LÉSBICAS PIONERAS (1990 – 2000)	99
3.3. LESBIANIDADES EN LAS ANTROPOLOGÍAS (2005 – 2024)	109
3.4. TEORÍAS LÉSBICAS: UN PEQUEÑO SUBCAMPO	121
3.5. ETNOGRAFÍAS LÉSBICAS	124
CAPÍTULO IV. IDENTIDADES LÉSBICAS EN DISPUTA	132
4.1. LA INVISIBILIDAD LÉSBICA: DEL ANDROCENTRISMO A LA HETEROSEXUALIDAD COMO UN RÉGIMEN POLÍTICO 133	
4.2. LA INVERTIDA.....	143
4.3. MUJER CON MUJER.....	147
4.4. <i>SAPATONAS</i> Y <i>LENCHITUDES</i>	155
4.5. PROCESOS IDENTITARIOS.....	164
CAPÍTULO V. UN AMOR QUE SE ATREVIÓ A DECIR SU NOMBRE.....	168
5.1. LAS RELACIONES LESBIANAS DESDE EL AMOR	169
5.2. LOS PROBLEMAS DE UN MODELO ÍGUALITARIO	177
5.3. FAMILIAS LESBOPARENTALES: DISLOCANDO NOCIONES DE CULTURA Y NATURALEZA	185

5.4.	ROMPIENDO CON LA MONOGAMIA	191
5.5.	ESCRIBIENDO NUEVAS GRAMÁTICAS SEXUALES	195
LESBIANAS ESCRIBIENDO CULTURA.....		204
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:.....		213

ÍNDICE DE CUADROS

Cuadro 1.I - Cuadro de alineación metodológica.....	9
Cuadro 1.1 - Antropólogas entrevistadas.....	35
Cuadro 1.3 – Tesis sobre lesbianidades 1990 – 2000.....	100
Cuadro 2.3 – Tesis sobre lesbianas 2000 – 2020 – México.....	110
Cuadro 3.3 - Tesis sobre lesbianas 2000 – 2022 – Brasil.....	110
Cuadro 1.4 – Sexología.....	145
Cuadro 2.4 – Mujer con Mujer – género femenino.....	149
Cuadro 3.4 – Mujer con Mujer – género masculino.....	153
Cuadro 4.4 – Transfeminismo.....	155
Cuadro 5.4 – Sapatão y Lencha.....	163

LISTA DE ABREVIATURAS

ENAH – Escuela Nacional de Antropología e Historia

CIESAS – Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social

UAEM Universidad Autónoma del Estado de México

UASLP Universidad Autónoma de San Luis Potosí

UAM Universidad Autónoma Metropolitana

UFRGS *Universidade Federal do Rio Grande do Sul*

UFRJ *Universidade Federal do Rio de Janeiro*

UFPI *Universidade Federal do Piauí*

UNAM Universidad Nacional Autónoma de México

UNICAMP *Universidade Federal de Campinas*

UV Universidad Veracruzana

LGBTQIA+ Lésbicas, gays, bisexuales, travestis, transexuales, transgéneros, queer, intersex, asexuados y otras identidades sexo-genéricas

Introducción

Inicio este trabajo con las palabras que llevo conmigo, porque preciso poner en palabras los silencios que he gestado dentro de mí. Este trabajo es sobre las palabras de lesbianas latinoamericanas, se trata de las palabras que persigo, que busco, que leo. Algunas son palabras olvidadas, otras se tornaron mantras de los feminismos. A veces son solo palabras cotidianas, otras se tornan conceptos y banderas de luchas. Al final, estamos siempre jugando con palabras, intentando hacer con que ellas nos digan algo, nos cambien, nos provoquen. Por esto, les invito a encontrar en mis palabras la búsqueda por las palabras de aquellas que osaron escribir sobre existencias lesbianas. Por eso, esta tesis gira alrededor de estas tres palabras: *lesbianas, escritura y cultura*.

Por consiguiente, esta investigación busca contestar la siguiente pregunta: **¿de qué forma las antropólogas feministas escriben cultura lésbica?** Para tanto, propongo como objetivo central **entender de qué modo las lesbianas escriben cultura desde las antropologías feministas mexicana y brasileña, de modo a sistematizar sus principales discusiones temáticas y los aportes traídos a los estudios feministas y a las antropologías.** Propongo seguir las fisuras producidas en la *cultura* por las palabras y la vida de lesbianas. La cultura ha sido un espacio dominado pelos hombres, pero también ha sido un espacio dominado por el pensamiento heterosexual. De este modo, entiendo que la escritura es una forma de cambiar la cultura, para inscribir nuevos significados desde la mirada y la experiencia de personas no-heterosexuales.

Busco las palabras de las lesbianas movidas por un deseo de encontrar en estos escritos algo de nosotras, puesto que la escritura de las mujeres representa una agencia frente a la significación y representación del mundo que rompe el silencio histórico a que hemos sido condenadas. Son estas palabras que hacen posible el pensamiento feminista. Las mujeres como presencia social y afectiva, como sujetas con especificidades e historias, al romper el silencio con sus escrituras establecen una comunidad de lectoras, escritoras y hablantes *de y para* mujeres. Con esto abren la posibilidad de reconstrucción histórica siempre en devenir, enraizada en la práctica, en la contradicción y en la heterogeneidad. Por

estas razones la construcción de genealogías feministas pasa por reconocer los caminos transitados por otras feministas, en que lo que nos mueve es la pasión por el lenguaje y la teoría en contrapartida directa del silencio que ha marcado por mucho tiempo, y continúa marcando, la existencia material e intelectual de las mujeres lesbianas. La construcción de historias feministas hace parte de un itinerario personal, en que miramos al pasado en la construcción de memorias colectivas, que son inevitablemente discontinuas y evasivas, porque reconstruidas día a día (de Lauretis, 1991).

Las escritoras han abierto caminos en el espacio de la creación cultural, dando otros significados para las mujeres en la antropología, una vez que escribir es también una lucha constante por la significación del mundo, por producir y controlar nuevos discursos sobre nuestros cuerpos. De este modo, desde el ejercicio de escribir las mujeres son activamente creadoras de cultura, en que “la cultura no es la letra desnuda, sino el repertorio de signos, símbolos, prácticas, constituidas y constituyentes, de relaciones de poder, las cuales no sólo definen nuestras formas de pensar y representar, también de sentir, imaginar y desear” (Garzón et al., 2014, p. 165).

Para Maria Teresa Gazón (2016), la escritura es una apuesta por la construcción de “haceres” y “estilos” de pensamiento capaces de dotarnos de otros marcos de inteligibilidad, una propuesta desde donde *habitar*nos en la lucha por significados. La autora percibe el acto de escribir como una guerra, donde la escrita de las mujeres es una herramienta de lucha política, puesto que fueron marginadas y excluidas de diferentes maneras de este mundo de producción de significados. Por esto, las feministas se han propuesto a mirar nuevamente las páginas de la historia como forma de reconstrucción de esta narrativa a partir de las voces de aquellas sujetas que han rompido el silencio. Si las mujeres de una manera general fueran relegadas al silencio, de modo aún más intenso lo fueron las lesbianas. Un silencio que todavía perdura hasta los días actuales, siendo rompido por medio de algunas voces que osan escribir sobre estos mundos invisibles.

Hace casi treinta años, en 1995, las antropólogas Ruth Behar y Deborah Gordon, organizaron un importante trabajo para pensar la producción antropológica feministas,

denominado “*Women writing culture*”¹, que inspira el título de la presente tesis. En este sentido, buscan cuestionar ¿qué significaba una mujer escribir en antropología?, una disciplina profundamente arraigada en la narrativa de la cuestión masculina, ¿cómo cambia la historia de la antropología tomar verdaderamente en serio los escritos de las mujeres antropólogas? Esto fue un libro que reposicionó las discusiones antropológicas, como forma de romper con los silencios existentes en la disciplina sobre la presencia de mujeres en la producción de este campo de conocimiento. Ahora, considero que es importante romper el silencio sobre las lesbianas en las antropologías, por esto reformulo esta pregunta: ¿Cómo cambia la historia de la antropología tomar verdaderamente en serio los escritos sobre lesbianas?

Las autoras abordan como las mujeres en la antropología al escribir cultura lo hacen de una manera distinta a la mirada masculina, proponiendo la importancia de las voces de las mujeres en la elaboración de etnografías. La antropología feminista ha florecido desde las preguntas lanzadas por estas antropólogas, en la medida en que se expandieron dentro y fuera de la antropología. Entiendo que las antropologías feministas han sido espacios en que la visibilidad lesbiana ha encontrado espacio para crecer, por esto quería enfocarme en sus producciones y trayectorias para confrontar una genealogía feminista antropológica que las pone en el margen. Para tanto, cuestiono **¿Cómo las antropologías feministas abrieron camino para la escritura lesbiana?** Por esto que uno de los objetivos específicos de esta investigación es **la reconstrucción una narrativa de la historia de las antropologías en que las lesbianas estén presentes, como forma de responder cómo fue posible la generación de este conocimiento y por cuáles caminos han conseguido romper con el silencio.**

En este sentido, postulo por una antropología feminista que incorpore las discusiones propuestas por las teorías lesbianas, para que estas dejen de ser un gueto que se discute nada más entre sí. Por esta razón, propongo una investigación de las teorías y las perspectivas de vidas de disidentes del sistema cisheteronormativo por entender que han contribuido para el avance de las *antropologías feministas* en sus respectivos contextos. Para pensar estos aportes, se hace necesario entender que las teorías lesbianas fueron gestadas

¹ Este libro es una respuesta provocativa a las discusiones que estaban apareciendo en el campo estadounidense de la antropología, en medio a una “crisis de la antropología”.

en diálogo cercano con las antropologías feministas. Las *antropologías feministas* han ganado cada vez más espacio en el interior de la disciplina, provocando ondulaciones que generan cambios de paradigmas y de formas de producción de investigaciones comprometidas con la vida de las mujeres. Entiendo que la consolidación del campo feminista en la antropología fue imprescindible para la posibilidad de investigaciones sobre lesbianidades, debido a que los movimientos lesbianos caminan de manera cercana a los movimientos feministas. Considero que hay una intersección importante que ha sido generado por las disidencias sexuales² que diversifican las formas que pensamos las cuestiones de las mujeres.

Para esto, tomo como análisis las antropologías mexicanas y brasileñas, que han perfilado caminos diversos en las discusiones feministas, de modo que las teorías antropológicas lesbianas surgen en mayor o menor grado en relación con las genealogías feministas que fueron creadas en cada uno de los países. La elección de estos dos países para la comparación tiene algunas justificativas. Por un lado, Brasil y México ocupan posiciones de destaque para la antropología latinoamericana, visto que fueron en estas regiones que las antropologías han prosperado y conformado un local de debate importante para la comunidad internacional. Considero que México ha sido una referencia para la antropología centroamericana, mientras que Brasil se hace prominente en las discusiones antropológicas desde Sudamérica. Por otro lado, desde estos países que los feminismos han encontrado una posibilidad de ampliación de sus movimientos, motivo por el cual construyeron espacios feministas dentro de la academia fuertes y consolidados. Esto se refleja en antropologías feministas que ganaron espacio y visibilidad en sus discusiones. Por todo esto, considero que estos países son basilares para la comprensión de las posibilidades de expansión de las antropologías feministas latinoamericanas, por esto considero que comparar las

² A lo largo de esta tesis utilizo la expresión disidentes sexuales en referencia a las personas que salen de las normas heterosexuales y cisgéneras, evidenciando el carácter disruptivo de las identidades sexuales frente a un sistema que instituye una única forma de ejercicio de la sexualidad como válida y normal. Por esto, considero esta expresión más acertada que el término diversidad sexual, porque este engloba también la heterosexualidad y la cisgeneridad en su núcleo, la entendiendo como una identidad sexual y de género entre las demás.

producciones teóricas sobre lesbianas en los dos países puede ser fructífero para la construcción de genealogías lésbicas desde Nuestra América.

El pensamiento lésbico cuestiona la invisibilidad de la existencia lésbica en los espacios de producción y difusión del conocimiento, bien como en los espacios formales de educación, una vez que el estigma marcado por el género y la sexualidad no heterosexual ha resultado en silenciamientos, agresiones y muertes a lo largo de la historia. En consecuencia, este pensamiento nos desafía a lesbianizar la ciencia produciendo y socializando el pensamiento lésbico en los espacios formales de educación como un bien público. En esta perspectiva, el pensamiento lésbico es elemento estructurante de las políticas de información para el enfrentamiento y superación de la lesbofobia producida por el pensamiento heterosexual. Esta es la política de la visibilidad, en que el desafío es informar a la sociedad y a la comunidad académica sobre la existencia de otras formas posibles de organizar la vida, otros sentimientos, otros mundos fuera de la heterosexualidad obligatoria, tornando posible y visible la existencia lésbica en diferentes contextos, confrontando la política del silencio, de la invisibilidad, del olvido (Silva y Araújo, 2021).

La lucha por la visibilidad lesbiana ha estado en el centro de estos movimientos, pero cansamos de solamente denunciar este borrado para empezar a construir conocimiento sobre las lesbianidades. Brunetto y Ribas (2021) afirman que pareciera que estos conocimientos solo generan interés a las propias sujetas disidentes, podríamos brandar en contra de esto, pero ellas nos dicen que esto no debe ser considerado inferior o menos importantes, una vez que las lesbianas, sus experiencias, cuerpos y prácticas son relevantes. Si de hecho estas teorías interesan poco a la comunidad en general, esto no nos debería impedir de continuar proponiendo estas discusiones, hasta que la visibilidad sea una bandera del pasado. En este sentido, postulo por una *antropología feminista* que incorpore las discusiones propuestas por las teorías lesbianas, para que estas dejen de ser un gueto que se discute nada más entre sí. Por esta razón, propongo una investigación de las teorías y las perspectivas de vidas de disidentes del sistema cisheteronormativo por entender que han contribuido para el avance de las *antropologías feministas* en sus respectivos contextos.

Las reflexiones producidas por las pensadoras lésbicas, independiente del espacio geopolítico que ellas ocupan en el proceso de producción de conocimiento, son periféricas, poco conocidas, negadas por el androcentrismo de la ciencia. Las *teorías lésbicas* en su gran mayoría se insertan dentro del campo de producción de conocimiento feminista, llevando consigo algunas características que delimitan este campo. En este sentido, me propuse a romper con la barrera de la invisibilidad a que hace tantos años denunciábamos en diferentes esferas sociales, para utilizar las palabras que me dedico a aprender y escribir como forma de visibilizar formas de vida que van más allá de la heterosexualidad. Parto de las disidencias sexuales para informar mi feminismo y tomo la existencia lesbiana como parte relevante de investigación científica en los estudios feministas. Sobre estos mundos lesbianos que me alientan a pensar esta tesis doctoral, en que las escrituras de las lesbianas estén en el centro de mis postulaciones. Por lo tanto, desde esta tesis busco comprender **¿De qué modo la experiencia lésbica ha salido de la invisibilidad en la escrita etnográfica?** Para contestar esta pregunta, esta investigación tuvo como objetivo específico **realizar una búsqueda de los trabajos realizados sobre la situación lésbica en las antropologías mexicana y brasileña, sistematizar y analizar el material encontrado para entender cuándo empiezan a aparecer estos trabajos, sobre qué temas discuten y cuáles las características comunes de estas teorías.**

Yo reivindico la utilización de la expresión *etnografía o teorías lésbicas* para referirme a las producciones teóricas que buscaron entender las experiencias de lesbianas. Además, utilizo estas expresiones como forma de marcar la fuerza teórica que estas producciones tienen, el diálogo transnacional de formas de comprensión de existencias fuera de la norma heterosexual, que generan una producción de conocimiento que se reivindica relevante teóricamente. Además, creo que la organización de estas producciones alrededor del mundo forma un campo de discusión que, a pesar de marginalizado, han postulado cuestiones importantes para las teorías feministas. Entiendo que la producción de teorías sobre lesbianas disloca sentidos sobre conceptos centrales para los estudios feministas. Además, considero que estas teorías han problematizado la propia identidad lésbica y las nociones hegemónicas sobre la sexualidad, entendiendo y perfilando la heterosexualidad obligatoria en las sociedades moderno-coloniales. Por consiguiente, busco entender **¿Cómo la escrita**

lésbica ha producido reflexiones importantes para pensar la heterosexualidad y la identidad lésbica? Con el objetivo **de entender los dislocamientos que las identidades lesbianas producen en las teorías feministas no que dice respecto a comprensiones del género y el sexo.**

Estoy utilizando en principio la categoría lésbica, primero porque es una de las únicas palabras que es igual en portugués y español, pero también porque entiendo que ha sido la identidad colectiva propuesta por los movimientos sociales en los dos países. A pesar de esto, esta no es la única categoría identitaria utilizada en estas investigaciones, razón por la cual creo que es importante recompilar las diferentes formas de nombrar esta forma de disidencia, entendiendo como las formas de nombrar han sido alteradas y disputadas. Por consiguiente, la propuesta es revisar como la lesbianidad viene siendo entendida a lo largo de las teorías feministas, que han dialogado con las producciones antropológicas por medio de diferentes corrientes. Además, me gustaría reflexionar como las teorías lesbianas han movilizado las categorías de sexo, género y sexualidad, porque entiendo que, a pesar de la unificación en torno de la discusión de la sexualidad, las lesbianidades juegan con las discusiones actuales sobre las formas como entendemos sexo y género. En este sentido, cuestionar estos trabajos para entender qué categorías identitarias utilizan, cuáles los conceptos principales que están discutiendo en sus trabajos, cómo han sido entendidos los conceptos de sexo, género y sexualidad.

Por fin, *las etnografías lésbicas* tienen un papel importante en las discusiones sobre el amor y el sexo, la cuestión es **¿Cómo las lesbianas escribieron experiencias disidentes para pensar el amor y el sexo?** Lo que han demostrado las teorías lesbianas latinoamericanas es que la homosexualidad femenina ha sido uno de los hechos oscuros de las teorías sobre sexualidades. Las obras que abordo en esta tesis traen discusiones importantes para reflexionar sobre el imaginario social sobre los actos sexuales, en que la gramática sexual ha sido restringida a un modelo heteronormativo que tiene dificultad en comprender formas otras del erótico y del placer. Las teorías lesbianas, por lo tanto, producen teorías novedosas que combaten a la lesbofobia y amplía la comprensión del placer. A partir de las relaciones sexuales que son creado lazos afectivos entre mujeres lesbianas, en la medida en estos lazos son estrechados la conyugalidad aparece como un

horizonte. En este sentido, me gustaría pensar las aportaciones de estas teorías para pensar la familia, la maternidad y el parentesco. Al mismo tiempo en que han buscado resignificar los modelos de familia, desde las teorías y las experiencias lesbianas aparecen propuestas disruptivas de modelo tradicional de relaciones, para comportar propuestas no-monogámicas de relaciones que se traducen en una artesanía de afectos que aparece poco a poco en los trabajos sobre las lesbianas. Por todo esto, considero importante **analizar y comparar las producciones de lesbianas en las antropologías feministas desde discusiones respecto al amor entre mujeres, lo que incide en las concepciones vigentes respecto a los temas de relaciones sexuales, familia, parentesco y maternidad**

Por lo tanto, considero importante pensar las genealogías feministas desde las lesbianidades, para que dentro de la historia de la antropología las lesbianas pasen a visibilizar sus demandas. Esta tesis tiene como intención poner luz a las producciones sobre la existencia lesbiana desde antropólogas feministas. Para tanto, se hace necesario entender los contextos de formación de las antropologías feministas en Brasil y México, para entender como la teoría feminista ha abierto un camino importante en que las lesbianidades están presentes. Conformar con esto una sistematización de las etnografías lésbicas pioneras y contemporáneas, desde las discusiones, conceptos y problemáticas que proponen pensar la existencia lésbica desde la mirada antropológica.

Cuadro de alineación metodológica				
Ejes	Pregunta Principal	Preguntas Secundarias	Objetivo Principal	Objetivos Secundarios
Genealogías en las antropologías feministas	¿De qué forma las antropólogas feministas escriben cultura lésbica?	¿Cómo las Antropologías Feministas abrieron camino para la escrita de lesbiana?	Presentar los principales aportes de las teorías lesbianas a la antropología feminista mexicana y brasileña, desvelar sus discusiones temáticas y comparar estas producciones en los dos países.	Analizar la formación del campo feminista en las antropologías nacionales mexicanas y brasileñas que, a partir de sus especificidades, posibilitaron la producción del conocimiento sobre lesbianidades.
Etnografías Lésbica		¿De qué modo las etnografías lésbicas han salido de la invisibilidad en la escritura etnográfica?		Realizar una búsqueda de los trabajos realizados sobre la situación lésbica en las antropologías mexicana y brasileña, sistematizar y analizar el material encontrado para entender cuándo empiezan a aparecer estos trabajos, sobre qué temas discuten y cuáles las características comunes de estas teorías.
Identidades lesbianas		¿Cómo la escrita lésbica ha producido desorden en las categorías de sexo, género y sexualidad?		Entender los dislocamientos que las identidades lesbianas producen en las teorías feministas no que dice respecto a comprensiones del género y el sexo desde discusiones que confrontan las nociones de naturaleza y cultura;
Gramáticas Amorosas y sexuales		¿Cómo las lesbianas escribieron experiencias disidentes para pensar el amor y el sexo?		Analizar y comparar las producciones de lesbianas en las antropologías feministas desde discusiones respecto al amor entre mujeres, lo que incide en las concepciones vigentes respecto a los temas de relaciones sexuales, familia, parentesco y maternidad

Con relación a la estructura, la tesis está dividida en cinco capítulos que buscan desarrollar las formas en que antropólogas feministas escriben sobre las lesbianidades desde México y Brasil. En el marco de la historia de la antropología, la tesis se dedica a analizar las discusiones propuestas por las etnografías lésbicas en el ámbito primordial de la antropología, en diálogo con las producciones lesbianas que vienen de otros campos de conocimiento que son imprescindibles para la comprensión de las aportaciones de estas autoras a la producción del conocimiento actual en nuestras sociedades latinoamericanas.

El primer Capítulo, “Una migrante en la frontera: postulados metodológicos”, visa presentar las bases epistemológicas y metodológicas para la elaboración de esta tesis. De manera que presento las discusiones epistemológicas feministas que informan este trabajo, enunciando mi posición situada como una antropóloga en la frontera imaginaria entre las antropologías brasileñas y mexicana, perfilando los caminos que me llevaron a la presente discusión. Después expongo la propuesta metodológica a partir de un procedimiento multimetódico de modo a conjugar diferentes instrumentos de investigación: la revisión teórica y documental de textos antropológicos feministas brasileñas y mexicanas, la realización de entrevistas semiestructuradas, exponiendo las decisiones metodológicas que fueron tomadas en el curso de la investigación.

El segundo capítulo, “Antropologías feministas: genealogías desde México y Brasil”, tiene como objetivo presentar los contextos antropológicos y sociales de conformación del campo de las antropologías feministas. Tiene como propósito entender los contextos específicos de las historias de las antropologías en México y Brasil, desde una perspectiva feministas, que posibilitaron la elaboración de trabajos sobre lesbianidades. Por consiguiente, retomo los trabajos que recuperan las mujeres en las antropologías mexicanas y brasileñas, pasando por el momento de efervescencia del movimiento feminista en los setenta, que aportaron a la formación de colectivos de investigación y formación feminista

y la conformación de comunidades epistémicas nacionales e internacionales por medio de la ocupación de espacios de discusión en asociaciones y congresos, transformando las antropologías nacionales por medio de proyectos feministas para la academia.

En el tercer capítulo, “Etnografías lésbicas”, exploro la interrelación entre sexualidades disidentes y la antropología, reflexionando cómo la temática de la sexualidad se ha constituido como un objeto relevante para las antropologías brasileña y mexicana. A partir de esto, presento los estudios sobre lesbianidades que aparecieron en las antropologías desde los noventa. En primer lugar, desde obras de antropólogas pioneras que inauguraron las discusiones sobre lesbianas en las antropologías nacionales, perfilando algunas características de estas obras. En segundo lugar, presento una sistematización de las publicaciones más recientes, visto que desde los años 2000 la temática lesbiana gana fuerza, perfilando temáticas que se especifican y se diversifican para hablar de experiencias lésbicas. Por fin, discuto la producción de *etnografías lésbicas*, que las defino como escrituras por y sobre lesbianas desde la perspectiva antropológica, que nos ayudan a pensar cómo la subjetividad lésbica influye en la elaboración de estas escrituras.

El cuarto capítulo, “Identidades lésbicas en disputa”, reúno las aportaciones desde las *etnografías lésbicas* propuestas por antropólogas feministas de Brasil y México, con relación a la invisibilidad lesbiana, la heterosexualidad obligatoria y la identidad lesbiana. En primer lugar, parto de la discusión sobre la invisibilidad lesbiana, que busca respuestas para estos silencios desde el androcentrismo y la heterosexualidad obligatoria. En segundo lugar, propongo discutir la identidad lesbiana, presentando diferentes corrientes de pensamiento lésbico que trabajan esta identidad política y social, perfilando diversas formas de comprenderla. Por fin, discuto como entender los procesos autoidentificaren como lesbiana de una forma fluida y dinámica.

En el quinto y último capítulo, “Escribiendo gramáticas amorosas y sexuales”, abordo las relaciones afectivo-sexuales entre mujeres están en el centro, para pensar los dislocamientos que esta forma de relación produce en los discursos y conceptos hegemónicos. Por lo tanto, divido este capítulo en dos ejes principales: el primero sobre el amor y el segundo sobre el sexo. En primero lugar, propongo pensar los discursos alrededor

del amor entre mujeres, en que muchas veces los discursos sobre el amor se confunden con la lesbianidad, por lo que delimito algunas características del amor entre mujeres. Además, problematizo la idea de un modelo igualitario para pensar las relaciones entre mujeres, desde las proposiciones de diferenciación entre lesbianas. Pongo en discusión el parentesco y la formación de familias lesbianas, desde la doble maternidad y las proposiciones en contra la monogamia. Por fin, reflexiono sobre las relaciones sexuales, en que planteo los aportes de teóricas lésbicas para pensar nuevas gramáticas sexuales desde las experiencias lesbianas, de modo que las relaciones sexuales entre mujeres son interpeladas por la sociedad por su ininteligibilidad, justamente por no encontrar correspondencia en modelos que tienen como fundamento las prácticas sexuales heterosexuales, basadas en la centralidad del coito y de la penetración.

Por lo tanto, presento la estructura de esta tesis, exponiendo brevemente lo que estoy poniendo en discusión con este trabajo. Estas discusiones tienen como objetivo integrar las discusiones lesbianas a las antropologías feministas, postulando la importancia de su incorporación en los espacios de discusión feministas, demostrando las diferentes aportaciones que la perspectiva lesbiana puede traer para la producción del conocimiento. Por esto, les invito a caminar por mis palabras e interpretaciones de esta tesis doctoral que busca visibilizar las escrituras lesbianas.

Este capítulo tiene como objetivo presentar los postulados metodológicos que son la base de esta investigación, los caminos que fueron elegidos en la elaboración de esta tesis. De este modo, presento algunos fundamentos epistemológicos feministas que orientan esta investigación, en que reflexiono sobre la importancia de la exposición de mi lugar de enunciación para la elaboración de este trabajo. Por esto describo los contextos sociales y académicos que me llevaron a elegir las etnografías lésbicas para la discusión sobre las antropologías feministas, discutiendo las decisiones políticas y sociales que me llevaron a elaborar una tesis sobre las etnografías feministas escritas por antropólogas feministas en Brasil y México.

Además, presento los instrumentos metodológicos utilizados para la elaboración de una investigación teórica que busca presentar un panorama sobre dos países latinoamericanos que son referencias regionales para la producción antropológica. Por lo tanto, presento los caminos recorridos para la búsqueda de las teorías lesbianas, demostrando los recursos que dispuse para elaborar un banco de datos de tesis sobre lesbianidades, bien como presento las antropólogas que aceptaron la invitación para participar de esta investigación por medio de entrevistas realizadas.

1.1. Epistemologías feministas: un conocimiento situado

Desde sus primeros escritos las feministas académicas han producido críticas a los postulados de la ciencia positivista, en consonancia con otras corrientes teóricas que han reflexionado sobre las formas de producción del conocimiento³. Pensar sobre cómo

³ Durante el siglo XIX la ciencia occidental moderna logró definir lo que es ciencia e incidir sobre las demás formas de saber. Esto se debe a dos procesos que ocurrieron paralelamente: el surgimiento de la concepción ahistórica del conocimiento científico y la creación de una alteridad como objeto de conocimiento.

conocemos y cómo producimos conocimiento es una manera de repensar los principios epistemológicos que están en la base de nuestras producciones científicas. La etimología de la palabra “epistemología” viene de las palabras griegas *episteme*, que significa conocimiento, y *logos*, que significa ciencia, es decir, esta es el área en que se debate y se define las formas de producción del conocimiento científico. Es a partir de la epistemología que se determinan qué cuestiones merecen ser colocadas (temas), cómo analizar y explicar los fenómenos (paradigmas) y cómo conducir investigaciones para la producción del conocimiento (métodos) (Kilomba, 2020). Debido a la centralidad de estas discusiones para el campo científico que las teorías feministas han abordado los temas, paradigmas y métodos que han informado la producción del conocimiento científico, con la finalidad de problematizar y subvertir los principios para la construcción de una ciencia feminista.

Las feministas académicas ponen sobre la mesa la discusión sobre la producción del conocimiento científico para indagar: ¿Cuál conocimiento está siendo reconocido como tal?; ¿Cuál conocimiento hace parte de las agendas académicas?; ¿De quiénes es este conocimiento?; ¿Quién es reconocido como alguien que es sujeto de conocimiento? ¿Quién puede transmitir conocimiento?; ¿Quién está en el centro y quién permanece en los márgenes? Las respuestas a estas preguntas no son derivadas de algún conocimiento verdadero apolítico, sino es el resultado de las dinámicas jerárquicas de género, raza, clase y sexualidad que dictan lo que debe ser considerado verdadero y en quién acreditar (Kilomba, 2020). De este modo, cabe cuestionarnos sobre los conocimientos generados por lesbianas y personas de la disidencia sexual que por mucho tiempo han estado marginalizadas en la producción del conocimiento, incluso antropológico.

En el centro de las críticas feministas⁴ fueron puestas en escrutinio las ideas de neutralidad y objetividad para desvelar el androcentrismo en la ciencia moderna-colonial

Estos procesos estuvieron acompañados de dos dicotomías: el saber moderno x el saber tradicional, así como, el conocimiento científico x conocimiento lego o tácito. Con esto, lograron establecer dos narrativas: el excepcionalismo, en que sólo las ciencias occidentales atrapan la realidad y solo existe una única modernidad, la occidental, y el Triunfalismo, en que la historia de la ciencia es una narrativa sucesiva de logros (del Moral Espín, 2012). Estos postulados han sido contestados desde diferentes corrientes teóricas, es el caso de las corrientes post-kuhnianas, descoloniales y feministas.

⁴ Desde entonces las críticas feministas se han multiplicado y diversificado, de modo que muchas son los cuestionamientos y divergencias, puesto que existen diferentes niveles de críticas a la ciencia – desde

(además de otros prejuicios, tal como el racismo, el clasismo y la cisheteronormatividad). De un modo general las epistemologías feministas: (a) cuestionan la supuesta neutralidad y objetividad de la ciencia; (b) denuncian las concepciones y prácticas de investigación que excluyen las experiencias de las mujeres; y (c) cuestionan la validez de los criterios que guían y validan la elaboración del conocimiento, una vez que tales criterios son formas masculinas de relacionarse con el mundo que específicamente excluyen a las mujeres (del Moral Espín, 2012). Más allá de escribir en contra de este proyecto hegemónico de la academia, pienso que las epistemologías feministas son fuentes para replantear proyectos feministas para las universidades. Las críticas a la ciencia han sido transversales en las disciplinas del conocimiento científico, lo que también se hizo perceptible en los tensos diálogos con las concepciones hegemónicas de las antropologías.

Uno de los postulados que entra en conflicto directo con las teorías feministas es el discurso de la neutralidad en las investigaciones científicas, ya que para las feministas el carácter político de sus trabajos académicos es inherente a la producción feminista. Cecilia Sardenberg (2002) postula que las prácticas científicas feministas se fundamentan de manera declarada y explícita como una praxis política por medio de un proyecto de transformación de las relaciones de género, al paso que uno de los fundamentos básicos de la ciencia moderna-colonial es justamente la necesidad de la separación entre “hechos” y valores. Con esto, se construye el discurso de que la neutralidad es condición para asegurar la objetividad necesaria en la búsqueda de verdades científicas. Por ende, pensar una ciencia politizada requiere la deconstrucción de los presupuestos iluministas referente a la neutralidad y la objetividad, lo que requiere la construcción de epistemologías feministas que fundamentan este saber que se quiere politizado (Sardenberg, 2002). En este sentido, las científicas feministas han hecho un esfuerzo de reconstrucción del propio entendimiento sobre lo que es ciencia, a partir de las epistemologías feministas que han subvertido muchos de los conceptos centrales de lo “científico” (en singular y masculino).

posiciones revisionistas hasta más radicales de ruptura. Esto ha producido una revisión no solamente de las teorías y postulados hegemónicos, sino también han posibilitado el reconocimiento de otras epistemologías presentes en nuestras sociedades latinoamericanas.

La academia no es un espacio neutral, no es un espacio simplemente de conocimiento y sabiduría, de ciencia y erudición, más bien es un espacio de violencia. Las denuncias con respecto a las relaciones de poder en el espacio académico apuntan a la reproducción de violencias en la academia en contra de los cuerpos subalternos – como los cuerpos de mujeres, negras, indígenas, personas con discapacidad y disidentes sexo-genéricas⁵. Siendo así reflexionar sobre las epistemologías – los temas, los paradigmas y las metodologías – está más allá de discusiones teóricas, una vez que también está presente en las prácticas académicas cotidianas (Kilomba, 2020). Las voces disidentes han cada vez más denunciado las violencias presentes en estos espacios de poder, esto es claro cuando en los congresos antropológicos individuos y colectivos rompen el silencio para denunciar y escrachar académicos por sus prácticas de machismo y de acoso sexual, que generalmente se encuentran protegidos por sus signos de poder. Creo que entender el espacio académico como un local inmerso en relaciones de poder que dictan los modos de producción del conocimiento antropológico es un punto fundamental en la elaboración de una tesis doctoral que tiene como objeto de análisis la historia de la antropología.

De este modo, el concepto de objetividad ha sido resignificado para continuar haciendo parte del campo conceptual feminista, la objetividad ha sido problematizada por las teorías feministas puesto que este concepto se traduce con base en postulados patriarcales de la producción de conocimiento. La dualidad cartesiana que está en las bases de la ciencia moderna-colonial se hace presente en la diferenciación entre objetividad/subjetividad, de modo que la objetividad está para lo masculino, así como la subjetividad para lo femenino. Pero cuando ponemos los cuerpos de los investigadores en perspectiva percibimos como la subjetividad es constitutiva en la producción del

⁵ En el libro *Memórias da Plantação: Episódios de racismo cotidiano*, Grada Kilomba presenta críticas importantes al modelo de producción académica, afirma que las personas negras han estado históricamente ausentes de los espacios de producción de conocimiento. A partir de una escritura que parte de sus experiencias como mujer negra en instituciones académicas del Norte Global, ella hace un relato de episodios de racismo que ha vivido a lo largo de su trayectoria académica para relacionarla con las discusiones epistemológicas. La autora contesta los postulados epistemológicos que están en la base de la ciencia moderna, demostrando que conceptos como conocimiento, erudición y ciencia están intrínsecamente conectados al poder y la autoridad racial, teniendo en cuenta que los centros académicos son espacios mayoritariamente blancos donde el privilegio de la palabra ha sido negado a las mujeres y a las personas negras. En síntesis, la autora busca exponer los mitos de la ciencia moderna: el mito de la universalidad, de la objetividad y de la neutralidad.

conocimiento, las teorías son escritas a partir de diferentes posicionamientos en las relaciones de poder presentes en la sociedad y en la academia.

En esta línea de pensamiento, Donna Haraway (1995) presenta la metáfora de la visión para auxiliar en la comprensión de una versión feminista de la objetividad en que la corporeidad de la sujeta que investiga está siempre presente. Insiste metafóricamente en la particularidad y corporeidad de toda la visión, opuesta a la concepción ilusoria de una visión infinita. Siendo así propone aprender con nuestros cuerpos como vincular el objeto a nuestros instrumentos teóricos y políticos de modo a nombrar dónde estamos en las dimensiones del espacio mental y físico. La objetividad feminista dice respecto a la localización limitada y el conocimiento localizado, o sea, es a partir de una perspectiva parcial que se construye la objetividad. La autora apuesta en la comprensión de que cada persona tiene una visión diferente y que somos responsables por lo que aprendemos a ver. La óptica es una política de posicionamiento, en que posicionarse es la base del conocimiento organizado en torno de las imágenes de la visión. En esta propuesta es la parcialidad, y no la universalidad, la condición de ser oído en las propuestas de elaboración de un conocimiento racional. Es esta visión desde un cuerpo, un cuerpo complejo, contradictorio, estructurante y estructurado, en contraposición a una visión desde encima, desde ningún lugar (Haraway, 1995).

El feminismo ama otra ciencia: las ciencias y las políticas de la interpretación, de la traducción, del tartamudeo y de lo parcialmente comprendido. El feminismo trata de las ciencias del sujeto múltiple con (como mínimo) doble visión. El feminismo trata de una visión crítica consecuente con un posicionamiento crítico en el espacio social generizado no homogéneo. La traducción es siempre interpretativa, crítica y parcial (Haraway, 1991, p. 333).

Como forma de entender la importancia del conocimiento situado, me gustaría compartir brevemente mi posición social y política, para explicitar desde donde estoy mirando a las teorías lesbianas, posición que influye en la forma como interpreto el conocimiento que estoy trabajando. Yo nací en un pueblito del sur de Brasil, que se llama

*Terra de Areia*⁶, en una familia clase mediera, que tenía un comercio familiar en esta ciudad del interior de Brasil. Salí de esta ciudad en la juventud para vivir en la capital del estado del Rio Grande do Sul, Porto Alegre, donde inicié mis estudios académicos en la licenciatura de Ciencias Jurídicas y Sociales⁷, donde me titulé con la presentación de la tesis de licenciatura *A maçã proibida: a ausência de tutela jurídica para as famílias simultâneas*, en el año de 2014. En esta ciudad fue donde desarrolle trabajos sociales junto a los movimientos sociales feministas y LGBTQIA+, además de acercarme a los movimientos estudiantiles⁸. Después de formada, actué como abogada por algunos años al mismo tiempo en que iniciaba una segunda carrera en la licenciatura de Ciencias Sociales (que hasta hoy no concluí), pero que me abrió las puertas para la maestría en Antropología Social.

Cursé la maestría en Antropología Social, en la *Universidade Federal de Santa Catarina*, donde defendí la tesis *Percorrendo alguns caminhos da antropologia feminista mexicana*, en 2020, bajo la orientación de Miriam Pillar Grossi. En esta investigación de maestría que tuve la oportunidad de hacer una estancia de tres meses en México, lo que me acercó a la antropología y los estudios feministas mexicanos, además de conocer una hermosa red de antropólogas feministas. Esta estancia fue fundamental para mi acercamiento a la academia mexicana, lo que puso en el horizonte la posibilidad de regresar al país para continuar mi formación académica. A partir de esta investigación que mi interés por la historia de la antropología se solidificó, lo que me instigó a continuar en esta línea en

⁶ Vengo de una pequeña comunidad ubicada en la margen de una carretera que actualmente cuenta con alrededor de once mil habitantes, “Terra de Areia” en traducción para el español quiere decir tierra de arena, lo que dicen ser una óptima tierra para el plantío de piña, principal actividad rural ejercida en la ciudad, así mismo mi familia siempre ha residido en un barrio rural de esta pequeña ciudad, el barrio *Olaria*, que es comúnmente llamado de *Bilica*.

⁷ Como otras estudiantes que accedieron a la universidad en este período en mi país, soy la primera de mi familia a tener un diploma de una universidad pública, solo he logrado entrar en este espacio debido a las políticas afirmativas que reservaban una parte de las vacantes para estudiantes provenientes de las escuelas públicas, así que tengo orgullo de decir que soy una *cotista*, que hago parte de esta generación que ha diversificado las universidades brasileñas.

⁸ En este período de formación, he participado de un colectivo feminista que hacía parte del *Serviço de Assessoria Jurídica Universitária (SAJU)*, en el grupo intitulado *G8-Generalizando: direitos sexuais e da mulher*, un grupo orientado teóricamente por los postulados de la teoría queer, en que participaban personas de diferentes orientaciones sexuales e identidades de género. La atención estaba enfocada en mujeres víctimas de violencias domésticas, personas homosexuales, lesbianas y transexuales. De modo que me gustaría evidenciar que mi acercamiento al feminismo organizado se dio a partir de un grupo transfeminista, en que el feminismo estaba pensado en constante intersección con los movimientos LGBTQIA+ de la ciudad, situación que ha permanecido durante los años subsecuentes.

el doctorado profundizando en la historia de la antropología brasileña. Por fin, menciono que en este período de formación estuve vinculada al *Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades* (NIGS), núcleo de investigación y asesoría universitaria que conyuga diferentes profesoras y estudiantes de diferentes grados académicos, construyendo cocimientos antropológicos de manera colectiva.

En el texto *Na busca do “outro” encontra-se a “si mesmo”*, Miriam Grossi (1992) reflexiona sobre el trabajo de campo a partir de la subjetividad de las antropólogas, en que recupera las aportaciones de antropólogas feministas para repensar la relación sujeta/objeto a partir de las relaciones de género. La antropóloga reflexiona a partir de sus experiencias en campo para romper con la idea del antropólogo asexuado⁹, evidenciando que las relaciones de género imponen la autorreflexión sobre la implicación que tiene el cuerpo sexuado en campo - esto se puede notar en los relatos de antropólogas que en campo son entendidas por los grupos nativos como varones. El cuerpo sexuado determina muchas de las relaciones posibles, las diferentes formas de acercarse a un grupo social en que el cuerpo abre o cierra determinadas puertas de acceso a determinadas experiencias. Y esto para las ciencias sociales, y particularmente para la antropología, es una comprensión imprescindible visto que el cuerpo es el instrumento primordial para el trabajo que ejercemos.

De manera que la etnografía no puede ser pensada sin un cuerpo en campo que investiga, en que la subjetividad y la historia de vida de las antropólogas influyen en el trabajo de campo y en la escritura de la cultura. Para Grossi (1992), en nuestras investigaciones hay mucho más de nosotras de lo que pretendemos admitir, una vez que la producción teórica tiene una relación interesante con nuestras propias biografías, es decir, en la búsqueda por la otra encontramos a nosotras mismas. La auto-búsqueda influye en la interpretación que cada una hace de su objeto de investigación, cada camino refleja la forma individual y subjetiva del encuentro de sí mismo a partir del encuentro con la otra. Esto se evidencia en

⁹ En este sentido, la publicación póstuma de los diarios de campo de Malinowski es paradigmáticos para reflexionar sobre las implicaciones subjetivas de los antropólogos en campo, que revelaron los diferentes conflictos y emociones que emergen de este trabajo, incluso en relación a los deseos sexuales en campo que siguen siendo poco debatidos en clases metodológicas.

esta investigación por medio de mi identidad lesbiana, esta identidad ha aguzado mi mirada para las cuestiones teóricas y políticas de las disidencias sexuales. Al percibir la invisibilidad de la homosexualidad femenina en las disciplinas, en las discusiones teóricas feministas y antropológicas, consideré la importancia de producir conocimiento desde una perspectiva lesbiana. De modo que esta investigación es fruto de un deseo subjetivo de comprensión de mi propia identidad lesbiana cuando se refleja en postulados teóricos.

Por fin, hay que señalar que me posiciono desde muy temprano desde las izquierdas, con una relación constante con diferentes movimientos sociales (movimientos urbanos por el derecho a la ciudad, por el derecho a la tierra, los movimientos LGBTQIA+ y, por supuesto, los movimientos feministas). Esta cercanía con los movimientos sociales, con los posicionamientos de izquierda y con las distintas maneras de insurgencia de ocupación de las calles han generado una forma de aprendizaje que pasa por los procesos de lucha colectiva, más allá de los textos académicos. Por esto, considero importante atender para los postulados antirracistas¹⁰, en que se hace necesario una mirada también sobre las relaciones raciales que influyen las formas de narrar y pensar la historia de la antropología. De este modo, reconozco mi posición de raza, entendida como una mujer blanqueada, que influye en las formas como he sido privilegiada en los espacios mayoritariamente blancos dentro de las universidades latinoamericanas¹¹.

¹⁰ Mi formación en los postulados antirracistas estuvo en los márgenes, pero tuve la oportunidad de ser colega de muchas personas negras que han accedido a este espacio de poder universitario y que me enseñaron mucho de las críticas que los movimientos negros e indígenas han presentado para la comprensión de mundo. En términos sociales fue designada como blanca en la sociedad brasileña extremadamente dividida racialmente, una vez que las divisiones raciales en Brasil pasan por los fenotipos. Actualmente he reflexionado sobre el constantemente proceso social de blanqueamiento del cual hago parte, en que las historias hereditarias que fueron constantemente reforzadas en mi familia fue la de mis abuelos paternos como descendientes de italianos (aunque nadie en mi familia hable esta lengua o tenga alguna vinculación con este país), en contrapartida al silenciamiento de las historias de descendencia de mi familia materna (que tiene orígenes indígenas). Además, la región sur del país posó un discurso general de su blanquitud, de exclusión y silenciamiento de las poblaciones negras e indígenas en su identidad (aunque nadie sería así considerado caso viaje a un país europeo que se reirían de nuestra supuesta identificación blanca).

¹¹ Las universidades han pasado por un largo y lento proceso de democratización con el ingreso de poblaciones históricamente marginadas de estos espacios, lo que ha generado preguntas que interrogan sobre la producción de conocimiento en sus dimensiones éticas y políticas, además de postular el reconocimiento de la existencia de una pluralidad de saberes. Angela Figueiredo afirma que el ingreso de estudiantes negras y negros, estudiantes de comunidades tradicionales y de clases populares en las universidades ha cambiado las agendas de investigación, ya que en sus temas de investigación hay una correlación entre experiencia de vida,

Por consiguiente, considero importante mencionar mi lugar de enunciación en la producción del conocimiento, una vez que algunas de las identificaciones que tengo orientan la forma como miro al mundo, así como los temas de interés que me motivaron esta investigación. Planteo que mi investigación y mi escritura se hace a partir de un conocimiento situado, que esta investigación se basa en una comprensión de que el conocimiento generado será eminentemente parcial y, por lo tanto, no tiene pretensiones de universalización. Por lo tanto, busco evidenciar mi posición en las relaciones de poder de la sociedad, ubicando desde donde miro al conocimiento lesbiano feminista, bien como exponer los contextos de producción de esta tesis.

1.2. Una antropóloga en la frontera

Durante mi vida la migración siempre fue una puerta para el desconocido, dado que viví en diferentes ciudades de Brasil y ahora llevo mi mochila para vivir en otro país. Si las migraciones internas me cambiaron poco a poco, la migración que yo experimento actualmente me ha transformado en dimensiones mucho más profundas. Linda McDowell (2000) nos habla que los grandes procesos de emigraciones son consecuencia de la mundialización de las relaciones sociales y de las conexiones internacionales de nuestra época, en que influyen diferentes elementos que hacen con que las personas viajen y amplíen los horizontes de su vida. De este modo, abandonar su patria se ha convertido en un hecho común para muchas personas, que de algún modo fueron establecerse y conquistar una vida nueva lejos de su lugar de origen. Este dislocamiento hace con que las personas entren en relación con otros tiempos y otros espacios, por consiguiente, los lugares no serían auténticos o arraigados en la tradición, sino que se definen por las relaciones socio

profesional y de investigación. De este modo, la autora propone una “epistemología insumisa feminista negra decolonial” que se rebela frente a las normas establecidas, rompiendo fronteras y poniendo las sujetas que históricamente estuvieron en el margen ahora en el centro de la producción de conocimiento. Una epistemología de frontera, de encrucijada y de solidaridad, que forme cada vez más investigadores sensibles y comprometidos con el combate de las desigualdades en sus diferentes intersecciones (Figueiredo, 2020).

espaciales que se entrecruzan en ellos. Esta experiencia migratoria también fue afectada por la pandemia de COVID y la alteración a cada año de las políticas migratorias mexicanas.

El inicio de mi doctorado coincidió con el cierre de fronteras por la pandemia de COVID-19, de manera que la formación académica e la investigación fueron afectados por este contexto. Por un lado, en términos académicos tuvimos la política del distanciamiento social que cambió los formatos de las clases, dado que los primeros dos años de doctorado son escolarizados, las clases presenciales fueron transferidas para el ambiente virtual, en consecuencia, generó una desterritorialización de las estudiantes con el propio ambiente universitario. Considero que esto ha alterado y perjudicado la relación con las profesoras y entre las colegas de este posgrado. Por otro lado, la investigación fue inicialmente pensada para adaptarse a la nueva realidad, de modo que mi proyecto de investigación fuera pensado prioritariamente en términos teóricos. Este contexto de pandemia restringió la posibilidad de un trabajo de campo tradicional, de modo que desde su principio la investigación tomó moldes eminentemente teóricos, que permanecieron después de la retirada de las restricciones sociales causadas por la pandemia. Además, por tratarse de una temática que enfoca la historia de la antropología las discusiones teóricas tienen una importancia mayor, una vez que son parte de las discusiones conceptuales, pero también hacen parte del material de análisis y del contexto antropológico de ambos países.

Otro elemento que la pandemia impactó fueron los procesos migratorios necesarios para la realización de un doctorado en el exterior. Así que, he tenido innumerables dificultades migratorias durante el doctorado, desde el principio, con las dificultades para conseguir la visa, hasta el final con los procesos de renovación constante y problemas con la emisión de documentos básicos de ciudadanía extranjera. Estos problemas reflejan una política migratoria restrictiva del Estado Mexicano, en consonancia con la presión desde los Estados Unidos que cobra una política migratoria cada vez más restrictiva, que considero bastante clasista y racista en sus bases. La llama crisis migratoria se vislumbra por medio de la migración de millares de personas latinoamericanas hacia los países del norte del territorio. Implicaciones que atingen brasileñas que buscan estudiar o viajar a México.

En este sentido, como brasileña investigando desde México, me identifico con las palabras de Anzaldúa (2016) sobre existir en un espacio de frontera. Existir entre dos mundos diferentes, entre dos lugares de producción del conocimiento, cercanos y lejanos al mismo tiempo. Esta autora me presentó la palabra *nepantla*, que en Náhuatl designa el espacio entre dos masas de agua, el espacio entre dos mundos, siento que es justamente desde este espacio de frontera imaginaria entre Brasil y México que escribo. Investigar desde este entre-lugar no ha sido una tarea fácil, aunque me gusta la idea de pensar esta frontera como un lugar que permite una mirada privilegiada hacia dos puntos. De este modo mi posición en la intersección de los diferentes marcadores sociales de la diferencia, en los diferentes espacios geográficos, me coloca en un lugar singular y parcial para la observación del mundo. Por esto, considero que la elaboración de esta investigación ocurrió en este espacio de frontera entre los dos países, algunas veces físicamente estar en un u otro lugar, otras veces por estar en uno de ellos pensando en el otro. Así que, puedo decir que soy una antropóloga en la frontera de Brasil y México, perfilando un conocimiento que busca conyugar y comparar teorizaciones que fueron producidas en dos contextos antropológicos y sociales diferentes. Esta comparación que se establece tiene por base las teorías lésbicas que cruzan fronteras, que influyen en una lucha política que tienen banderas que están presentes tanto en Brasil, cuanto en México. Yo hago este puente entre dos mundos, me equilibrando en la cuerda bamba que ha sido creada entre los dos países¹².

En consecuencia, los procesos de escritura en otra lengua han sido un conflicto dentro del doctorado, una vez que mi proceso de aprendizaje del español ha sido un proceso lento y doloroso que ha sido calificado negativamente de un modo general por mis maestras. Por eso, me gustaría discutir sobre el proceso de escribir una tesis, desvelar nuestras propias voces es un acto de coraje frente a los procesos de silenciamiento que hemos vivido como mujeres. En el texto “Hablando en lenguas”, Gloria Anzaldúa (2000) expone esta marca de lenguaje que la caracteriza como chicana, por medio de las palabras que utiliza es reconocido su lugar de clase y raza en las universidades norteamericanas que estudió. Creo que esto también pasa por una lengua inventada en las fronteras de Brasil con otros estados

¹² Me pregunto se esta situación, de existir en la frontera entre dos mundos, también ha conformado la experiencia de alumnas hispanoparlantes en Brasil.

latinoamericanos: el *portuñol*. Una lengua que no es autorizada, sistematizada o estudiada, pero que hace parte del vocabulario de todas aquellas personas que han estado en estos espacios de interacción entre estas dos lenguas coloniales: el español y el portugués. Para mí, más que un error de ortografía, esta es una marca del deseo de comunicación y de la interacción latinoamericana que pasa por mi propia condición de extranjera estudiante de un doctorado en México¹³ - esto no quiere decir que no estoy constantemente revisando y aprendiendo respecto a las reglas formales de escritura en español, visto que ha sido uno de los objetivos de mi formación en un país hispanohablante.

Así que, en este proceso de migración mi relación con aquellas que son mi instrumento de trabajo ha sido conflictiva, es decir, estoy en conflicto con las palabras. En el aprendizaje de esta nueva lengua, yo dejo en mis palabras la marca de una extranjera; una marca que ha sido valorada negativamente, pero que yo reivindico apenas como una marca de mi posición otra en este espacio académico. Como una marca del complicado proceso de aprendizaje de una nueva forma de expresar y de comunicar. Y que poco a poco viene tornándose un camino de reencuentro con las palabras.

A pesar de estos conflictos en el proceso de escritura, busco seguir poniendo palabras en el papel. Creo que los procesos de escritura han sido poco abordados académicamente, los mecanismos que utilizamos para vencer los miedos de decir lo que queremos y las formas de manejar los sentimientos de incapacidad de escribir una tesis¹⁴. He encontrado mi motivación a partir de las escrituras lesbianas, para hablar de los mundos que han existido en los márgenes de la sociedad. Por eso que el movimiento lesbiano tiene como una de sus

¹³ Por este motivo, mi escritura viene marcada por mi posición de brasileña que está haciendo su trabajo intelectual en otra lengua, el español; durante este trayectoria yo reivindico la posibilidad de errar y de escribir en *portuñol*. Además, me gustaría señalar que durante este período de estudio en este doctorado, prácticamente el único comentario que tuvo sobre todos los ensayos y trabajos que entregué para los módulos fueron en relación al estilo y la ortografía, aunque en la mayoría de las entregas mis trabajos pasaron por revisión de escritoras nativas del español, llegando al límite de una de las profesoras me despuntar porque había una (repito UNA) palabra en portugués en un trabajo de treinta cuartillas (me pregunto ¿si fuera una palabra en francés, tendrían me regañado o felicitado?).

¹⁴ Linda Tuhiwai-Smith (2016) señala la importancia de comprender que para muchos estudiantes indígenas la escritura es intimidante, una vez que se encuentra inmersa en la academia occidental que afirma a la teoría como totalmente occidental, en que sus voces han sido históricamente silenciadas. A pesar de esto, la autora recuerda eruditos indígenas que luchan por escribir, teorizar e investigar como académicos indígenas, los cuales afirman la importancia de la escritura como una herramienta poderosa para contar nuestras historias, precisamente como un acto de resistencia.

banderas centrales la visibilidad, una vez que pareciera que nadie además de nosotras mismas tenemos interés de escribir sobre nuestros mundos. Por lo tanto, me gustaría escribir sobre mujeres lesbianas que en diferentes contextos latinoamericano han luchado por su liberación y que a pesar de todas las barreras encontraron caminos para continuar. Yo continuo a poner palabras en el papel porque como nos enseña Gloria Anzaldúa “escrevo porque tenho medo de escrever, mas tenho um medo maior de não escrever” (2000, p. 232).

1.3. Metodología de la investigación

Después de profundizar sobre las propuestas realizadas por las teorías feministas con relación a la epistemología en sus conexiones con esta investigación, propongo algunos postulados con respecto a la metodología de esta investigación. Decidí organizar este capítulo con las discusiones epistemológicas junto a las metodológicas porque entiendo que son dos lados de una misma moneda, es decir, los postulados epistemológicos son las bases éticas de una investigación. Por esto, quería exponer los caminos que esta investigación ha tomado a lo largo de los cuatro años de doctorado, para en seguida exponer las elecciones metodológicas que realicé para esta investigación, para por fin exponer los instrumentos metodológicos que fueron utilizados.

En primer lugar, evidencio que todo se inició con las antropologías feministas como foco de análisis, derivada de un interés que advino de mi investigación de maestría que se centró en la antropología feminista mexicana. Por esto, quería de un lado, profundizar mi comprensión sobre las características de una antropología feminista desde el sur y, por otro, tenía el interés de conocer la antropología feminista desde el contexto brasileño de producción. Si antes buscaba una forma de comprender las características que definían la *antropología feminista*, en este momento comprendo que hay muchas formas de hacer *antropología feminista*, tantas cuanto los modos de estar y pensar en el campo feminista. Con los avances de la investigación percibí el gran alcance que la intersección entre antropología y feminismo ha tenido en ambos los países, por lo que me fue impuesto por el campo una necesidad de delimitación del universo investigado. La antropología feminista

brasileña y mexicana se ha constituido como una subárea del conocimiento que se ha expandido mucho en las últimas décadas.

Teniendo en cuenta la amplia producción teórica de la antropología feminista, fue imperativo hacer un enfoque en esta área. De modo que decidí enfocarme en las teorías lesbianas, de modo a entender como la lesbianidad ha sido discutida y problematizada en Brasil y México. De una manera general, sigo los caminos de la antropología feminista, privilegiando los trabajos antropológicos sobre lesbianidades. Sin embargo, hay que destacar que las teorías lesbianas desde las antropologías hacen parte de un campo de discusión que se intercambian con teorías de diferentes campos de las humanidades – como la sociología, la psicología y la filosofía. Los estudios feministas se caracterizan por una interdisciplinariedad constitutiva, así que en esta investigación la antropología estructura las discusiones, pero la interdisciplinariedad teórica aparece como un elemento a ser valorado y considerado en esta producción.

Por consiguiente, para la elaboración de una investigación comparativa desde la antropología feminista sobre las teorías lesbianas utilicé diferentes metodologías. Martha Patricia Castañeda Salgado (2010) reflexiona sobre los postulados de una etnografía feminista, la cual caracteriza como una forma de descripción orientada teóricamente por el feminismo en que la experiencia de las mujeres está en el centro de las investigaciones. El desafío de la etnografía sería justamente elaborar explicaciones e interpretaciones culturales que partan de las mujeres, entendiéndolas como creadoras culturales; en el caso de esta investigación la tarea sería poner en el centro las experiencias de las lesbianas, demostrando las formas de creación de mundos culturales que se contraponen a los modelos cisheteronormativos en las sociedades contemporáneas.

La autora entiende las formas de producción de etnografías feministas como formas contemporáneas de etnografiar sujetos oprimidos, subalternos y no hegemónicos, que abre la posibilidad de un procedimiento multimetódico de modo a conjugar diferentes instrumentos de investigación. Una vez que cada método de investigación permite obtener información parcial sobre el observable, “la combinación de dos o más de ellos ofrece la posibilidad de obtener distintos acercamientos a lo observado, conduciendo a una

comprensión compleja de la manera como está constituido” (Castañeda, 2010, p. 222). Para la realización de esta investigación propuse la utilización de instrumentos metodológicos que se complementan: la formación de un banco de datos con tesis sobre lesbianidades, el análisis profundizado y comparativo de las producciones teóricas encontradas, bien como la realización de entrevistas semiestructuradas con algunas antropólogas que fueron autoras de estas teorías.

1.3.1. Banco de Datos

La revisión bibliográfica como tal hace parte de todas las investigaciones académicas, siendo un instrumento que no se pueda suprimir del proceso de escritura de una tesis, sin embargo, la búsqueda, revisión y organización teorías lésbicas producidas en Brasil y México ha tenido un papel central en esta investigación. Estuve en el inicio de este doctorado tratando de reformular y comparar los caminos que han recorrido las *antropologías feministas* en ambos los países. Por consiguiente, una parte muy importante para esta investigación fue entender los contextos de construcción de las *antropologías feministas* y cómo han incorporado las teorías lesbianas en este campo. De modo que parto de los textos antropológicos feministas para comprender la situación de las mujeres lesbianas. A pesar de que mi objeto privilegié textos feministas antropológicos, el diálogo interdisciplinario con producciones teóricas feministas de otras áreas de conocimiento fue siendo indispensable para la comprensión de este campo de conocimiento - en especial desde las ciencias humanas y sociales.

Otro aspecto que hay que destacar fue mi participación en el Proyecto de Investigación denominado “Cartografías de la antropología feminista en México, Centroamérica y el Caribe”, del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT), que fue compuesto por un amplio grupo de antropólogas feministas desde México, bajo la dirección de Martha Patricia Castañeda Salgado. Este proyecto tuvo como objetivo la elaboración de una cartografía analítica de las antropologías feministas que se constituyeron en esta región, de modo a identificar trayectorias de

antropólogas feministas, conocer los distintos procesos de formación de esta forma de antropología en esta región y recuperar la vida y las obras de antropólogas que hicieron aportes para la disciplina en distintas épocas, generaciones, regiones y temáticas. En este proyecto, mi participación se enfocó en la creación y revisión del banco de datos de las antropólogas feministas de la región, tarea que me influenció a pensar la utilización de un banco de datos de tesis sobre lesbianas como instrumento de esta investigación. La actuación en este proyecto también se percibe por el aprendizaje en el manejo de datos profesionales y formas de búsqueda de informaciones. De modo que a partir del banco de datos conseguimos generar diferentes instrumentos de sistematización y análisis generales de las informaciones.

Para este mapeo de los trabajos lesbianos en las antropologías he utilizado diferentes mecanismos de búsqueda en línea, que fueron complementados por el trabajo de pesquisa en bibliotecas. Para la búsqueda de las tesis, inicié por el sitio web “Anthropotesis”, a cargo de Roberto Melville¹⁵, que contiene una colección de tesis publicadas en antropología divididas por países latinoamericanos. Además, para la búsqueda en Brasil, fue de suma importancia el Portal de Teses CAPES (*Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior*), que es un banco de datos de las tesis producidas en las universidades públicas de Brasil. Para esto, he realizado búsquedas de tesis a partir de marcadores como: sexualidad femenina, lésbica, lesbiana, lesbianidades, lencha, *sapatão*. A partir de este primer mapeo, empecé a organizar la bibliografía y las informaciones referentes a las autoras, así como iniciar el trabajo de análisis de esta materia. Por medio de estas lecturas, pude llegar a otros trabajos citados por las autoras, de modo que he complementado mi banco de datos por el encuentro de teorías a partir de referencias y citas de textos variados.

Además, también realicé una búsqueda en diferentes revistas de divulgación científica reconocidas, tanto del campo de los estudios feministas, cuanto de la antropología social. Fue el caso de las revistas feministas de Brasil como: Revista de Estudos Feministas (REF), Revista Pagu y la Revista Gira (UFBA); y de México principalmente la revista Debate

¹⁵ Sigue el enlace: <https://antropotesis.alterum.info/>

Feminista. Con relación a las revistas académicas antropológicas realicé búsquedas en las revistas: Mana; Horizontes Antropológicos y Revista de Antropología do Centro-Oeste, en las mexicanas fueron Nuevas Antropologías; Cuicuilco. Revista de ciencias antropológicas y la Revista de Estudios de Antropología Sexual.

La invisibilidad lesbiana se traduce en la baja representatividad de la temática en los espacios formales de difusión de conocimiento, me sorprendí con la baja cantidad de artículos especialmente en las revistas feministas académicas. Lo que sugiere que dentro del propio feminismo académico la temática lesbiana sigue siendo gueto compuesto por pocas investigadoras y que no se trata de un tema mínimamente abordado en sus tópicos. , pero que de una manera general se puede percibir que en las revistas especializadas de antropología y/o feminismo en Brasil las discusiones sobre lesbianidades son muy reducidas, apareciendo pocos artículos de difusión sobre la temática. Además, algunas de estas producciones en forma de artículo son trabajos de difusión que emergen de las investigaciones producidas en las tesis.

Esta es una investigación de las *etnografías lésbicas* producidas en América Latina continuará después del doctorado, una vez que considero que se pueden encontrar más escritos de lesbianas que han sido silenciados a lo largo de los años. Tengo conciencia de que el mapeo que he producido para esta tesis no es exhaustivo, considero que es posible la existencia de muchos otros trabajos sobre lesbianidades que no fueron alcanzados por mis búsquedas. Sin embargo, me sorprendí con la cantidad de trabajos que encontré, considero que este mapeo es un paso importante para reconocer trabajos que son referencias para los estudios sobre lesbianidades.

En este sentido, presento un mapeo de las tesis publicadas en las antropologías brasileñas, constituyéndose como un punto de partida para profundizar discusiones y sistematización de forma más amplia. En este momento, he privilegiado las producciones teóricas en forma de tesis, una vez que se presentaron como una fuente importante y relativamente abundante de producción antropológica. Considero que las tesis académicas, desde los diferentes grados, son espacios singulares en la producción del conocimiento, justamente por posibilitar una mayor libertad a las autoras en sus planteamientos. Entiendo

la importancia de las tesis como momento de formación donde se puede apreciar los temas de investigación a veces de vanguardia, además exploraciones epistemológicas y metodológicas que cuestionan “el canon” académico. En este sentido, las tesis posibilitan y fomentan una escritura autoral, lo que posibilita la aparición de reflexiones sobre lesbianidades. Sin duda que la elección de la directora de tesis y de las sinodales influye en la producción de las tesis, pero considero que este peso es menor si comparado a las revistas académicas. Por todo esto, considero que mirar a las tesis sobre lesbianas propuestas desde las antropologías puede presentar un panorama relevante para entender las discusiones propuestas.

Entre los materiales encontrados, los que tienen mayor cantidad fueron las tesis elaboradas sobre la temática lésbica, en que fueron encontradas un total de diecisiete tesis concluidas en Brasil y diez en México. En las tesis brasileñas, encontré doce tesis de maestría y cinco de doctorado, mientras que en México fueron cuatro de licenciatura, tres de maestría y tres de doctorado. Pienso que esta ausencia de tesis de licenciatura en Brasil puede ser reflejo de los bancos de datos que utilicé, puesto que hice las búsquedas con relación a la carrera de antropología, sin embargo, en Brasil existen muy pocas carreras exclusivamente de antropología, lo más común es la carrera de ciencias sociales. Por lo tanto, considero que para continuar llenando este banco de datos sería necesario ampliar la búsqueda para las disciplinas de ciencias sociales, verificando en cada caso si hay o no enfoque antropológico. Por otro lado, vemos una producción más numerosa de *etnografías lésbicas* en posgrado en Brasil, presentándose como una abertura en la formación continuada desde una perspectiva lesbiana.

De una manera general, las *etnografías lésbicas* empezaron a aparecer durante los noventa, con mayor intensificación a partir de los años 2000. Para este trabajo hice una elección para analizar de manera más profundizada algunas producciones en detrimento de otras. En primer lugar, empecé analizando las primeras tesis producidas en los noventa, comparando específicamente los trabajos de Maria Luiza Heilborn, Jacqueline Muniz y Angela Alfarache, justamente porque fueron los pioneros en traer estas discusiones a la antropología, por lo que sistemáticamente preferí empezar por ellos. Esto generó una amplia

gama de temáticas que se entrecruzan, perfilando discusiones basilaras dentro de las teorías lesbianas.

Las publicaciones de los años siguientes se caracterizan por una mayor especificidad en los temas de investigación dentro del universo de la lesbianidad. Si las primeras tesis tenían como gran tema la lesbianidad, en las décadas subsecuentes la lesbianidad fue siendo profundizada en temáticas que se amplían y especifican. Por esto, fue agrupando las tesis de los años siguientes alrededor de ejes comunes de temáticos, por medio de un mapeo del énfasis que cada autora propuso. Con el aumento del número de producciones teóricas las investigaciones empiezan a acotar en cuestiones específicas en relación con la experiencia de las lesbianas, para fines analíticos agrupe las tesis en diferentes temáticas: la sociabilidad, la visibilidad y el parentesco. En el capítulo tres presento y analizo de manera más consistente los hallazgos de esta investigación.

A partir de estas dos elecciones metodológicas fue percibiendo las discusiones importantes para la teoría lésbica latinoamericana, perfilando discusiones variadas, en temáticas que se entrecruzan y se amplifican. Por esto, aunque para el análisis dividí las tesis de esta manera, a lo largo de la tesis las autoras y sus aportaciones están en diálogo, no habiendo una división fija por medio del año de publicación. Además, algunas temáticas opté por profundizar por mi interés y evaluación de la importancia de traerlas, como forma de entender las aportaciones que las teorías lésbicas pueden presentar para la antropología feminista. En la elección, privilegié las tesis de posgrado y/o las que fueron publicadas posteriormente en formato de libro. También, tuve atención con las autoras que habían publicado más de un trabajo sobre lesbianidad, una vez que representan antropólogas que se han especializado en esta discusión teórica.

1.3.2. Entrevistas

La realización de las entrevistas tuvo como intención el acercamiento a las sujetas en un diálogo que buscó el encuentro y la comprensión de la subjetividad de las autoras en sus

procesos de formación e investigación. Las entrevistas fueron una fuente complementaria para esta investigación, puesto que el énfasis mayor está en la producción teórica, pero entendí importante realizarlas para tener una comprensión más profunda del contexto de elaboración de las publicaciones, de la inserción de las autoras en el campo antropológico y para dialogar sobre sus planteamientos teóricos. Las informaciones personales fueron incidentales, de modo a poder mínimamente ubicar a las sujetas en términos generacionales e identitarios.

En estas entrevistas, busqué comprender algunas características de estas mujeres con relación a su procedencia familiar, sus identificaciones de clase, raza y sexualidad. Desde estas aproximaciones, las entrevistas estuvieron centradas en los procesos de formación académica, con la indagación sobre las discusiones propuestas en sus investigaciones sobre lesbianidades. Además, el acercamiento con las autoras también buscó entender sus visiones sobre el campo de las antropologías feministas, como las antropólogas se insertan en esta área del conocimiento desde las trayectorias que permearon sus elecciones. En el total, fueron realizadas cinco entrevistas con antropólogas que tuvieron trayectorias académicas en Brasil y México, aunque ni todas tienen nacionalidad brasileña o mexicana. A seguir, presento las antropólogas que colaboraron con esta investigación Anna Carolina Horstmann Amorim, Anelise Fróes da Silva, Andrea Lacombe, Ángela Guadalupe Alfarache Lorenzo y Ximena Elizabeth Batista Ordaz.

Anna Carolina Horstmann Amorim. Tiene 35 años, nació el 4 de marzo de 1988, en la ciudad de Curitiba, en el estado del Paraná, en Brasil, donde creció con sus padres y una hermana mayor. En esta ciudad hizo su formación de licenciatura en Ciencias Sociales, en la Universidade Federal do Paraná, donde concluyó su formación con la presentación de la tesis “Novas tecnologias reprodutivas conceptivas: o proceder científico entre imagens e publicidades”. Después continúa su formación en antropología social, migrando para la ciudad de Florianópolis motivada por el reconocimiento de los estudios feministas en la *Universidade Federal de Santa Catarina*, donde realizó su maestría y el doctorado. Ella sigue su investigación abordando la temática de las nuevas tecnologías reproductivas, aunque ahora con el enfoque en las maternidades lesbianas. La tesis de maestría se intitula ““Nós já somos uma família, só faltam os fios”: maternidade lésbica e novas tecnologias reprodutivas

no Brasil”, en 2013, y la tesis doctoral “Novas tecnologias reprodutivas e maternidades lésbicas no Brasil e na França: conexões entre parentesco, tecnologia e política”, en 2018. Actualmente es profesora de Antropología en el curso de Ciências Sociais de la *Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS)*, de la maestría profesional en Ensino de História de la *Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS)* y del posgrado en antropología de la *Universidade Federal da Grande Dourados*. Además, es investigadora vinculada al *Centro de Estudos, Pesquisa e Extensão em Educação, Gênero, Raça e Etnia (CEPEGRE)*. Sus temas de investigación son género, feminismos, lesbianidades, homoparentalidades, parentesco, educación y diversidades.

Anelise Fróes da Silva es una antropóloga que se autoidentifica como lesbiana, negra y candomblecista, en sus palabras “*porque realmente não quero que me confundam nem com branca, nem com católica, nem com heterossexual*”¹⁶. De modo que considera importante situar el local desde donde habla. Ella nació en la ciudad de São Miguel, en el interior del Rio Grande del Sur, aunque en su trayectoria la migración ha sido una constante - sea junto con su familia, sea en la fase adulta – por esto vivió en diferentes ciudades como Brasília, Rio de Janeiro, São Paulo, Florianópolis y Porto Alegre. En esta última que inició su trabajo cercano a la militancia política LGBTQIA+ y donde hizo la mayor parte de su formación académica. Estudió la carrera de ciencias sociales, en la *Universidade Federal do Rio Grande do Sul*, en que defendió su tesis “Entre casas e ruas, os sentidos das formas sociais nas relações homoafetivas: etnografia nos espaços de sociabilidade na cidade a partir das trajetórias de mulheres (Porto Alegre/RS)”, en 2007, bajo la orientación de Cornelia Eckert. – quién sería su mentora intelectual de la vida. Después realizó su maestría en antropología social en la *Universidade Federal de Santa Catarina*, titulada con la tesis “Mulheres em movimento (s): Estudo etnográfico sobre a inserção de feministas e lésbicas em movimentos sociais institucionalizados e autônomos na cidade de Porto Alegre/RS”, en 2010. Para el doctorado, ella retorna a la *Universidade Federal do Rio Grande do Sul*, con la investigación doctoral denominada “Etnografando memórias, silêncios e resistências - Percursos entre o tráfico de mulheres judias para as Américas, Sociedades de Ajuda Mútua e espaços judaicos

¹⁶ Traducción libre: “porque no quiero que me confundan ni con blanca, no con católica, ni con heterosexual”

no Rio de Janeiro e Buenos Aires”, defendida en 2020. Su carrera antropológica fue caminando de manos con su participación política en diferentes organizaciones de los movimientos sociales, en especial, tal, que es una de las organizaciones más antiguas en la defensa de la comunidad homosexual. Actualmente, es está en el posdoctorado en el “LABÔ - Laboratório de Política, Comportamento e Mídia” de la Pontífica Universidade Católica de São Paulo, además coordina el Proyecto “Estudos da Diáspora - Racismo e Antissemitismo” y desarrolla la investigación “Racismo, Antissemitismo e Xenofobia no Brasil Contemporâneo: o papel da mídia e das redes na banalização do extermínio do “outro””.

Andrea Lacombe es una lesbiana argentina, nascida en Córdoba, en 1971, y actualmente volvió a residir en su tierra natal después de un largo período de formación académica en Brasil. Realizó sus estudios de licenciatura en Comunicación Social, en la Universidad Nacional de Córdoba (1997), además inició una maestría en Comunicación Social, también en Córdoba, pero no finalizó estos estudios. De modo que su formación en posgrado estuvo concentrada en la ciudad de Rio de Janeiro, en la carrera de Antropología Social en el Museo Nacional, de la *Universidade Federal do Rio de Janeiro*. En la maestría, sob la orientación de Otávio Guilherme Cardoso Alves Velho, escribió la tesis “Pra homem já tô eu”: Masculinidades e socialização lésbica em um bar no centro do Rio de Janeiro”, en 2005. Siguió su doctorado en el mismo posgrado, ahora con la asesoría de Adriana de Resende Barreto Vianna, escribió la tesis “Ler [se] nas entrelinhas. Sociabilidades e subjetividades entendidas, lésbicas e afins”, defendida en 2010. Además, realizó una estancia posdoctoral Nucleo de Estudos de Gênero Pagu de la *Universidade de Campinas* (Unicamp).

Ángela Guadalupe Alfarache Lorenzo es española, pero migró a América Latina muy joven con sus papas, de modo que se estableció en México hace muchos años. De este modo, realizó su formación en la Ciudad de México, realizó su licenciatura en Etnología en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, donde escribió la tesis “identidades lésbicas y cultura feminista. Una investigación antropológica”, defendida en 2000, lo que considero ser la primera tesis en antropología sobre lesbianidades. Posteriormente realizó su maestría en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), donde presentó la tesis “Construyendo la concordancia: alternativas feministas a la lesbofobia”, en 2009. Para la escritura de ambas tesis tuvo como directora la reconocida antropóloga feminista Marcela Lagarde de los Rios.

Quién siguió siendo una gran mentora de esta antropóloga. Posteriormente estuvo involucrada en el sector público, como secretaria técnica de la Comisión de la igualdad de Género en la Cámara de Diputados y en el Senado de la República, y actualmente trabaja en la Comisión Ejecutiva de Atención a Víctimas.

Ximena Elizabeth Batista Ordaz es mexicana, nascida en la Ciudad de México. Salió de esta gigantesca ciudad para hacer la carrera de antropología en Xalapa, en la Universidad Veracruzana. Para obtener el título de licenciada en Antropología Histórica presento la tesis “De la cama a la calle. Reflexiones en torno al ejercicio político del cuerpo y la sexualidad lésbica”, bajo la asesoría de Cristina María Millán Vásquez, en 2014. Siguió su formación en el Posgrado en Antropología Sociocultural, en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), donde realizó una investigación que resultó en la tesis “Desechados, ilegibles y despreciados. Injusticias de reconocimiento y redistribución en la producción del sujeto migrante irregular centroamericano LGBT”, defendida en 2020, con la asesoría de Eugenia D’Aubeterre Buznego. Además, ha trabajado en la Fundación Arcoíris por el respeto a la diversidad sexual A.C., organización social enfocada en el análisis de la sexualidad en la región Latinoamericana y del Caribe, que tiene como referencia lésbica en su coordinación Gloria Angélica Careaga Pérez.

Cuadro 1.1. Antropólogas entrevistadas

Nombre	Fecha de Nacimiento	Nacionalidad	Sexualidad	Autoidentificación Racial
Anna Carolina Horstmann Amorim	04/03/1989	Brasil	Bisexual	Blanca
Anelise Fróes da Silva	29/09/1974	Brasil	Lesbiana	Negra
Andrea Lacombe	18/10/1971	Argentina	Lesbiana	Blanca
Ángela Guadalupe Alfarache Lorenzo	13/01/1960	España	Lesbiana	Blanca
Ximena Elizabeth Batista Ordaz	10/10/1990	México	Lesbiana	Mestiza

Los momentos de entrevista con cada una de ellas han sido muy fructíferos, en que fue posible entender mejor los contextos de producción de sus obras y sus perspectivas

teóricas y políticas. En diálogos que buscan también fortalecer lazos y redes entre pensadoras lésbicas desde América Latina. Considero que fueron suficientes para el objetivo teórico de esta investigación, aunque podría haber realizado de manera más sencilla entrevistas con otras teóricas brasileñas. Además, hay que mencionar que algunas de las antropólogas con quienes me gustaría dialogar no contestaron mi propuesta de entrevista. Por fin, menciono que sus contribuciones están plasmadas a lo largo de la investigación, en que complementan discusiones que estoy trayendo desde las teorías.

Por lo tanto, en este capítulo expuse los caminos epistemológicos y metodológicos de esta investigación, buscando explicitar las elecciones que fueron tomadas a lo largo del doctorado. De modo que busqué traer desde las epistemologías feministas una perspectiva de análisis que propone situar esta investigadora, explicitando las perspectivas políticas que orientan este trabajo. También busqué demostrar cómo fue realizada la investigación, por medio de metodologías feministas que fueron conyugadas: la elaboración de un banco de datos, la sistematización y forma de análisis de las publicaciones encontradas. Y por fin, presentando las reflexiones con respecto a las entrevistas y presentando las antropólogas que colaboraron con esta investigación.

Capítulo II. Antropologías feministas: genealogías desde México y Brasil

Imagino la acción feminista como ondas en el agua, una pequeña ola, posiblemente creada por los rigores del clima, aquí y allá, cada movimiento posibilitando otro, otra onda, hacia fuera, expansiva. Feminismo: el dinamismo de crear conexiones. Y, así y todo, para que exista un movimiento hay que construirlo. Para ser parte de un movimiento es necesario encontrar espacios donde podamos juntarnos, espacios de reunión. Un movimiento también es un refugio. Convocamos; tenemos una convención. Un movimiento necesita asentarse en algún lugar. Un movimiento no es simplemente, o solamente, un movimiento; hay algo que necesita permanecer quieto, con un espacio propio, si algo nos mueve a transformar lo que existe (Ahmed, 2018, p. 16).

Revisando la historia de la antropología desde la perspectiva feminista percibo las antropólogas como las pequeñas olas de que habla Sara Ahmed, personas que proponen movimientos en la academia, movimientos que influyen en otras personas, las cuales provocan otras olas. Estas pequeñas olas no aparecen aisladas, mirar el feminismo como un movimiento colectivo en que necesitamos espacios para juntarnos es también mirar a estas personas que a lo largo de sus trayectorias han construido espacios de encuentro, ya que para el desarrollo de un proyecto feminista de la academia prescindimos de estos encuentros.

Las feministas han denunciado el apagamiento sistemáticamente de las mujeres en la historia de la antropología, generado por el androcentrismo transversal a la constitución de las ciencias sociales. Frente a esta constatación, las feministas han realizado un esfuerzo político y académico de reconstrucción de estas historias que no han sido contadas, para que la presencia de las mujeres sea recuperada. Por esto, sigo las pistas y los rastros dejados por antropólogas que construyeron un camino para la elaboración de escrituras que ponen las diversas experiencias de las mujeres en primer plano para pensar una genealogía feminista de la antropología. El término genealogía nos remite a reconocemos nuestras ancestrales y

los linajes de parentesco a que pertenecemos, yo rescato la concepción genealógica para pensar la formación de las *antropologías feministas* que nos remiten a nuestras ancestrales en las luchas por la emancipación de las mujeres.

A propósito de las genealogías feministas, Alejandra Restrepo (2016) propone que su construcción puede ayudarnos a entender la centralidad que las feministas se han propuesto, directa o indirectamente, en la construcción de nuevas narrativas sobre el pasado de modo que nos informe para el futuro. Puesto que la genealogía es un puente entre las luchas de las mujeres en la historia y las luchas actuales y futuras, es una recuperación situada de las palabras de las mujeres que osaron escribir en un mundo académico que no las quería leer. De manera similar, Rosa María Rodríguez Magda (2004) postula por la posibilidad de construcción de genealogías feministas como forma de contraponer a la falacia de una historia gobernada por un proceso de racionalidad, luego la genealogía es una posibilidad de ofrecer alternativas a la Historia global, de hechos y de ideas, que deja fuera a las mujeres. El método genealógico sirve como un manual de sospecha frente a la Razón y frente a la Historia que se pretenden único modelo legítimo de desarrollo, en consecuencia, la genealogía permite la construcción de un saber histórico de la lucha feminista y la utilización de este saber en las tácticas actuales¹⁷. Por lo tanto, para llegar a la conformación del campo de conocimiento feminista en las antropologías fue una larga caminata, que se traduce en diferentes caminos contruidos paulatinamente a lo largo de las últimas décadas por académicas que propusieran pensar la antropología a partir de lentes feministas.

Por esto, en este capítulo busco pensar la conformación del campo de la *Antropología Feminista* en Brasil y México. En primer lugar, pienso la presencia de las

¹⁷ Además, la elaboración genealógica feminista dice respecto a la articulación del cuerpo y de la historia, o sea, evidenciar que el cuerpo está impregnado de historia. Este cuerpo que es también producto de las relaciones de poder y saber, que a través de aparatos e instituciones materializan dispositivos biopolíticos de control (que contaron con la complicidad epistemológica de las ciencias humanas) (Rodríguez Magda, 2004). Siendo así, investigamos la historia que nuestros cuerpos nos cuentan, que de modo contradictorio, controlado y resistente camina por el mundo y se relaciona con él. A partir de los campos feministas que nuestros cuerpos habitan que son también contruidas nuestras genealogías, vamos así poco a poco conociendo nuestras compañeras, por medio de encuentros feministas, de congresos, de textos, de palabras. Los encuentros son diversos y revelan que la construcción de genealogías al final está llenada por afectos, que se forman a partir de nuestro caminar y que se tornan a final genealogías íntimas. Por esto, me propongo a reflexionar sobre los aprendizajes que tuvimos en este camino de modo a colectivizar ellos en la construcción de memorias compartidas de luchas en las antropologías.

mujeres en la formación de las antropologías brasileñas y mexicanas. En segundo lugar, adentro al encuentro entre antropología y feminismo con la formación de la *Antropología de las Mujeres*, formación que ocurre también por medio de colectivos feministas formados en las antropologías. A partir de esto, problematizo la discusión sobre la subordinación universal de las mujeres, desde la articulación entre naturaleza y cultura, que emergió en la época y tiene repercusiones hasta hoy. A seguir, analizo la inserción del concepto de género en los feminismos con la emergencia de una *Antropología del Género*. Por fin, propongo una caracterización de la *Antropología Feminista*, que ha reformulado postulados antropológicos desde la elaboración de un conocimiento comprometido y transformador para la vida de las mujeres.

2.1. Las mujeres en la formación de las antropologías nacionales

Como afirma Roque Laraia (2014), todas las historias poseen muchas versiones y lo mismo ocurre con la historia de la antropología, así que pretendo presentar una versión de estas antropologías nacionales en que las mujeres han estado presentes desde su principio. Esta ha sido una de las primeras inquietudes de feministas antropólogas en relación con la historia de las antropologías, la reescritura de estas historias con la presencia y participación de las mujeres. Entiendo que estos trabajos hacen parte de una tradición en las diferentes áreas de conocimiento que han cuestionado la narrativa oficial de las disciplinas en que las mujeres simplemente desaparecen. Por lo tanto, propongo recuperar algunos trabajos que han realizado un esfuerzo de reescribir estas historias en que las mujeres antropólogas también forman parte de este recorrido.

De una manera general, podemos decir que la antropología como disciplina inicia sus primeros pasos en países del Norte global en el siglo XIX, en un momento histórico en que había la propuesta de poner las humanidades como ciencia, su desarrollo se dio particularmente en Inglaterra, Francia y Estados Unidos. En este sentido, aprendemos sobre la importancia del trabajo de Malinowski (2018) como alguien que inaugura la metodología de observación participante, en que el antropólogo se disloca a un territorio lejano para

tener una inmersión en otro grupo social, con la intención de comprender otras formas posibles de organización de la vida social¹⁸. La antropología europea y norteamericana tienen influencias directas en las formaciones de las antropologías latinoamericanas, a lo largo de la historia de la antropología en los dos países es posible percibir influencias teóricas que se materializan con el intercambio de antropólogos e instituciones en estas regiones, a pesar de esto la antropología brasileña y mexicana han logrado desarrollar teorizaciones innovadoras que han germinado en solos nacionales, produciendo un campo de estudios que se retroalimenta.

En este período, la antropología tenía como base la investigación de pueblos alrededor del mundo ajenos a la cultura occidental, que fueron denominados “salvajes” o “primitivos”. Entretanto la historia oficial sobre la antropología, en general, acostumbra a omitir que la división entre sujetos cognoscentes y comunidades estudiadas hacen parte de una división entre colonizadores y colonizados; en que los lugares que fueron objeto de estudio se encuentran en los países de América, África y Oceanía. Al mirar a la historia de la antropología nos deparamos prontamente con su pasado colonialista, siguiendo la mirada de Warman (2019[1970]) que reposiciona la antropología como una criatura de la civilización occidental, es decir, como un auxiliar científico para la expansión blanca y colonizadora del occidente. Para el autor, la antropología proporcionó informaciones sobre otras culturas que contribuyeron en el proceso de dominación, una vez que “el conocimiento de los otros pueblos nunca ha sido un lujo sino una necesidad” (Warman et al, 2019[1970], p. 18). Así pues, la antropología nació a partir de una necesidad de conocer para dominar, puesto que la relación entre diferentes culturas se plantea en términos de dominio, conquista y subyugación. En este sentido, México y Brasil se tornaron un terreno fértil para la investigación antropológica en diferentes comunidades nativas, cada uno a su manera, en que percibimos la predominancia de estudios sobre comunidades indígenas y negras en sus principios.

¹⁸ Aunque algunos investigadores miren a los diarios de viajeros del siglo XIX como materiales que son precursores de la antropología, una vez que también narraban las formas de vida del “otro”, son materiales que contienen elementos que recuerdan las formas que la antropología adoptó para estructurar esta carrera académica.

La antropología mexicana y brasileña se desarrollan como área de conocimiento en el inicio del siglo XX, teniendo un punto de inflexión a partir de los años treinta, guiados por la preocupación en relación con la formación de una identidad nacional. Identidad que pretendía unificar la población en torno de la idea de que todos somos mexicanos/brasileños, minimizando las diferentes opresiones en las relaciones de poder y dominación internas. Para esto, los años treinta han sido significativos para las antropologías nacionales en los dos países, aunque cada uno tuvo sus especificidades en relación con las formas de desarrollo de la disciplina, por esto, expongo los caminos que la disciplina tuvo para llegar a un espacio de autonomía con relación a otras disciplinas.

En el caso mexicano, fue en los años treinta que surgieron las primeras instituciones antropológicas direccionadas principalmente hacia el indigenismo, por medio de la creación, en 1936, del Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas, y la enseñanza de antropología en el Departamento de Antropología de la Escuela Nacional de Ciencias Biológicas, en 1938. Ya en 1938, hubo la creación de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH)¹⁹, vinculada al Instituto Nacional de Antropología e Historia, que ha sido “el centro del país en la enseñanza e investigación de la antropología” (Goldsmith; Sanchez, 2014, p. 3). En relación con la estructura de esta disciplina, la antropología integral mexicana sostuvo y sostiene que el estudio debe hacerse en varias dimensiones: una histórica, otra biológica, otra etnográfica o cultural, pero todas unificadas por un solo conjunto conceptual que es el de la antropología aplicada a las tareas del gobierno²⁰.

Así pues, tanto la formación como la actuación antropológica mexicana estuvo en estrecha relación con el indigenismo estatal, de modo que la antropología mexicana actuó como servidora del estado. Esta estrecha relación entre la antropología mexicana y el Estado

¹⁹ “El Departamento de Antropología de la Escuela Nacional de Ciencias Biológicas del Instituto Politécnico Nacional se inauguró en 1938 y ofrecía las carreras de Antropología Física y Social. Al año siguiente el departamento se cambió al recién formado Instituto de Antropología e Historia y se agregaron las áreas de Lingüística, Etnología y Arqueología; poco tiempo después (1942), se incorporó formalmente a esa institución con el nombre de Escuela Nacional de Antropología. Dos años después el área de historia fue incorporada al currículum y la escuela fue nombrada hasta nuestros días como Escuela Nacional de Antropología e Historia” (Goldsmith & Sanchez, 2014, p. 3).

²⁰ En este sentido, la conformación de la antropología mexicana se asemejaba a la concepción que se gestaba en los Estados Unidos, concebida por Franz Boas, que contrastaba con la fragmentación en diversas disciplinas autónomas que fue la tendencia de la antropología europea de este tiempo.

determinó que las aspiraciones de la Revolución Mexicana de 1910²¹ influyeron en los antropólogos por medio de la preocupación en la creación de un sentido común de nación²². Este primer período estuvo marcado por el vínculo estrecho entre la antropología y el Estado mexicano en el proyecto de incorporar a los pueblos indígenas en la sociedad mexicana, período que llega al fin con el giro a partir de la “Antropología Crítica” que rompe con el indigenismo a finales de los sesenta (Goldsmith & Sanchez, 2014).

Los fundadores de la disciplina en México establecieron las bases de la antropología mexicana en estrecha conexión con los nuevos aparatos del estado encargados de impulsar los principios de la Revolución Mexicana de 1910. La antropología tenía como encomienda el estudio minucioso del presente y el pasado de los indígenas; el estudio del presente para buscar elementos que permitirían la resolución de los problemas que enfrentaban y el estudio del pasado mediante el registro de los sitios arqueológicos y el análisis de los códices, para recuperar su historia vanagloriosa. En fin contribuir a la construcción de un nuevo estado nación, fundamentada en la meta-narrativa de la fusión en el pasado de dos grandes culturas (la hispana y la mesoamericana) y la incorporación, la integración o la aculturación de los indígenas. Sobra decir que dentro de esta propuesta, las mujeres figuraban solo como madres de una nación mestiza (protagonizada por hombres) (Goldsmith & Sanchez, 2014, p. 3).

En este camino de la antropología mexicana, las mujeres estuvieron presentes desde las primeras clases de formación en antropología. Mary Rosaria Goldsmith Connelly y Martha Judith Sánchez Gómez elaboran un trabajo sobre la participación de las mujeres en la antropología mexicana en el período de 1935 hasta 1965, denominada “época de oro” de la

²¹ Gustaría de hacer notar la importancia que una Revolución representa en términos de comprensión de la historia de un país, como en el caso brasileño no tuvimos una revolución me alienta a pensar en cómo mirar la historia mexicana teniendo una referencia de esta magnitud como proyecto común de construcción de la nación.

²² El resultado fue la aspiración de crear un imaginario sobre “el mexicano”, con el propósito de generar una unidad para la nación, como una patria unitaria y homogénea. Para ello sería indispensable la fusión de razas y culturas, así como la imposición de una sola lengua nacional y el equilibrio económico entre todos los sectores sociales. Estas características llevan a una comprensión de que los grupos indígenas deberían ser englobados en esta identidad nacional y sería necesaria la destrucción del indio contemporáneo para la sumersión “del mexicano”.

antropología. Las autoras señalan que, así como sucede con otras áreas del conocimiento científico, la antropología también estuvo dominada mayoritariamente por hombres, de modo que la entrada de las mujeres en esta área del conocimiento va ocurriendo paulatinamente a lo largo de los años. En este trabajo las autoras presentan un recorrido sobre las primeras generaciones de mujeres en la antropología mexicana, que empezaron a participar y estudiar en la disciplina a finales de los años treinta, momento en que fueron creados los programas universitarios para la formación de antropólogos.

En la primera generación de antropólogos que surge en México a partir del inicio del siglo XX se destaca la presencia de dos mujeres: Isabel Ramírez Castañeda y Eulalia Guzmán Barrón²³, las cuales transgredieron los cánones académicos y las normas de género, y en consecuencia fueron repudiadas por la comunidad científica antropológica. La primera mujer que se graduó en antropología en México fue Johanna Faulhaber, en 1946. El número de mujeres formada en la carrera se incrementa paulatinamente en los cincuenta y sesenta, en que se nota la prevalencia de mujeres formadas en antropología social. A pesar de que en las diferentes líneas de la antropología se formaron muchas mujeres, fue con la introducción de la especialidad de antropología social, en 1953, que despertó mayor interés entre las mujeres, de modo que “es comprensible que años después la antropología sería uno de los terrenos más fértiles para los estudios de la mujer” (Goldsmith & Sanchez, 2014, p.5/6). Además, este trabajo aborda la discriminación que sufrieron estas antropólogas por el hecho de ser mujeres, lo que se queda más evidente cuando analizan los puestos de trabajo, una vez que los puestos administrativos de mayor poder y prestigio eran concedidos a los hombres.

A pesar de la presencia de mujeres en la antropología mexicana solo encontraron una tesis elaborada en torno a algún tema relacionado a las mujeres. La tesis de Virve Piho Lange, intitulada “La mujer trabajadora en los textiles: una encuesta acerca de su trabajo, ingreso y

²³ Isabel Ramírez Castañeda (1879-1943) fue la primera arqueóloga mexicana, oriunda de Milpa Alta, trabajo con la recopilación y traducción de cuentos populares, y en la excavación y recopilación de los restos del sitio arqueológico Tlalnepantla; ya Eulalia Guzmán Barrón (1890-1985) nacida en el estado de Zacatecas, maderista y zapatista activa durante la Revolución Mexicana, luchó por el sufragio y otros derechos de las mujeres, trabajó en la educación pública y ocupó diversos cargos dentro el gobierno y lo representó en varios foros internacionales (Goldsmith & Sanchez, 2014).

vida familiar", en que presenta una discusión sobre mujeres y trabajo, donde la autora postula la doble explotación de la mujer obrera, en primero lugar como trabajadora en la fábrica y en segundo, por sus obligaciones familiares. A pesar de esto, después de la tesis esta antropóloga no volvió a investigar sobre las mujeres, temática que será retomada en los setenta con la nueva corriente de feminismo mundial.

Siguiendo la perspectiva de las pioneras en la antropología social mexicana, destaco el trabajo de Marisa Ruiz Trejo (2020), que está interesada en visibilizar la historia de la disciplina en las orillas del país, contribuyendo a la reconstrucción de las mujeres en las ciencias sociales de esta región. En este sentido, Chiapas ha sido un lugar privilegiado para la investigación antropológica, contando con antropólogas mexicanas y extranjeras que participaron de las investigaciones llevadas a cabo en esta región, local que tiene una relación de cercanía con países centroamericanos en términos de intercambio con académicas. Estas serían consideradas pioneras en antropología en la región, que intervinieron en la disciplina por el hecho de ser mujer, aunque esto no haya implicado que dejaran de reproducir el etnocentrismo y las formas clásicas de hacer ciencias sociales. Algunas de ellas fueron: "Gertrude Duby (1901-1993), Calixta Guiteras Holmes (1905-1988), Isabel Horcasitas de Pozas (1914-1998), Anne Chapman (1922-2010), Roberta Montagu (1924-1963), Rosa María Lombardo (1923-1953), Esther Hermitte (1921-1990), June Nash (1927-2019), Eva Verbitsky Hunt (1934-1980), Jane Collier (1940) y María Eugenia Bozzoli (1935), entre muchas otras" (Ruiz, 2020, p. 65).

Los inicios de la antropología brasileña pueden ser ubicados en diferentes espacios dependiendo del autor. Puede ser ubicada en el *Museu Nacional*, en Rio de Janeiro, donde transitaron los primeros antropólogos físicos que después fueron sustituidos por Edgar Roquette-Pinto, Heloísa Alberto Torres e Raymundo Lopes. Puede haber referencias también a la Semana Modernista de 1922, en que figura Mário de Andrade, investigador de campo y entusiasta del folclore brasileño. Sin embargo, Roque Laraia y Mariza Corrêa postulan que el primer antropólogo fue el médico Raymundo Nina Rodrigues, radicado en Bahia, que inició los estudios sobre la procedencia de los negros traídos de África a Bahia, considerado racista, transformase en un defensor de los ritos y costumbres africanos, en su libro *Africanos no Brasil*. Con la creación de las facultades de filosofía, ciencias y letras había

la obligación de tener profesores de antropología, en el primero año la antropología biológica, que en general se elegía un médico para conducirla, por esto, la referencia a los médicos como precursores de la antropología (Laraia, 2014).

Los primeros pasos de la antropología brasileña fue también en los años treinta que se ubica los antecedentes de la disciplina. Esto porque el inicio de la institucionalización de las ciencias sociales en el país ocurrió en los años treinta: en São Paulo, en 1933, ocurrió la fundación de la *Escola Livre de Sociologia e Política*, y, un año después, en 1934, fue creada la *Universidade de São Paulo*, en que la enseñanza de antropología se desarrolla más lentamente de los que se podía imaginar. Aunque en comparación con México su debida autonomización ocurre apenas en las décadas siguientes. Esto porque, como afirma Marisa Peirano (2000), la antropología en Brasil se desarrolló como una “costilla” de la sociología hasta entonces hegemónica, es decir, la antropología estuvo englobada por un largo período en los cursos de ciencias sociales²⁴. Por ende, esta autora postula que, para entender el desarrollo de la disciplina en su contexto se hace necesario ubicarla en relación con las disciplinas vecinas, en especial la sociología y la ciencia política, en un momento en que a las ciencias sociales se incumbía la misión de proponer modelos alternativos para el proyecto de construcción nacional.

Roberto Cardoso de Oliveira, en un artículo llamado *O que é isso que chamamos de Antropologia Brasileira?*²⁵ (1986), hace una periodización sugerente en relación con los primeros años de la antropología en Brasil. Este primero período, que corresponde a las décadas de 1920 y 1930, fue denominado como “heroico”, cuando la profesión del antropólogo y el propio campo antropológico aún no estaban institucionalizados, y por lo

²⁴ Esta licenciatura sigue hasta la actualidad siendo el principal medio de formación de antropólogos, una vez que la carrera de ciencias sociales engloba tres diferentes líneas: sociología, antropología y ciencia política. En general, la especialización de antropólogos ocurre en el nivel de posgrado, por medio de maestrías y doctorados, que tienen sus inicios ya en los sesenta. Este modelo que sigue teniendo una hegemonía en las universidades brasileñas. Aunque en la última década se han presentado programas de licenciatura específicamente en antropología, carreras sin duda novedosas y que generaron (y generan) debates sobre los retos en la formación de antropólogos en Brasil

²⁵ Pero, antes de retomar este artículo, me gustaría hacer un paréntesis sobre el título elegido por Oliveira, me llamo la atención justamente porque parece ser una traducción del famoso libro de la antropología mexicana, no creo que esto sea una simple coincidencia, una vez que este antropólogo ha tenido relaciones con la antropología mexicana en su trayectoria, pero en este trabajo no vemos cualquier referencia a la obra mexicana.

tanto, el trabajo de investigación tenía un sabor de una actividad verdaderamente heroica.²⁶ Además vislumbra dos tradiciones en la antropología brasileña, que considero que se siguió por muchas décadas, la primera que aparece con más vigor es la de la Etnología Indígena, y la segunda, la Antropología de la Sociedad Nacional, teniendo como grandes nombres respectivamente Curt Nimuendaju y Gilberto Freyre. Ya entre las décadas de 40 y 50, Oliveira marca este período subsecuente como “carismático”, en que figuras centrales consiguen reunir alrededor de si y de sus proyectos científicos inúmeros jóvenes estudiantes de antropología, en que se destacan nombres como Florestan Fernandes y Darcy Ribeiro. Este sería un período de transición a la consolidación, no exclusivamente de la disciplina en el país, sino del propio campo antropológico que alcanzaría gran desarrollo en el periodo siguiente.

De manera sistemática, podemos decir que existieron muchos trabajos en Brasil que buscaron recuperar las mujeres en la historia de la antropología brasileña. Si en el caso mexicano se privilegió, de alguna manera, la producción de estudios que abarcaron diversas antropólogas en el momento de constitución de la disciplina en México; en el caso brasileño percibí que los estudios privilegiaron la revisión histórica a partir del análisis de trayectorias individuales que marcaron la disciplina. En este sentido, encontramos trabajos que versan sobre las trayectorias Leolinda Daltro, Heloísa Alberto Torres y Emilia Snethlage (Corrêa, 2003); Ruth Cardoso y Eunice Duran (Klöppel y Grossi, 2020), Zahidé Machado Neto (Fernandes, Danta, Pereira, 2016).

Entre estos trabajos de reconstrucción de las mujeres en la antropología brasileña, considero que Mariza Correa ha tenido una contribución singular a este campo a partir de la obra “Antropólogas & Antropologia”, publicada en 2003, en que propone una mirada a la historia de la antropología a partir de las relaciones de género. La autora retoma las trayectorias de Leolinda Daltro, Heloísa Alberto Torres y Emilia Snethlage, para comprenderlas en el contexto de la historia nacional e internacional de la disciplina; además,

²⁶ Este es el periodo de Roquette-Pinto, Raymundo Lopes e Heloísa Alberto Torres, en e *Museu Nacional*; Arthur Ramos, en Rio de Janeiro; Gilberto Freyre, Carlos Estevão de Oliveira, en el nordeste de Brasil; de Herbert Baldus y Charles Wagley entre la etnia Tapirapé, e, sobre todo, de Curt Nimuendajú, reconocido fundador de la etnología brasileña (Laraia, 2014).

trae contribuciones importantes en los capítulos al tratar sobre la naturaleza imaginaria del género en la historia de la antropología, los linajes femeninos en la antropología, así como pensar en las categorías de género y raza para la antropología brasileña.

De este modo, yo quería detenerme en la trayectoria de Heloísa Aberto Torres que estuvo encargada del desarrollo de la disciplina en el Museo Nacional en estos primeros momentos, y que su presencia ha posibilitado el intercambio con antropólogas extranjeros que contribuyeran con las discusiones en el país. Heloísa ingresa al *Museu Nacional* a los 23 años, siendo efectivada en 1925, haciendo una carrera de treinta años en este espacio de producción antropológica²⁷. Su presencia en el escenario antropológico brasileño fue significativa no solamente por su trabajo administrativo, sino por la formación de jóvenes investigadores por medio de la experiencia de la investigación de campo y en el desarrollo de la etnología, en que pese su baja producción bibliográfica (Corrêa, 2003). Su actuación ayudó en la llega a Brasil de antropólogos por medio de una colaboración entre el *Museu Nacional* y la *Columbia University*²⁸. Esta antropóloga que estuviera presente en la Primera *Reunião Brasileira de Antropologia (RBA)*, realizada en el Museu Nacional, en Rio de Janeiro, en el año de 1953. Aunque, la fundación de la *Associação Brasileira de Antropologia* solamente se consolidó en la segunda reunión, que ocurrió en Salvador (Bahia) en julio de 1955.

Por medio de estos trabajos podemos percibir una preocupación común de feministas en la reconstrucción histórica del camino de la antropología en los dos países en que las mujeres ganan destaque. Entiendo que este interés es una de las primeras consecuencias de la relación entre antropología y feminismo, una vez que las feministas académicas de diferentes áreas reconocen la importancia de poner en destaque que las mujeres estuvieron presentes en el desarrollo de diferentes áreas de conocimiento, y la

²⁷ En 1926, Heloísa Alberto Torres fue electa jefe interina de la Sección de Antropología y Etnografía y jefe efectiva en 1931, además a sido-directora del *Museu Nacional* de 1935 hasta 1937 y luego directora de 1938 y 1955 (Corrêa, 2003).

²⁸ En este momento recibe una antropóloga estadounidense que ha generado interesantes discusiones en el campo de estudio de las religiones de matriz africana y que ha sido una pionera en abordar la temática de la homosexualidad masculina en la antropología nacional: Ruth Landes. Su presencia en la antropología brasileña será abordada en el siguiente capítulo.

antropología ha sido un espacio en que las mujeres han abierto camino. Además, me atrevo a decir que la antropología ha sido un área abierta a la participación de las mujeres, en particular cuando tratamos específicamente de la antropología social, restaría saber ¿por qué la antropología social ha sido un campo fértil para las mujeres y las teorías feministas?

En este sentido, en las investigaciones feministas algunos trabajos tuvieron como objeto la recuperación histórica de mujeres en la historia de la disciplina, de modo que buscaron reconstruir la trayectoria de diferentes mujeres que abrieron camino en este campo. Para esta correlación entre los trabajos sobre las mujeres en las antropologías, podemos notar que en el caso mexicano los trabajos privilegiaron una visión panorámica de las mujeres en las disciplinas, mientras que en el caso brasileño los trabajos se dedican a la reconstrucción de la trayectoria de algunas mujeres que hicieron parte de la disciplina.

Este recuento de las mujeres en la historia de la antropología apunta que, sin duda, el sujeto investigador tiene género y sexualidad, de modo que las relaciones de género influyen en el quehacer antropológico. A su vez, estos estudios informan que etnografías hechas por mujeres no es lo mismo que etnografías sobre las mujeres. Esta diferenciación se torna evidente a partir del análisis de la conformación de un campo de estudios que tiene como objeto las mujeres, corriente influenciada por los movimientos feministas en los setenta, que pone en el centro la ausencia de las mujeres como sujeto de cambio, es decir, como sujeto político. Además de tener la presencia de las mujeres produciendo antropología, la *Antropología de las Mujeres* tiene principios epistemológicos que cambian la propia forma como se produce conocimiento, una vez que pone el compromiso en la producción del conocimiento como instrumento en el cambio social para la liberación de las mujeres en sus diferentes formas de opresión y propone desestabilizar una mirada esencializada de “la mujer”.

2.2. Antropología de las Mujeres: cuando el feminismo encuentra la antropología

Con el levante de los movimientos feministas en América Latina en los años setenta la producción teórica antropológico sintió los efectos de esta marea feminista, con el inicio

de lo que se llamó *Antropología de las Mujeres*. De este modo, fueron iniciando las discusiones sobre las mujeres desde la antropología, de modo que se iniciaba una confluencia entre antropología y feminismo que fueron las bases que posibilitaron la constitución de un campo de estudios que hoy podemos llamar *Antropología Feminista*. En este apartado, traigo el estado de la cuestión con respecto a las discusiones sobre la conformación de este campo, en el contexto del nacimiento de los movimientos feministas organizados en Brasil y México.

Durante el momento de fuerza transnacional del feminismo en el mundo, Brasil pasaba por una dictadura civil-militar, que había iniciado en el año de 1964 con un golpe orquestado por los militares, con la ayuda y anuencia de la burguesía civil, que apenas se encierra en 1985. En muchas partes del mundo el año de 1968 fue un marco con movimientos sociales progresistas, como fue el caso del movimiento estudiantil en México; en el caso de Brasil, este año es rememorado como el año del Ato Institucional N.º 5²⁹, momento en que se intensifica la persecución de muchos artistas, intelectuales y activista, con el advenimiento de la tortura y la prisión de muchos de ellos, socavando la posibilidad de libertad política.

A vida política parece ter se restringido a um mínimo vital, o da mera sobrevivência dos opositores. O vazio. Essa sensação de vazio, contrária a própria noção de política – campo onde há sempre o que fazer – vai ser determinante em mais de um sentido para moldar as primeiras ações feministas. É nesse ambiente de diluição da atividade política, de enterro de nossas esperanças e sob os acordes de “o sonho acabou”, que começa a se reunir em 1972 um grupo de mulheres em São Paulo para conversar sobre sua condição³⁰ (Costa, 1988, p. X).

²⁹ A partir de dezembro de 1968, com a decretação do tristemente famoso Ato Institucional nº 5 (AI-5), as condições de qualquer atuação política tornaram-se extremamente duras e perigosas no país (Pinto, 2003, p. 42).

³⁰ Traducción libre: “La vida política parece haber restringido a un mínimo vital, lo de mera sobrevivencia de los opositores. El vacío. Esta sensación de vacío, contraria a la propia noción de política – campo donde siempre hay lo que hacer – va a ser determinante en más de un sentido para moldear las primeras acciones feministas. Es en este ambiente de dilución de la actividad política, del entierro de nuestras esperanzas y sobre el acorde de “el sueño se acabó”, que empieza a reunirse en 1972 un grupo de mujeres en São Paulo para platicar sobre su condición.”

Las palabras de Albertina de Oliveira Costa parecen estar hablando de los tiempos recientes, en que la sensación de vacío nos contagia y entra por las puertas cerradas. Para mí, como para muchas brasileñas, hace resonar esta vida política que estuvo restringida a un mínimo vital para quienes acabamos de salir de un gobierno genocida. Y pareciera, algunas veces, que nunca dejaremos la sombra de la presencia de militares en el poder como al inicio del feminismo en Brasil. Esta cita la encontré mientras estaba buscando los textos que me contaban las historias de muchas mujeres quienes pensaban desde el feminismo y desde la antropología.

Las condiciones específicas en que nace el feminismo brasileño tienen efectos en su desarrollo (Pinto, 2003), de modo que la organización del movimiento feminista brasileño ocurrió en pleno régimen de excepción política que continuó después del golpe militar³¹. Este movimiento se inició vinculado a organizaciones de izquierda, particularmente las que se conectaban frecuentemente con el Partido Comunista³² y con la Iglesia Católica Progresista. Cabe mencionar que la relación entre estos movimientos de izquierda no ocurría sin conflictos, ya fuera por el debate sobre las prioridades de lucha frente a las “demandas específicas de las mujeres”, o por la ideología de la iglesia frente a las reivindicaciones de las mujeres - cómo en el caso del aborto (De Hollanda, 2019). Además, el contexto dictatorial llevó al exilio a muchas intelectuales de izquierda, para algunas de ellas el exilio en países como Estados Unidos y Francia las influyó a través de sus fuertes movimientos feministas para que estas ideas llegasen a Brasil.

Además, los setenta han sido un momento paradigmático para muchos movimientos sociales, al analizar los movimientos feministas, negro y LGBTQIA+ en Brasil, Regina Facchini, Íris Nery do Carmo y Stephanie Pereira Lima (2020) sitúan sus principios en este período. Considero los años setenta como semillas de los árboles que crecerían en la década

³¹ En este sentido, las primeras organizaciones feministas empiezan con pequeños grupos de autoconciencia, que son citados como un marco en el inicio del feminismo en Brasil. A partir de 1972 fueron mapeados grupos de conversaciones sobre la condición de la mujer, en que, a pesar la participación de académicas, el feminismo y la universidad eran dos ámbitos separados, porque muchas de las que participaban de estos grupos de discusiones no llevaban a su práctica profesional la cuestión de la mujer (Oliveira Costa, 1988).

³² Uno de los partidos que fue cazado por el régimen militar y que apenas vuelve a la legalidad después de la redemocratización.

siguiente, una vez que en el movimiento feminista y en la antropología fue en la década siguiente, los ochenta, que las producciones y las acciones de estos movimientos empiezan a mostrarse de manera más visible en el debate público. El movimiento feminista tenía en sus primeras agendas el fin de la subordinación de la mujer, el fin del régimen militar, la lucha por la amnistía de los exilados políticos, los derechos humanos y el derecho al aborto. Ya el movimiento negro, formaliza sus bases en 1978, con la creación del Movimiento Negro Unificado (MNU), y tenía como pautas principales la deconstrucción del mito de la democracia racial en nuestro país, la lucha por la enseñanza de la Historia de África y del Negro en Brasil, así como proponen la resignificación del término “negro”, de modo que sea utilizado como una categoría de resistencia e identidad política. Algo similar ocurre con el movimiento LGBTQIA+, que inicia sus primeros grupos de reflexión y afirmación en este período, en que la resignificación de la categoría orientación sexual, en detrimento de opción sexual, se convierte en una bandera para demarcar el carácter no elegido de la condición homosexual, al mismo tiempo que la epidemia de VIH/SIDA de algún modo proporcionó el crecimiento del activismo y de la lucha por derechos homosexuales (Facchini *et al.*, 2020), en algunos grupos organizados de homosexuales empiezan a participar algunas lesbianas, que pasan a organizarse en torno de su sexualidad en un momento posterior.

El pasaje de los sesenta representa lo que De Oliveira (1986) llama de período “burocrático” de la antropología brasileña, que coincide con la creación de los posgrados de maestría en el país. De este modo, la antropología brasileña sale de un período en que gira alrededor de figuras carismáticas y en su lugar surgen nuevas formas de división del trabajo de la disciplina. Imbuidas de una preocupación de establecer organizaciones que racionalizasen los proyectos de formación avanzada en antropología y donde la investigación pasa a ser una condición imprescindible para la formación de cualquier antropólogo. Hay que mencionar que el golpe civil-militar atingió pesadamente las ciencias sociales brasileñas, con un impacto mayor en las universidades, aunque la antropología fue menos atingida que la sociología, la ciencia política y la historia³³. En consecuencia, la *Reunião da Associação Brasileira de Antropologia (RBA)* que estaba prevista para ocurrir en 1965, en Brasília, fue

³³ La cadera de sociología en la *Universidade Federal de São Paulo* tuvo un fuerte ataque, con la aposentadoria obligatoria de Florestan Fernandes, Fernando Henrique Cardoso y Otácio Ianni.

cancelada porque su presidente, Eduardo Galvão, después del golpe de 1964 fue demitido de la *Universidade de Brasília*, de modo que la reunión solamente vuelve a ocurrir en el año de 1966, en Belém. A pesar de esto, fue a lo largo de los sesenta, en plena dictadura militar, que la antropología inició su gran crecimiento, contradicción que puede ser explicada por algunos elementos de la historia de la antropología, por ejemplo, en julio de 1968, el *Museu Nacional* inició el primer programa de maestría en Antropología Social, impulsado por la fuerte cooperación da Universidad de Harvard, con apoyo de la Fundación Ford³⁴.

Este es un período en que la antropología brasileña pasa a autonomizarse de manera sencilla de las ciencias sociales, segundo Marisa Peirano (2000) la antropología se ha desarrollado con un estilo *sui generis* de la ciencia social, en la cual la dimensión de alteridad está en el centro de su propuesta novedosa. Para esto propone formas en que a alteridad estuvo presente en la antropología brasileña, teniendo en cuenta que la tendencia dominante es que los antropólogos brasileños realizasen investigaciones en su propio país, por esta razón los antropólogos brasileños no estaban en la búsqueda por el exótico, sino que el desafío sería tornar exótico lo que era familiar. Por ende, la autora propone cuatro formas de entender la alteridad en la antropología brasileña, en que la noción de la diferencia desliza de una perspectiva más radical de alteridad para una más cercana³⁵.

³⁴ Importante fato que contribuyó para ese desarrollo fue el apoyo de la Fundación Ford en la creación de los posgrados en antropología, en el *Museu Nacional* y en la universidad de Brasília, y el posgrado en ciencias sociales de la Universidade Federal de Minas Gerais. Como veremos en las próximas páginas, la Fundación Ford ha tenido un papel central en el desarrollo no apenas de la antropología social, como también del feminismo académico en Brasil. Desde que he tomado conocimiento de este hecho, me intriga, así que dejo algunas provocaciones: ¿Por qué una fundación que tiene sus pies en el capitalismo ha fomentado financieramente el feminismo en el país?, ¿Qué repercusiones este carácter tuvo para las líneas teóricas que se llevaron a cabo ahí, o mejor, que líneas no eran permitidas?

³⁵ La “alteridad radical” (1) estaría ilustrada por los estudios de poblaciones indígenas, constituyéndose el exotismo posible en términos locales, con etnografías realizadas en territorio nacional, en que el vínculo a Brasil es esencial; ya el “contacto con la alteridad” (2) es un estilo consolidado en Brasil, representado por los estudios del contacto interétnico, en que se reflexiona sobre la inserción de los pueblos indígenas en los estadios nacionales como evidencia del colonialismo interno³⁵; la “alteridad en casa” (3) enfatiza a la diferencia por medio de diferentes trabajos y temáticas que dicen respecto a grupos nacionales, en este caso algunos tópicos que se legitimaron fueron: la integración social de poblaciones oprimidas, migración, religión, mesianismo, cultos afro-brasileiros, relaciones raciales, fiestas populares, movimientos sociales, género, derecho de las minorías; por último, estaría el “nosotros radical” (4) que se constituyó por estudios que focalizan las propias ciencias sociales, que incluyen desde estudios sobre cuentistas sociales brasileños hasta la revisión de autores clásicos de teorías sociales.

Estas características favorecerán la introducción de la temática de las mujeres en la antropología social, que a lo largo de los setenta empezaron a florecer en el espacio académico. Según Albertina Oliveira Costa, Carmen Barroso y Cynthia Sarti (2019), es de 1975 a 1978 que ocurre una emergencia del tema, período en que hay una fase de consolidación y legitimación sobre los estudios de la mujer, con un mayor rigor científico y una elaboración teórica más sólida³⁶. Teniendo en cuenta que el contexto del espacio público restringido propició un movimiento feminista direccionado para el universo académico, su influencia puede ser percibida al interior de las ciencias humanas por el esfuerzo de dar visibilidad a la mujer como agente social e histórico, es decir, como sujeto.

Maria Luiza Heilborn y Bila Sorj (1999), proponen reflexionar sobre algunos aspectos del desarrollo de los estudios feministas en Brasil pensando los caminos de la institucionalización de estos estudios en el país y las innovaciones en algunas áreas temáticas. Las autoras postulan que el feminismo entra al campo académico a través de las ciencias sociales³⁷, a pesar del intercambio dentro de las ciencias humanas y sociales el desarrollo en cada disciplina fue bastante desigual, en que la antropología tuvo una mayor apertura a la inclusión de estas nuevas reflexiones teóricas. Los debates respecto a la cuestión de las mujeres tuvieron eco dentro de las líneas de discusión de la disciplina, puesto que temas como familia, papeles sexuales, división del trabajo y organización del cotidiano siempre integraron el elenco de la producción de la disciplina. Esta podría ser una de las explicaciones del porqué la antropología social ha sido un campo abierto a las discusiones feministas.

Por consiguiente, la lectura a respecto del movimiento feminista brasileño es que desde su principio contaba con un grupo expresivo de académicas, lo que puede ser entendido como un movimiento que aparece fuertemente conectado con la academia y

³⁶ En el año de 1979 se inicia el grupo “La mujer y la fuerza de trabajo” en el interior del congreso de la Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS), que es uno de los eventos de las ciencias sociales más importantes en Brasil, y que tuvo como participantes a Heleieth Saffioti y Zahidé Machado Neto.

³⁷ En el caso brasileño los estudios de ciencias sociales abarcan tres áreas de conocimiento: sociología, antropología y ciencia política. Este todavía es el modelo vigente en la mayoría de los cursos de licenciatura, aunque en la última década algunas licenciaturas en antropología social han sido creadas, pero aún genera mucha controversia la separación de esta disciplina.

después se disemina en otros ámbitos sociales (Heilborn; Sorj, 1999). A pesar de esto, las investigadoras feministas pioneras estaban en una zona fronteriza de tensión y ambigüedad: feministas para la comunidad académica y académicas para las activistas. De un lado, tenían que de algún modo decir la importancia de la teorización para el movimiento, y de otro comprobar la científicidad de estos estudios frente a la acusación de militancia.

En este sentido, Miriam Grossi (1994) argumenta que la gran mayoría de las feministas de este período actuaban en grupos feministas y en la universidad, en consecuencia, muchos trabajos fueron producto de este diálogo entre militancia y academia. Mismo antes de la emergencia del movimiento feminista, ya había un gran interés en las universidades, particularmente en los posgrados en crecimiento en los setenta, en la “cuestión de la mujer”. La gran mayoría de las feministas de este período tenían un “doble pertenencia”, o sea, actuaban en un grupo feminista y en la universidad. Esta relación se mantuvo por lo menos hasta mediados de los ochenta, siendo que parte significativa de los artículos y tesis sobre feminismo y violencia contra la mujer fue producida en este diálogo entre militancia y academia.

Alinne De Lima Bonetti (2018) al mapear este campo en Brasil identifica algunas precursoras de esta discusión. En un primer grupo, formado por antropólogas que hicieron parte de grupos feministas, identifica dos generaciones: en la primera generación están Marisa Corrêa, Verena Stolcke, Mireya Suarez, Liz Zanotta Machado, Noemi Brito y Cecília Sardenberg; en la segunda generación identifica a Miriam Grossi, Maria Filomena Gregori y Maria Luiza Heilborn. Además, menciona como precursora de este período Léila de Almeida Gonzale, que además de su cercanía con el movimiento feminista, fue una de las fundadoras del *Movimento Negro Unificado (MNU)*. Así como Angela Figueiredo, que retoma y continua una tradición del feminismo negro brasileño desde la antropología en Bahia. Además, la autora menciona otras antropólogas que no tuvieron una fuerte conexión con el movimiento feminista, pero que sus actuaciones como profesoras e investigadoras contribuyeron para el desarrollo de la temática feminista, es el caso de Ruth Cardoso, Claudia Fonseca y Guita Debert (Bonetti, 2018). Este mapeo me ha ayudado a encontrar las discusiones feministas en la antropología, de modo tal que parto de los escritos de muchas de estas antropólogas para la elaboración de este trabajo.

En México, las ideas feministas comienzan a aparecer a fines de los sesenta constituyéndose de manera organizada como un movimiento en el transcurso de esta década, período histórico que estuvo marcado por una fuerte influencia de movimientos críticos y contestatarios. Estos movimientos jugaron un papel fundamental en los inicios de la *Antropología de las Mujeres*, en particular el movimiento estudiantil de 1968³⁸, el cual jugó un papel crucial en el contexto político, social y académico en el que se insertaron las antropólogas feministas, puesto que algunas de ellas se encontraban en proceso de formación académica cuando se involucraron directamente con el movimiento estudiantil, lo que influyó en sus subjetividades y formas de relacionarse con los movimientos de izquierda.

La mayoría de las mujeres que participaron en este movimiento social percibieron su condición de subordinación, lo que ayudó a formar una generación crítica y desafiante - características presentes en las antropólogas feministas pioneras. Ellas heredaron la rebelión juvenil de ese período histórico, desarrollaron cuestionamientos a las normas establecidas y a la "condición de la mujer en la sociedad". Estas antropólogas se involucraron en las diferentes corrientes de los movimientos intelectuales de ese período, a su vez se formaron a través de estos movimientos: el ideal socialista de la sociedad, el pensamiento marxista y el pensamiento antropológico crítico del indigenismo influyeron en sus formas de hacer antropología. Para Ana Lau (2002), el feminismo mexicano fue el resultado de una ebullición de nuevas ideas entre las élites intelectuales y de un crecimiento de la izquierda mexicana, que favoreció la organización de sindicatos y movimientos sociales con bagajes teóricos distintos, que algunas veces llegaron a entrar en disputa³⁹.

Por otro lado, en el inicio de los setenta fue producida una crítica aguzada a la antropología mexicana, que provocó un giro teórico para la propia concepción del papel de la antropología y, por lo tanto, de los antropólogos en sus actuaciones profesionales. Este giro está simbolizado en el libro *De eso que llaman antropología mexicana* (1970) - con

³⁸ El año de 1968 fue paradigmático para muchos países, siendo un año marcado por revueltas y reivindicaciones sociales, en México, en particular, como un año de lucha del movimiento estudiantil.

³⁹ Hay que acordar que la existencia del movimiento amplio de mujeres que se formó en México en esta época, que no se confundían específicamente con el movimiento feminista, aunque tienen sus interlocuciones.

artículos escritos por Arturo Warman, Margarita Nolasco Armas, Guillermo Bonfil, Mercedes Oliveira Bustamante y Enrique Valencia. Por ende, me gustaría retomar algunas de las críticas que me parecieron relevantes para la comprensión de la antropología mexicana, puesto que esta corriente influyó directamente en la conformación de las antropologías feministas en México. Este libro representa un hito en la historia de la antropología mexicana puesto que los autores presentan una “nueva corriente de opinión que subraya la obligación de que los antropólogos asuman una actitud crítica ante su propia ciencia y ante su propia sociedad” de modo que este quehacer oriente la acción hacia la transformación social. En este sentido, lanzaron preguntas como: “¿Cuáles son las condiciones en que se realiza el trabajo científico de los antropólogos?; ¿Sobre qué base puede establecerse un proyecto válido para esta disciplina?” (Warman et al, 2019[1970], p. 16). En consecuencia, estos autores desarrollaron críticas imprescindibles a la antropología que se había llevado a cabo en México hasta entonces y propusieron nuevas formas de hacerla: por medio de una antropología comprometida o militante.

Margarita Nolasco (2019[1970]) señala que la antropología social en México podría hacerse equivalente del indigenismo hasta la mitad del siglo pasado, una vez que sería apenas en los sesenta que la investigación antropológica empieza a volverse a otros ámbitos de la sociedad nacional que no sean los grupos indígenas. En este sentido, considero que los estudios feministas en la antropología han contribuido para llevar la mirada antropológica hacia otros aspectos, aunque sea posible notar la centralidad de la temática indígena en las antropologías feministas mexicanas hasta la actualidad. En esta reconstrucción histórica de la antropología son sistematizadas tres problemáticas encontradas en el pensamiento antropológico mexicano hasta este momento: el pasado prehispánico, el indio contemporáneo como curiosidad por su carácter exótico y el indio contemporáneo como problema social.

Mercedes Oliveira (2019[1970]) hace una crítica al trabajo de investigación antropológica que fue englobada por estas instituciones burocráticas, en consecuencia, estableció factores limitativos del avance y desarrollo de nuestra disciplina. La autora apuesta en un proyecto de antropología que englobe tanto la microantropología, con el estudio de los grupos indígenas en su contexto local, cuanto la macroantropología, que sería

realizada con la elaboración de teorías más generales. De modo que a la antropología mexicana cabría la elaboración de estudios que considerasen aspectos más globales en que se insertan estos grupos indígenas, llevando en consideración factores como las clases sociales y otras características étnicas de la población. En consonancia con el planteamiento de Bonfil, postula por la importancia del análisis crítico para la antropología, en que sería urgente hacer análisis antropológico de la antropología, que abarque “un estudio de sus recursos materiales, técnicos y metodológicos, de sus finalidades, sus enlaces, su campo de acción e de la función social que cumple en nuestro país neocolonial y subdesarrollado” (Oliveira, 2019[1970], p.106). Esta visión crítica respecto a la antropología fue llevada por esta autora también para análisis respecto a la opresión femenina desde el trabajo con mujeres indígenas del sur de México.

Según Elsa Muñiz (1997) fue en los años setenta que empezaron a dar los primeros pasos los estudios sobre las mujeres, en una búsqueda por nuevos conceptos para darles sentido, momento en que aparecieron sobre todo estudios de la mujer campesina. La autora presenta en el artículo “De la cuestión femenina al género: un recorrido antropológico”, se trata un acercamiento a los estudios de la mujer en la antropología mexicana entre los años de 1970 y 1990, recurriendo a trabajos que van desde la cuestión femenina hasta los estudios con orientación teórica y metodológica a partir de la categoría de género. Para ella, los estudios de la mujer se insertan en el debate de la antropología mexicana que cuestiona su significado y su papel en las sociedades contemporáneas, abriendo espacio para la incorporación de aspectos anteriormente no contemplados. En finales de los setenta y principios de los ochenta en los estudios de la mujer emergieron trabajos influenciados por las teorías feministas radicales norteamericanas y con enfoques marxistas⁴⁰, con una tendencia hacia reflexiones sobre “la vida cotidiana, la producción y reproducción en la unidad doméstica, los ciclos de la vida, la participación de las mujeres en el ámbito laboral” (Muñiz, 1997, p. 122). Las investigaciones antropológicas abarcaban temas como “los

⁴⁰ En este sentido, autoras socialistas como Alejandra Kollontay y, incluso Engels (con el trabajo “Origen de la familia, la propiedad privada y el Estado”), influyeron en estas discusiones. Para la Antropología Feminista el trabajo de Marcela Lagarde y de los Ríos es un ejemplo de esa influencia marxista.

procesos de proletarización de la población femenina, el trabajo doméstico, el trabajo y los roles sexuales, la reproducción, la salud y la sexualidad” (Muñiz, 1997, p. 123).

En este sentido, en diálogo con Lourdes Arizpe⁴¹, la autora ubica estos estudios dentro de la “nueva antropología crítica”, agregando a esta el carácter *comprometido*, una vez que identifica en estas investigaciones la denuncia y la búsqueda por soluciones a los problemas de opresión de las mujeres. Este momento también es identificado como clave para la antropología mexicana por Martha Patricia Castañeda Salgado, en su artículo “Antropólogas y feministas: apuntes acerca de las iniciadoras de la antropología feminista en México” (2012), donde identifica cuatro antropólogas que fueron pioneras para el desarrollo de esta nueva antropología: Mercedes Olivera, Lourdes Arizpe, Marcela Lagarde y Marta Lamas. Ellas abrieron discusiones importantes sobre la situación de la mujer en México, desde trabajos sobre la explotación de las mujeres indígenas, la migración de estas desde lo rural para los espacios urbanos, pasando por la creación de categorías de análisis como los cautiverios de las mujeres, hasta llegar a la lucha por la libertad sexual y reproductiva de los cuerpos femeninos.

Marcela Lagarde y de los Ríos, en este período redactaba su tesis de doctorado que se tornaría uno de los clásicos de la Antropología de las Mujeres en México: “Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas⁴²” (2015), que fue publicado en su primera versión en el año de 1989. En este libro, la autora propone y defiende la importancia de una *Antropología de las Mujeres*, como una relevante forma de construcción del conocimiento antropológico, que sea capaz de analizar la mujer, en su complejo y contradictorio desarrollo histórico. Además, postula el carácter político de esta antropología, una vez que “a partir de investigaciones concretas ha sido posible proponer cambios, planear

⁴¹ Dialoga con Lourdes Arizpe a partir del texto de 1988: “La antropología mexicana en el marco latinoamericano: viejos linderos, nuevos contextos”, en CIESAS-UAM-I, Teoría e investigación en la antropología social mexicana, Cuadernos de la Casa Chata, 60, México, pp. 315 – 333.

⁴² Creo que es importante destacar que en esta obra, Marcela Lagarde y de los Ríos han hecho una investigación que se inserte en el campo del feminismo marxista, en que las categorías de patriarcado y clase están en la base de sus análisis.

proyectos de desarrollo, y denunciar prácticas aberrantes que contribuyen a la opresión de las mujeres” (Lagarde, 2015, p. 84).

Sin duda los setenta ha sido un período clave de intersección entre antropología y feminismo, en que la cuestión de la mujer aparece de forma central como un aglutinador para estas discusiones. En Brasil y en México, fue en este período que se conformaron las discusiones sobre la temática, en que pese los diferentes contextos a que estaban inmersas estas pioneras en la *Antropología de las Mujeres*, consiguieron romper el silencio para plantear una forma de hacer antropología en que las diferentes formas de opresiones de las mujeres tuviesen un campo de discusión. La conformación de un campo denominado *Antropología de las Mujeres* marca una transición irreversible para las antropologías nacionales, una vez que demarca la centralidad de las mujeres en la producción cultural, al mismo tiempo en que se forma una crítica a las diferentes formas de subordinación de las mujeres para generar un conocimiento comprometido con la transformación social.

La mayoría de los textos que hablan de la conformación de este campo de conocimiento lo nombran *Antropología de La Mujer*, sin embargo, yo postulo que pongamos en el plural, que nombramos este período como *Antropología de las Mujeres*. Si en los países del Norte las primeras teorías de “La Mujer” han sido denunciadas como esencialista y universalistas al pensar sobre la representación de la mujer (crítica que desafortunadamente sigue siendo actual para muchas académicas feministas); en los países latinoamericanos, a pesar de las diferentes críticas que se han hecho a la producción de este período, veo que el pensamiento se ha desarrollado, en mayor o menor grado, considerando características interseccionales de las mujeres nacionales. Eso no quiere decir que la categoría de interseccionalidad ha sido formulada desde el principio (categoría mucho más reciente como concepto un tanto hegemónico en las teorías feministas contemporáneas), sino que en las investigaciones desarrolladas por feministas académicas fueron considerados diferentes marcadores sociales de la diferencia como raza, clase y etnia para la formulación de sus teorías. Esto se puede notar en diferentes producciones teóricas de este período, tanto brasileñas y mexicanas, como en el trabajo de Mercedes de Oliveira, pensando la triple

opresión de las mujeres indígena⁴³, o aún en las producciones de Lélia Gonzales sobre racismo y sexismo en la sociedad brasileña y las representaciones nacionales de las mujeres negras⁴⁴.

En estos trabajos, podemos percibir la preocupación de comprender la realidad de opresión femenina imbricada con otras formas de opresión. Esto nos señala que, aunque en las primeras teorizaciones de las *antropologías de las mujeres* existía un esfuerzo teórico que abarcara realidades de opresión que no se daban únicamente por la categoría mujer. De modo que, la existencia de mujeres diversas pone en cuestión justamente la categoría universal de Mujer utilizada en las teorías clásicas feministas. En este sentido, Mercedes

⁴³ Reflexiones que podemos encontrar en los artículos publicados en la segunda mitad de los años setenta: “La opresión de la mujer en el sistema capitalista” (1976) y “Sobre la explotación y opresión de las mujeres acasilladas en Chiapas” (1979). En el primer ensayo mencionado, Oliveira busca relacionar la explotación de las mujeres como imbricadas a la base estructural de las sociedades capitalistas, en una mezcla de los pensamientos feminista y marxista. Para ella, la lucha por la liberación femenina debe enfocarse como parte integrante de una lucha global contra este sistema económico y social injusto y opresivo. Para reflexionar sobre esta explotación la autora utiliza la categoría de opresión femenina, llamada así para distinguirla de la explotación de la mujer como trabajadora, así como para evidenciar la explotación del hombre sobre la mujer. Para ella, la opresión de la mujer ocurre en el marco institucional de la familia, puesto que en el sistema capitalista la mujer fue destinada casi exclusivamente a la producción y mantenimiento de la fuerza de trabajo. Aunque las mujeres producen la mercancía más necesaria para el capitalista, la reproducción de la vida, su trabajo no es remunerado justamente porque no se lo considera como mercancía. Si en la primera publicación el interés de la autora era reflexionar sobre la opresión femenina de una manera más general (aunque con su cuidado en considerar la intersección de las categorías de mujer y clase social), en el segundo artículo la autora reflexiona sobre el caso de las mujeres indígenas acasilladas en las fincas del sur del país.

⁴⁴ En “Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira”, de 1984, Gonzales articula en un lenguaje incisivo diferentes críticas a la concepción de la sociedad brasileña, poniendo en perspectiva el lugar de las mujeres negras en este proceso de formación cultural, así como los diferentes modos de rechazo/integración de su papel. A pesar de que la cuestión racial está presente en las discusiones de las ciencias sociales desde sus inicios, con “el problema del negro”, éstos estuvieron por mucho tiempo dentro de la disciplina como objetos de estudios, por lo que Gonzales reivindica la posición de sujeta, con la posibilidad de hablar y no simplemente de ser hablada. Para pensar en las mujeres negras en la cultura brasileña, Lélia Gonzales articula tres categorías representativas: la mulata, la doméstica y la madre prieta. Para hablar de la mulata, la autora mira hacia el carnaval en Brasil, pensando la representación de la mujer negra como “reina de la batería”, en el cual su cuerpo está expuesto y deseado - aparece en este momento la idea de la “mulata tipo exportación”, en que la imagen de la mulata es sinónimo de la belleza brasileña. Pero, es este mismo cuerpo que en el cotidiano está representado por la doméstica, es decir, la mulata y la doméstica son las mismas sujetas en contextos de representación diferente. Por consiguiente, para pensar la representación de las mujeres negras la autora retoma los tiempos de la esclavitud, en el que el cuerpo de las mujeres negras esclavizadas era entendido como propiedad del hombre blanco y la violación está en el centro para formular la neurosis de la sociedad brasileña. Ya la madre prieta es esta figura de la buena ama de casa negra, que es en última instancia la madre; la mujer blanca sirve para generar los hijos, pero la función materna es ejercida por la mujer negra. Al ejercer la función materna en la creación de las crianzas blancas es que la mujer negra internaliza valores y educa la lengua materna, o sea, es ella que transmite el lenguaje. Es ahí donde está el giro, porque el lenguaje que ella enseña no es el portugués, sino el pretugués, por consiguiente, la función de la mujer negra es la transmisión de la propia cultura brasileña.

propone pensar como la cuestión étnica y de clase son instrumentos que considerar cuando teorizamos sobre las formas de opresión y sus articulaciones. A su vez Lélia de Almeida Gonzales⁴⁵ ha producido teorizaciones novedosas con relación a las mujeres negras en Brasil, también intentando focalizar la imbricación con la cuestión racial, evidenciando la importancia de pensar el sexismo como un sistema de opresión vinculado a los mecanismos racistas de opresión.

La *Antropología de las Mujeres* se ha conformado como un importante campo de discusión teórica feminista en el interior de las antropologías nacionales, proponiendo discusiones variadas sobre la opresión de las mujeres en las sociedades brasileña y mexicana. Si en un primer momento podemos identificar la contribución individual de antropólogas feministas que llevaron adelante estas cuestiones, en un segundo momento, de manera paulatina, estas mujeres han conformado espacios de formación e investigación colectivos en la antropología. Por esto, considero importante pensar sobre la conformación de lo que estoy llamando colectivos feministas en las antropologías, espacios de intercambio feminista en las antropologías que van ganando cada vez más espacio hasta llegar a la formulación de comunidades epistémicas.

2.3. Comunidades epistémicas en las antropologías

Las antropólogas feministas pioneras abrieron espacios importantes de discusión en las antropologías a partir de sus producciones teóricas y sus presencias en diferentes espacios de las universidades. Considero importante mencionar que muchas de ellas, de diferentes maneras, también conformaron espacios de intercambio y formación colectivos que contribuyeron para la profundización de los aportes feministas a las antropologías. Esta

⁴⁵ Lélia de Almeida Gonzales nació en 1935, en Minas Gerais y falleció en 1994. Licenciada en Historia y Filosofía, maestra en Comunicación Social y Antropología y doctora en Antropología, fue profesora de la Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Una de las fundadoras del Movimiento Negro Unificado (MNU); además, como representante de las agendas de las mujeres negras, participó en la primera composición del Consejo Nacional de los Derechos de la Mujer (CNDM), de 1985 a 1989. Con ello, el activismo y la participación política estuvieron presentes en toda su trayectoria, por eso es considerada como una de las intelectuales más influyentes de la cuestión racial y feminista en Brasil (Bairros, 1999).

actuación delicada a los procesos de producción de conocimiento colectivo fue fundamental para la consolidación de la perspectiva feministas en la antropología, una vez que evidencia que el campo antropológico feminista fue posible por medio de diferentes colectividades que hacen con que una determinada área deje de ser un gueto para transformarse en un como de estudios reconocido en las antropologías. Para tanto, me gustaría mirar en el caso brasileño la importancia de los núcleos de investigación, y en el caso mexicano, de los seminarios y proyectos de investigación, que contribuyeron en la posibilidad de una antropología feminista en los dos países.

En Brasil, el contexto de institucionalización y crecimiento de los estudios de la mujer fue marcado por una expansión de los posgrados en las universidades y la creación de los núcleos de investigación. Esto núcleos permitieron un esfuerzo de investigación, estimularon a la formación de equipos, favorecieron los trabajos interdisciplinarios, facilitaron la captación de recursos y racionalizaron la formación de acervos documentales (Costa, Barroso y Sarti, 2019, p. 116). De este modo, la profusión de la “Antropología de las Mujeres” ocurre en el interior del campo antropológico a partir de la creación de los núcleos de investigación vinculados a la temática de género, mujeres y sexualidad (Bonetti, 2018), modelo que está presente en la academia brasileña en diferentes áreas. Entiendo que reflexionar sobre estos grupos de formación colectiva son esenciales para la comprensión de la manera que ocurrió la expansión de las *antropologías feministas* brasileñas, porque entiendo que fueron decisivos en la creación de linajes feministas en la antropología⁴⁶.

En el texto “Teoria e Práxis Feministas na Academia: os núcleos de estudos sobre a mulher nas universidades brasileiras” Ana Alice Costa e Cecília Sardenberg (1994) tienen reflexiones interesantes respecto a la importancia de los núcleos de estudios de la mujer para la expansión y reconocimiento del feminismo en el interior de las universidades brasileñas. No sólo en el plano teórico-metodológico, sino también en las instituciones e instancias científico-administrativas, debido a que estos colectivos feministas en el interior de las universidades tienen como propuesta una transformación de la propia cotidianidad

⁴⁶ En el caso mexicano, a pesar de no ser común los núcleos de investigación de forma formal, las antropólogas feministas se conectan a partir de las clases de antropología feminista, así como a través de líneas de investigación y la asesoría.

académica. Para Alinne Bonetti (2018), los núcleos de investigación tuvieron un papel central en la formación de la *Antropología Feminista* Brasileña, yo acrecentaría que los núcleos continúan siendo un importante elemento en la construcción colectiva de esa antropología adjetivada.

Alinne Bonetti (2018) cita cuatro nichos de producción antropológica feminista que fomentaron la creación de este campo: *Universidade Federal da Bahia (UFBA)*, *Universidade de Brasília (UnB)*, *Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)* e *Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)*. Aunque muchas antropólogas feministas pueden ser identificadas en otras universidades y regiones del país, creo que lo que podemos identificar en estas universidades fue la creación de redes que se conformaron principalmente a partir de los núcleos de investigación. En el transcurso de la década de los ochenta e inicio de los noventa muchos núcleos fueron creados por medio de la actuación comprometida de antropólogas feministas.

En 1983, en la *Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas* de la *Universidade Federal da Bahia (UFBA)*, se formó uno de los núcleos de estudios de la mujer más antiguos del país, el *Núcleo de Estudos Interdisciplinares da Mulher (NEIM)*, teniendo como una de las fundadoras la antropóloga feminista Cecília Sardenberg. También en esta década se conforma el *Núcleo de Estudos e Pesquisa sobre a Mulher (NEPM)*, en la *Universidade de Brasília (UnB)*, fundado en 1986, con la participación de las antropólogas Mireya Suarez e Lia Zanota Machado. La conformación de núcleos de investigación y extensión sigue en los noventa, en Florianópolis, bajo el liderazgo de Miriam Pillar Grossi, en el año de 1991 fue formado el *Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades (NIGS)*⁴⁷, en la *Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)* - también es importante mencionar la presencia del *Instituto de Estudos de Gênero (IEG)*, en que se encuentra ubicada la *Revista de Estudos Feministas*⁴⁸. Luego después, en el año de 1993, se inicia en la *Universidade Federal de Campinas (UNICAMP)* el Núcleo Pagu, que posteriormente crea la reconocida *Revista Pagu*;

⁴⁷ Grupo del cual fui formada en los años de maestría y por lo cual tengo un cariño especial.

⁴⁸ La sede de la Revista de Estudos Feministas estuvo ubicada en su principio en el Rio de Janeiro, en que se encontraba vinculada con las feministas de la Fundación Ford, pero que posteriormente fue transferida para Santa Catarina donde se encuentra hasta hoy.

formado por un grupo feminista muy fuerte y que se tornó una de las referencias en el feminismo académico en Brasil, en el cual participaron activamente antropólogas feministas reconocidas como: Verena Stolcke, Mariza Corrêa, Maria Filomena Gregori, Guita Debert e Adriana Piscitelli.

Estos núcleos representan la institucionalización del feminismo académico en Brasil, en que la apuesta por la creación colectiva e interdisciplinar de teorías feministas es un elemento central. En mi trayectoria por las ciencias sociales la participación en núcleos de investigación fue decisivo en mi formación como antropóloga. Son estos núcleos que rompen con el *ethos* predominante en las investigaciones científicas basada en la competencia, postulado cuestionado por un análisis feminista que ve en la colaboración en equipos y en la producción compartida del conocimiento un camino más proficuo en producción del saber (Grossi y Rea, 2020). Por lo tanto, cabría investigar más sobre el papel que estos núcleos tienen en la trayectoria de antropólogas feministas brasileñas.

En el caso mexicano, a pesar de no tener una figura como a de los núcleos de investigación en Brasil, la producción colectiva del conocimiento se hizo percibir por medio de otros formatos, como es el caso de los centros de investigación, los seminarios y los proyectos de investigación. En este sentido, importante mencionar los seminarios llevados a cabo por Marcela Lagarde, en la Escuela Nacional de Etnología e Historia (ENAH), que fue importante para la formación de inúmeras antropólogas feministas. Además, importante puntuar que Liz Maier y Marta Lamas también fueron profes en la ENAH a finales de los 70 y principios de los 80.

En la Universidad Nacional Autónoma Metropolitana (UNAM), fue creado el “Programa Universitario de Estudios de Género” (PUEG), en 1992, impulsado por el Grupo Autónomo de Mujeres Universitarias y profesoras como la socióloga Teresita de Barbieri y la filósofa Graciela Hierro (directora hasta su deceso en 2003) - la antropóloga feminista Marta Lamas, aunque no fue profesora de la UNAM, también impulsó la creación del PUEG. Posteriormente, en 2016, este programa se transformó en centro, existiendo hasta la actualidad como “Centro de Investigaciones y Estudios de la Género” (CIEG), siendo uno de los espacios más reconocidos en la formación feminista académica de México. Por fin, hay

que mencionar dentro de esta universidad está siendo ofrecido el programa de posgrado en Estudios de Género, que ofrece planes de especialización, maestría y doctorado.

Posteriormente Marta Lamas impulsó la creación de la revista científica “Debates Feministas”, a finales de 1989, de modo que invitó a muchas feministas en este proyecto de una revista académica feminista, incluso con la participación de Mary Goldsmith. El primer número fue publicado en 1990. Pero, fue solamente en 2016 que la revista fue trasladada a la UNAM, cuando se creó el CIEG. Esta revista sigue como uno de los principales espacios de publicación feminista en México.

También en la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), unidad Xochimilco, un importante grupo de feministas académicas se organizó para llevar la enseñanza feminista en el nivel de posgrados, con la presencia de diversas antropólogas feministas, como Mary Goldsmith y Ángeles Sánchez Bringas, además de feministas de otras áreas de conocimiento como Ana Lau y Eli Bartra. Con la creación de la Especialización en Estudios de la Mujer, en 1994, se sumaron las antropólogas feministas Elsa Muniz y María Guadalupe Huacuz Elías. Este grupo de feministas académicas fue responsable por la creación de la Maestría en Estudios de la Mujer, en 1998, en cual se constituye como la primera maestría feminista en México y uno de los primeros posgrados en América Latina a ofrecer formación desde una perspectiva feminista. Años después, en 2017, este mismo grupo logró ofrecer el Doctorado en Estudios Feministas, del cual yo tuve la oportunidad de integrar la segunda generación, en que se integra también la antropóloga Verónica Rodríguez.

Por fin, menciono que en el Colegio de México (COLMEX) fue creado el Centro de Estudios de Género, donde ofrecen la Maestría en Estudios de Género. Y desde la universidad privada de la Ciudad de México también hubo la creación de posgrados en estudios feministas, en la Universidad Iberoamericana (IBERO) existe el Doctorado en Estudios Críticos de Género. Si en la Ciudad de México los estudios feministas avanzan en el posgrado hace algunas décadas, en San Cristóbal de las Casas la innovación vino por medio de la propia concepción de estudios. Fue formado el Posgrado en Estudios e Intervenciones Feministas, en que estuvo vinculada Mercedes Oliveira. Este posgrado apunta para un debate feministas

que tenga una producción científica comprometida con la intervención y aplicación del conocimiento producido en la sociedad.

Considero que estos espacios continúan siendo centros importantes de formación de jóvenes antropólogas feministas, que son la base para las discusiones feministas llevadas adelante por medio de proyectos colectivos de formación e investigación. Modelos que ponen en escrutinio las ideologías individualizantes de la producción del conocimiento, demostrando que para construir un proyecto feminista académico es imprescindible la creación de espacios orgánicos de aprendizaje. Entretanto, a pesar de ser espacios feministas en las universidades, muchos de ellos continúan reproduciendo lógicas meritocráticas y de competencia en su interior, una vez que hacen parte del sistema universitario actual que presa por un ideal de productividad que muchas veces atinge la salud mental de las estudiantes. Considero que desde estos espacios es importante la construcción de alternativas al modelo neoliberal y productivista impuesto a las universidades latinoamericanas. Son espacios que deberían pensar en alternativas de construcción del conocimiento de manera colaborativa, respetuosa de los tiempo y formas de vida de sus alumnas, puesto que son espacios feministas a pesar de estar en ambientes académicos altamente competitivos.

La conformación de estos locales de producción feminista en las antropologías auxilió el apareamiento de las *teorías lésbicas*, una vez que podemos mapear algunos centros en que aparecieron estas discusiones en las antropologías⁴⁹. De modo que queda evidente la preeminencia de algunos centros que abrieron la posibilidad para estas discusiones. Además, aunque las pioneras en general no produjeron teorías lesbianas, sin embargo, muchas de ellas fueron asesoras o lectoras de las teorías sobre lesbianas que se produjeron después. Esto evidencia como la producción sobre lesbiana ha sido posible por la expansión de las

⁴⁹ Hay que considerar que la antropología no ha sido la disciplina más evidente para las discusiones sobre lesbianidades, tanto en Brasil como en México, el área de la psicología y de literatura parecen haber se constituido como espacios con mayor abertura para estas temáticas. Este es el caso de Gloria Careaga, de la Facultad de psicología, que fundó el departamento de estudios de Diversidad Sexual en el PUEG en 1998. Además de coordinar varios libros sobre el tema y ayudar a fundar el Closet de Sor Juana, un archivo lésbico de la Ciudad de México.

teorías feministas en el ámbito académico, además de perfilar genealogías que conectan las maestras feministas con las teóricas lesbianas.

Además, me gustaría también evidenciar algunas redes más amplias, donde son conformadas discusiones feministas nacionales e internacionales, que generan nuevos paradigmas epistémicos para las antropologías. Patricia Castañeda (2020) entiende que las *Antropólogas Feministas* han generado una sub-comunidad epistémica, una vez que la articulación entre feminismo y antropología trae consigo epistemologías feministas para el quehacer antropológico. De este modo, las antropólogas feministas también crearon en el interior de la antropología comunidades que generan criterios científicos en consonancia con las teorías feministas que son (intrínsecamente) interdisciplinarias.

En América Latina, las antropologías feministas se han convertido en una “subcomunidad académica” diversa, heterogénea y crítica. [...] En México, esta perspectiva crítica se ha visto favorecida por la experiencia de participación de muchas antropólogas en movimientos políticos así como por sus esfuerzos por transformar la academia; así, ha ido cristalizando paulatinamente su pertenencia a una comunidad epistémica amplia – nacional e internacional - que ha introducido innovaciones en la teoría antropológica, en los conceptos y categorías de análisis, en la selección de los temas y sujetos, en las metodologías y las técnicas de investigación, en la manera de concebir la relación que se genera con las personas con quienes se trabaja, así como en el llamado a reconocer la subjetividad y las corporalidades de quienes investigan (Castañeda, 2020, p. 17).

Este concepto de comunidad epistémica apunta para la producción colectiva de esta forma de saber, en que las antropólogas fueron a lo largo de los años creando espacios de intercambios que buscaban establecer criterios científicos para el feminismo en el interior de la academia⁵⁰. De todo modo, esas comunidades epistémicas son creadas a partir de la

⁵⁰ Por otro lado, tengo algunas reservas en entender las antropólogas feministas a partir de comunidades epistémicas, porque entiendo que la introducción y validación del feminismo en la academia se hace a través de comunidades interdisciplinarias feministas, en este sentido muchas redes feministas en la academia son formadas por otras personas de las más diversas formaciones, de este modo pienso que es difícil hacer este corte mirando apenas las antropólogas - por ejemplo, en Institutos de Género, en asociaciones de

relación entre antropólogas feministas organizadas en redes (locales, regionales, nacionales e internacionales), en el intercambio constante de teorías, postulados y prácticas feministas. Las redes creadas por las antropólogas feministas tienen características diversas a depender del contexto y de la finalidad, de manera que siguen siendo espacios importantes de existencia feminista. De tal suerte que los congresos, reuniones, eventos y actividades académicas son espacios importantes de encuentro y de interrelación esencial para comprender dinámicas más generales en esta producción del conocimiento. La pertenencia a estas sub-comunidades epistémicas pasa necesariamente por el encuentro y la relación entre feministas de diferentes latitudes.

Entiendo que las asociaciones han jugado un papel central para la conformación de comunidades epistémicas en las antropologías, mientras los colectivos feministas tienen una relación más estricta con la formación e investigación, las comunidades epistémicas serían estos espacios nacionales e internacionales de reunión de antropólogas feministas de diferentes regiones que por medio del intercambio producen bases epistémicas comunes que inciden de manera más general en las antropologías. Esto aparece en la obra de antropólogos y los congresos de diferentes áreas, menciono la *Associação Brasileira de Antropologia* (ABA) y el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales (CEAS), con sus respectivos congresos, que son organizaciones antropológicas nacionales, en que constan comisiones desde los feminismos. Mientras que la *Associação Brasileira de Antropologia* (ABA) había sido creada en los años 1950, el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C. (CEAS) fue creado el 25 de julio de 1974 y a partir de 1976 fue legalmente reconocido como colegio profesional por la Dirección General de Profesiones de la SEP, con sede en la Ciudad de México, personalidad jurídica, patrimonio propio y duración indefinida. Además, también fueron creados grupos y comisiones de trabajo feministas y de cuestión racial ⁵¹.

ciencias sociales, en posgrados interdisciplinarios de feminismos, podríamos entenderlos como comunidades epistémicas de feministas académicas (no exclusivamente de antropólogas). Además, creo que sería interesante extender el concepto de comunidades epistémicas para abarcar las experiencias que están más allá de lo científico.

⁵¹ En la *Associação Brasileira de Antropologia* (ABA) fue creado el Comité Género y sexualidad, el Comité de Antropologxs Indígenas y el Comitê de Antropólogas/os Negras/os; ya en el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C. (CEAS) fue creada la Comisión de Antropología Feminista y de Género.

A nivel internacional, los espacios de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA) ha sido un importante articulador de antropólogos latinoamericanos, fomentando también la producción del conocimiento sobre antropología de la región. De otro lado, tenemos el Encuentro Mexicano-Brasileño de Antropología (EMBRA) que ha fomentado de manera prominente el intercambio entre estos dos países, propiciando un diálogo entre estas dos referencias en la antropología Latinoamericana. Por fin, considero importante mencionar la *International Union of Anthropological and Ethnological Sciences* (IUAES) que se ha constituido como un espacio de encuentro antropológico internacional, abriendo espacio para pensar la antropología feminista en diversos países del mundo⁵². Estos espacios han posibilitado el intercambio entre antropólogas feministas que actualmente consiguieron ocupar espacios de poder dentro de estas diferentes asociaciones, demostrando a consolidación de un largo proceso de los feminismos en las antropologías.

Por medio de estas redes que mucho de lo llamamos *Antropología Feminista* es compartido y transmitido entre sus participantes. Esto se expresa no sólo en sus escritos, sino también en las prácticas cotidianas - con sus estudiantes, con sus interlocutoras, con sus pares de la antropología. Lo que estoy proponiendo es que estos colectivos feministas en las universidades forman antropólogas con la perspectiva feministas en diferentes ámbitos: intelectual, en la forma de investigar y en sus prácticas cotidianas en las universidades. De modo que este proceso de hacerse feminista involucra a muchas personas en un cambio en diferentes ámbitos de la vida, lo que incide en que hacerse feminista también provoca cambios en la forma de hacer antropología.

2.4. ¿La subordinación de las mujeres es un hecho universal?

⁵² Hay que mencionar que en el marco de los encuentros de la *International Union of Anthropological and Ethnological Sciences* (IUAES) se realizaron diferentes espacios de discusión sobre la Antropología Feministas, como fue el caso la Plenaria de Antropólogas Feministas en el 18º Congreso, y posteriormente a este congreso, fue realizado en la ciudad de Salvador, un congreso llamado *What About Women in the Anthropology History*.

La cuestión de cuál es la base de la subordinación de la mujer fue uno de los temas iniciales de investigación y debate y, hasta la fecha, hay poco consenso tocante a este punto. Hay autoras que consideran que la opresión de la mujer ha sido un fenómeno universal que se ha presentado como una constante durante la evolución humana; en cambio, otras afirman que ha sido un producto histórico (Goldsmith, 1986, p.169).

Propongo retomar esta discusión que fue muy importante para la antropología feminista en su inicio. Estoy de acuerdo con Mary Goldsmith de que aún hoy, después de tantos años, hay poco consenso sobre esto. Considero que desde la antropología se ha difundido ampliamente un lado de esta discusión, por lo que considero importante mencionar esta discusión porque muchos de sus presupuestos continúan repercutiendo en las antropologías feministas contemporáneas, de modo que creo importante contestarlos.

Estas discusiones empezaron en la antropología estadounidense, pero reverberaron en las antropologías feministas brasileñas y mexicana. Para tanto, ubico desde la antropología mexicana la discusión trabada en la revista Nueva Antropología, en que Marta Lamas defiende la subordinación universal de las mujeres, mientras que Mary Goldsmith aporta con los postulados de antropólogas marxistas que argumentan en contra la subordinación universal. En Brasil, percibo que esta discusión apareció por medio de Franchetto, Cavalcanti y Heilborn que presentaban los problemas de una visión sobre la universalidad de la opresión femenina y de una concepción de mujer unívoca para todas las sociedades estudiadas por la antropología. De este modo, organizo este apartado desde la discusión frente a la pregunta: ¿la subordinación de las mujeres es un hecho universal?

La cultura ha sido un concepto fundamental para la distinción de la antropología de las demás ciencias, por esto, uno de sus intereses iniciales ha sido esclarecer cuales características y conductas humanas son aprendidas mediante la cultura y cuales estarían inscritas en la naturaleza humana. En este debate antropológico, la cultura es entendida como algo mutable, mientras que la naturaleza sería este factor universal y permanente independiente de los aspectos sociales. En consecuencia, el debate naturaleza/cultura ha sido reposicionado en las antropologías feministas para pensar la diferencia entre hombres y mujeres. Para tanto, la antropología fue llamada a discutirla, visto que fue considerada un

terreno fértil a esclarecer qué era lo innato y qué lo adquirido en las características masculinas y femeninas de las personas (Lamas, 1986).

Se identifican dos corrientes que piensan la opresión femenina, por un lado, la proposición de la universalidad de la opresión femenina, y de otro, la variedad de datos etnográficos sobre las mujeres. La primera vislumbra la subordinación de las mujeres como un atributo social específico del ser mujer, en una dimensión universal, en que el sexo femenino es entendido como vinculado a la reproducción de la especie y al biológico, de modo que su sexualidad es construida socialmente de manera congruente con esta subordinación. Las investigadoras que consideran la subordinación femenina como una característica común a todas las sociedades humanas tienden a explicar esta subordinación, implícita o explícitamente, a factores biológicos. Ya la segunda corriente considera la diferencia/jerarquía entre hombres y mujeres como una expresión de la relación fundamental y determinante de la sociedad de clase, de ahí que los verdaderos opresores de las mujeres serían el capitalismo y la burguesía (casi todas se inspiraban en el marco general de Engels, introduciendo pequeñas modificaciones). La primera corriente fue mayoritaria en las antropologías feministas de este período, mientras que las autoras que sostenían que la opresión no se daba en todas las sociedades, presentes o pasadas, eran minoría⁵³ (Franchetto, Cavalcanti y Heilborn, 1981) (Goldsmith, 1986).

Retomo la discusión entre naturaleza y cultura, para confrontar el argumento de que las mujeres están para la naturaleza como los hombres para la cultura. Este argumento se popularizó, en Brasil y México, con la traducción del texto de Sherry B. Ortner ([1972] 1979), intitulado “¿Es la mujer con respecto a la naturaleza lo que es el hombre con respecto a la cultura?”⁵⁴. Para esto, la autora parte del presupuesto de la universalidad de la

⁵³ Además, algunas corrientes del feminismo intentaron contestar esta pregunta presentando la existencia de un supuesto matriarcado, es decir, sociedades en que las mujeres estarían en una posición de dominación frente a los hombres. Estos casos fueron prontamente contestados por sus aspectos ideologizados y acientíficos.

⁵⁴ Años después, en 1996, Sherry Ortner escribe texto “Entonces, ¿es la mujer al hombre lo que la naturaleza a la cultura?” en que reconoce a los sesgos universalistas y etnocéntricos presentes en su trabajo. Yo particularmente considero que este texto bastante débil académicamente, reconoce nada más críticas obvias a su trabajo, pero no replantea la pregunta y tampoco argumenta si continúa o no defendiendo su posición inicial. De hecho, parece que se trata de un texto apelativo, que al final poco contribuyó para la

subordinación femenina, una vez que existiría en todo tipo de clasificación social y económica y en sociedades de todos grados de complejidad. En su argumento, la autora propone que la mujer está siendo identificada con alguna cosa que cada cultura desvaloriza, que cada cultura determina como siendo una orden de existencia inferior a si propia, esta “cosa” sería la naturaleza. Para ella, la cultura sería la noción de conciencia humana (sistema de pensamiento y tecnología) por medio de las cuales la humanidad busca garantizar el control de la naturaleza, o sea, la cultura en algún nivel de percepción demuestra no ser solamente distinta de la naturaleza sino superior a ella.

A partir de este presupuesto de que la cultura es superior a la naturaleza, la autora intenta demostrar como la mujer está más cercana a la naturaleza que el hombre. Para ella, las mujeres son identificadas o simbólicamente asociadas a la naturaleza, en oposición a los hombres que son identificados con la cultura. Esta cercanía de las mujeres a la naturaleza es explicada por tres argumentos principales, que giran alrededor de los cuerpos de la mujer:

Por supuesto, todo comienza con el cuerpo y las naturales funciones procreadoras específicas de las mujeres. Podemos distinguir tres niveles en que este hecho fisiológico absoluto tiene significación para nuestro análisis: 1) *el cuerpo y las funciones* de la mujer, implicados durante más tiempo en la “vida de la especie”, parecen situarla en mayor proximidad a la naturaleza en comparación con la fisiología del hombre, que lo deja libre en mayor medida para emprender los planes de la cultura; 2) el cuerpo de la mujer y sus funciones la sitúan en *roles sociales* que a su vez se consideran situados por debajo de los del hombre en el proceso cultural; y 3) los roles sociales tradicionales de la mujer, impuestos como consecuencia de su cuerpo y de sus funciones, dan lugar a su vez a una *estructura psíquica* diferente que, al igual que su naturaleza fisiológica y sus roles sociales, se considera más próxima a la naturaleza (Ortner, 1979, p.117).

Ahora bien, me gustaría contestar estos argumentos en diferentes niveles. Primeramente, para pensar una subordinación de las mujeres en *todas* las culturas, la

discusión original que se difundió ampliamente, en mi concepción de manera realmente prejudicial para los estudios feministas.

antropología necesitaría la heroica tarea de haber estudiado *todas* las culturas. Lo que no ocurrió y no va a ocurrir. Considero que esto representa una presunción de grandiosidad antropológica desde la falsa idea de una ciencia que sería casi omnipresente. En segundo lugar, la denuncia al etnocentrismo es una base importante para pensar esta pregunta, porque ignora las concepciones e ideologías que una antropóloga posé al investigar culturas diferentes, de modo que antropólogas occidentales entran en las culturas ajenas con sus lentes occidental, viendo mujeres a partir de su concepción de mujer.

Además, estas corrientes parten de supuestos biológicos etnocéntricos, ya que las mujeres serían oprimidas universalmente la causa de su opresión fue explicada por la biología. En este sentido, la diferencia “biológica” entre los sexos, considerada también universal, sería una causa de explicación de la subordinación de las mujeres en términos “naturales” y hasta “inevitables”. Esta explicación se debía al hecho de que las “hembras” tenían la condición fisiológica de reproducción de la vida, por esto, la maternidad sería en última instancia la causa de su subordinación. Esto incluso llevó algunas feministas a proponer la “tiranía de la maternidad”, en que solución para la desigualdad de los sexos sería generar reproducciones artificiales como forma de salir de la opresión (Lamas, 1986).

La explicación de la opresión de la mujer por el biológico también contiene algunos presupuestos problemáticos en su interior. Uno de ellos dice respecto a la comprensión de que la mujer es sinónimo de vagina, o sea, la mujer está definida por la existencia de una genitalia. En este sentido, todas las personas con vagina son entendidas como mujeres, luego, todas las mujeres serán un día madres. Por un lado, esta presunción es problemática porque determina una categoría cultural (mujer) como algo natural y biológico, excluyendo la posibilidad de una mujer con una anatomía diferente. Por otro, esta explicación presupone que todas las mujeres tendrán relaciones heterosexuales, lo que incide a que la homosexualidad femenina no podría ser un horizonte para las mujeres. Además, hay que mencionar que estas divisiones pasan por una comprensión de que el binarismo de los sexos es un hecho universal, es decir, todas las personas son imperativamente machos o hembras, desconsiderando las evidencias de personas intersex o de “tercer género” en diferentes culturas.

Además, estas explicaciones de la opresión de las mujeres debido a la biología exponen una visión de la propia biología como algo fuera de la cultura. En este pensamiento, la biología es un terreno ajeno a la política, a la ideología y al poder. La biología sería un terreno universal, en que la mirada hacia ella estaba destituida de sentidos por parte del investigador. Importante cuestionar este presupuesto, una vez que la biología no está fuera del universo cultural, esto quiere decir que el cuerpo está interpretado por una ideología biológica que es formada por medio de la cultura, en nuestro caso de la cultura moderno-colonial. En otra medida, el biológico también es pensado como algo inmutable, por lo que no se podría transformarlo, esta presunción de una biología fija no se sustenta en la contemporaneidad, en vista de todas las modificaciones biológicas que las nuevas tecnologías posibilitan.

Por otro lado, en la proposición de Ortner ([1972] 1979) de que la mujer estaría en una posición intermediaria entre la naturaleza y la cultura, de modo que estaría más cercana a la naturaleza en comparación con el hombre. Esta cercanía con la naturaleza explicaría su posición subordinada frente al hombre. Esta argumentación contiene inúmeros problemas que ya fueron tratados anteriormente, como la presunción de universalidad y la causa de la opresión explicada por la biología. Sin embargo, me gustaría aún explorar el sentido de naturaleza y cultura expuesto por la autora, que se traducen en un etnocentrismo en la conceptualización de estas categorías. Esto porque no es evidente que la cultura está jerárquicamente superior a la naturaleza, esta es una idea que viene con el período moderno europeo de expansión colonial, en que considera el hombre el centro del mundo y su máxima expresión. Además, desvela una concepción de la naturaleza que se constituye con el capitalismo, que percibe la naturaleza como algo inferior, con menos valor, y que debe ser explotado. La explotación de la naturaleza no es para nada un aspecto universal presente en todas las culturas, aún menos sería la división jerárquica entre naturaleza y cultura. Por el contrario, inúmeros pueblos indígenas conciben la humanidad dentro de la naturaleza, y no separada, además de entender la naturaleza como dotada de personalidad, voluntad e importancia.

Entre las teóricas que contestan los presupuestos de una subordinación universal, está Eleanor Leacock (1981), feminista estadounidense declaradamente marxista. Uno de sus

planteamientos ha sido el de señalar que las antropólogas en general no cuestionan como las relaciones género en las sociedades estudiadas han sido transformadas por el colonialismo y el imperialismo. De este modo, argumenta que la subordinación femenina que se manifiesta en muchas de estas sociedades no se ha dado propiamente con base a un proceso interno, sino ocurrió con base en el contacto con poderes coloniales o imperialistas. Además, dentro de esta corriente existe el intento de desmitificar tanto la conceptualización de lo que significa ser mujer en otras sociedades, como los beneficios que supuestamente traen el capitalismo y/o el imperialismo (Goldsmith, 1986).

Por fin, importante entender que la suposición de la subordinación universal de las mujeres trae problemas para los estudios feministas. Si la mujer fuera oprimida en todas las épocas y sociedades esto exigiría de la teoría feminista una explicación sobre el porqué de este estado de cosas, o sea, el papel de la teoría feminista al afirmar la posibilidad de un fin exige la explicación de un inicio. Por eso, en términos de eficacia simbólica y política de una reflexión teórica transformadora la exigencia de un porqué de un inicio sería la afirmación de la posibilidad de un desenlace, de un punto final en la diferencia y la subordinación. Estas teóricas concluyen que hablar en términos universales de la condición de la mujer trae dos consecuencias interrelacionadas: por un lado, la búsqueda por los orígenes conduce a formulaciones de historias conjeturales y al renacimiento de mitos; y, por otro lado, implica paradójicamente a no-radicalización de la fuerza política del discurso feminista. De modo que la paradigmática frase de Simone de Beauvoir “no se nace mujer, tornase mujer”, que cuestiona una esencia femenina revelando su carácter de construcción cultural, no encuentra su realización plena. En consecuencia, la realización plena de la afirmación de Beauvoir implica no solamente la posibilidad de una transformación, sino también la percepción de que no existe *La Mujer*, sino *Mujeres*. No existiendo una determinación natural u ontológica de los papeles sexuales no existe igualmente una mujer, como género universal, sino una pluralidad de mujeres (Franchetto, Calvacanti, Heilborn, 1981).

A pesar de sus mejores intenciones culturalistas, en última instancia atribuían la subordinación de las mujeres al “hecho” biológico de su papel específico en la procreación. Las mujeres se encontraban confinadas invariablemente al ámbito social de menor valor social al interior de unas jerarquías universales entre las esferas

pública y doméstica, entre la cultura y la naturaleza o entre la producción a la reproducción. Al proyectar sobre el mundo su propio sentido común cultural no se percataron de que esas dicotomías no eran en absoluto universales sino una creación del discurso filosófico y político europeo moderno, y que diferencias de función y actividades no necesariamente significan desigualdad social (Stolcke, 2004, p. 83).

A pesar de todas estas críticas, considero que la única aportación de este texto es la exposición de la visión occidental colonialista con relación a la naturaleza y a las mujeres, que en su pensamiento contiene las nociones de explotación y subyugación. En que la asimilación de determinadas personas a la naturaleza ha servido a la argumentación y la justificación de su explotación. Esto se percibe claramente en el caso de las mujeres, por medio de esta retórica que acabo de exponer, pero también puede ser percibido por medio de otros grupos como las comunidades indígenas y las personas negras, que fueron despojados de su humanidad para ser posicionadas cercanas a la naturaleza y entonces justificar las múltiples dominaciones. Por esto, considero imperativo que determinados textos de las *antropologías feministas* deban ser repensado para estar en las bibliografías de formación feministas actuales, en que pese haber tenido amplia difusión en épocas anteriores.

Estas discusiones traídas tienen como objetivo problematizar la construcción de la categoría “mujer” de esta época, central para esta producción teórica, con la intención de desnaturalizarla. Además de presentar un debate importante para la *antropología feminista* de sus inicios, que muchas veces se presenta de manera aislada de las discusiones contemporáneas, sin la debida contestación de sus presupuestos y argumentos. Lo que contribuye a visiones biologicistas de la mujer, que en mi concepción son maléficas a los feminismos. Además, propuse destacar como estas discusiones se introducen desde autoras mexicanas y brasileñas que tienen visiones más matizadas de las discusiones que fueron propuestas en el Norte Global, pero que en general no son difundidas en los espacios de formación feminista. Como forma de profundizar en las postulaciones teóricas desde la *antropología feminista*, en este apartado propuse traer el debate naturaleza/cultura en relación con la opresión universal de la mujer que fue muy importante en el inicio de los feminismos y que tuvo una amplia repercusión desde textos antropológicos. Por lo que

considero que la *antropología feminista* ha caminado por discusiones importantes que relativizan un sentido universal de mujer, para entenderla en su contexto social y político en las sociedades estudiadas.

2.5. Antropología del género

Desde los ochenta, el concepto de género fue siendo introducido a las antropologías feministas, conformando un campo de conocimiento que se denominó “antropología del género”. En este sentido, propongo entender de qué forma este concepto se tornó paradigmático para los estudios feministas, bien como las características de la antropología del género en comparación con la *antropología de las mujeres* y la *antropología feminista*. En este apartado, no profundizaré en las discusiones respecto a este concepto, que será mejor trabajado en el capítulo siguiente, de tal suerte que mi intención es de abordar como el concepto de género se torna un paradigma y cuales las consecuencias para la *antropología feminista*.

La antropóloga Lia Zanotta Machado (1998) cuestiona ¿el género es un nuevo paradigma? Ella plantea que se puede hablar de un nuevo paradigma metodológico para los análisis de género. En primer lugar, porque estamos frente de una afirmación compartida de la ruptura radical entre la noción biológica del sexo y la noción social de género. En segundo lugar, porque se está privilegiando el análisis metodológico de las relaciones de género, sobre cualquier sustancialidad de las categorías mujer y hombre. Y, en tercer lugar, porque estamos frente a la afirmación de la transversalidad del género, es decir, del entendimiento de que la construcción social del género está presente las más diferentes áreas del social. De este modo, la perspectiva del género parte de la radicalidad de la construcción social de género, que ocurre arbitrariamente con relación a diferenciación de sexos de hombre y mujer, es decir, no existe la mujer y el hombre como categorías universales.

Para la autora, la generalización del concepto de género en el campo intelectual feminista y en los saberes disciplinares de la sociología, antropología, historia, filosofía y psicología ha traído el compartimiento de la radicalización de la idea de desnaturalización biológica de las categorías de hombre y mujer y la radicalización de la construcción simbólica de las nociones de femenino y masculino. Argumenta que además de las inúmeras disputas en el interior del campo feminista, conseguimos negociar en ello, a partir de una base compartida de una reflexividad y un constructivismo social del género – la comprensión de que las construcciones sociales del género no son inertes o eternas, sino mutables y construibles.

Concluo afirmando que romper com os estudos da substancialidade do que é a mulher e do que é o homem e com a determinação do biológico sobre o sexo é construir um novo paradigma, os estudos de gênero conseguiram construí-lo. Os estudos de gênero reivindicam radicalmente o simbólico, no sentido forte da simbolização como englobante do cultural, social e econômico e da simbolização como o não biológico, como o não natural, isto é, o social pensado na sua antinomia com o biológico. Trata-se da construção de um paradigma que reivindica, radicalmente, o caráter simbólico das relações de gênero e que aponta tanto para uma diferenciação quanto para uma indiferenciação, para um número qualquer de gêneros e para a instabilidade de quaisquer caracterizações (Machado, 1998, p. 112).

En este sentido, estoy de acuerdo que el concepto de género se ha transformado en un paradigma para los estudios feministas. Sin embargo, entiendo que su entrada no ha llevado a las últimas consecuencias el constructivismo social de las categorías de hombre y mujer. Digo esto porque con el concepto de género, el sexo fue obviado como biológico. En este sentido, el sexo quedó relegado a una idea biológica a-histórico y universal. Las diferencias anatómicas fueron plasmadas en lo biológico, de modo que se dejó de discutir como las culturas simbolizan e interpretan estas diferencias. Con esto, el género se quedó como una construcción social, mientras que el sexo sería nada más un dato biológico. Además, se popularizó la idea del género como algo relacional, a partir de lo que se entendió como “relaciones de género”, en este sentido parece que todos los análisis de las mujeres

deben ser relacionadas con el hombre. Este carácter relacional me incomoda, porque considero que los estudios de las mujeres no deben prescindir del hombre para sus análisis.

En esta línea, en el texto “O Conceito de Gênero: Um Novo Coração de Mãe Nas Pesquisas Sobre Mulher” (1989), las autoras Marilda Gonçalves da Silva, Miriam Pillar Grossi, Sônia Malheiros Miguel e Sônia Weidner Maluf señalan que la utilización del concepto de género ha traído una perspectiva interdisciplinaria para la *Antropología de las Mujeres*, una vez que es un concepto utilizado por diferentes áreas de conocimiento; a su vez estas autoras alertan sobre los riesgos de que en él se incorpore todo y todos sin criterios. Parece que ese riesgo apuntado en los finales de la década de los ochenta se ha convertido en una realidad, de hecho, en la antropología mexicana y brasileña muchos investigadores utilizan la categoría de género en sus trabajos, no obstante, la tradición feminista de compromiso social es abandonada o ignorada por ellos. Las autoras reflexionan que, en la *antropología de género*, aunque no tenga la misma característica de compromiso político para todas las personas que hacen parte del campo, la mayoría de sus componentes son antropólogas feministas que continuaban la vertiente política de esta producción de conocimiento⁵⁵.

Entiendo que ocurrió una autonomización del concepto de género, es decir, el concepto de género ha sido ampliamente difundido y utilizado en diferentes áreas del conocimiento y en espacios de las políticas públicas, pero sin mantener el carácter transformador y político que advén de los estudios feministas. En este sentido, género se torna sinónimo de mujer y hombre, puede ser utilizado en las más diferentes corrientes de pensamiento, estando o no en diálogo con las corrientes de los feministas. A veces me parece un concepto aséptico y limpio que puede decir algo, sin decirlo explícitamente. Por esto, considero importante entender que, por un lado, género se ha constituido un paradigma

55 Una de las referencias en las discusiones respecto con la categoría de Antropología Feminista es Henrietta Moore, que ha escrito un importante trabajo, publicado en (orig. En inglés en 1988) 1991, con el título Antropología y Feminismo. En este trabajo hace una organización de los principales tópicos en los debates de las recientes discusiones sobre Antropología Feminista, en que presenta una sistematización de las discusiones y contribuciones teóricas. Henrietta propone una relación y diferenciación entre la Antropología Feminista con la Antropología de Género y la Antropología de La Mujer. Entiende que la Antropología Feminista surgió de la Antropología de La Mujer, aunque la diferencia consista en que su tema central no es más la mujer, sino las relaciones de género. A pesar de la utilización del concepto de género hay una sutil diferencia entre las dos, en cuanto la Antropología de Género se centra en el estudio de la identidad del género y su interpretación cultural, la Antropología Feminista se vuelve para el estudio del género en tanto que un principio de la vida social humana. Moore dio un giro completo después con la diferencia sexual

para los estudios interdisciplinarios feministas, y por otro, está siendo utilizado por otras corrientes de pensamiento que no tienen el carácter político de los feminismos.

Entonces, considero que el concepto de género se ha derivado de los aportes feministas que inician con la antropología de las mujeres, como una categoría que busca resolver algunas problemáticas tratadas en la especialización de las categorías de mujer y hombre. Pero, la “antropología del género” no es una extensión de la antropología de las mujeres, justamente por no estar necesariamente involucrado con el carácter político de producción del conocimiento comprometido. Entonces, la pregunta que propongo es ¿de qué modo entender la articulación entre antropología y feminismo?

Mary Goldsmith (1992) presenta un artículo que contiene en su título una pregunta importante “Antropología de la mujer: ¿antropología de género o antropología feminista?” La autora aborda esta discusión a partir de las antologías realizadas por Henrietta Moore⁵⁶ y Micaela di Leonardo⁵⁷, que recopilan las contribuciones de antropólogas feministas al desarrollo de las teorías antropológicas y las teorías feministas. Henrietta Moore plantea que con la inserción de la categoría de género a partir de los ochenta la *antropología feminista* tuvo un cambio en su objeto, teniendo en cuenta que no era más la mujer en sí la categoría central, sino las relaciones entre los géneros. Pero propone una diferenciación sutil entre *antropología feminista* y antropología del género, esta “se aboca al estudio de la identidad del género y su interpretación cultural” y aquella “al estudio del género como principio de la vida social humana” (Goldsmith, 1992, p. 342). Micaela di Leonardo hace una propuesta semejante en que “la antropología de género estudia a ambos sexos, y cómo las relaciones de género varían en el tiempo y según la cultura; una *antropología feminista* tiene más bien afinidad con la perspectiva interdisciplinaria que caracteriza los estudios sobre la mujer” (Goldsmith, 1992, p.342).

En este sentido, es importante reflexionar sobre cómo la entrada de la categoría de género ha transformado esta área de conocimiento, por un lado, ha ayudado a difundir este

⁵⁶ Moore, Henrietta L. (1991). *Antropología y feminismo*. Madrid: Universitat de València.

⁵⁷ Di Leonardo, Micaela. (1991). *Gender at the Crossroads of Knowledge, Feminist Anthropology in the Postmodern Era*. Berkeley: Universidad of California Press.

concepto para muchas investigaciones, por otro lado, creo que se perdió un poco del carácter *comprometido* que fue una marca de los estudios de la mujer. Por eso, veo que lo que denominamos actualmente *Antropología Feminista* está mucho más vinculada a la *Antropología de las Mujeres* que se inició en la década de 1970, en que la incorporación de la categoría de género en sus trabajos no ocurre de manera a ocultar el carácter político imbuido en esta forma de hacer antropología. En este sentido, para esta investigación utilizo ampliamente la categoría *antropología feminista*, que considero englobar la *antropología de las mujeres* (que era la denominación utilizada en su inicio) y utiliza el concepto de género, pero siempre manteniendo un carácter político y comprometido en la elaboración del conocimiento científico. De modo a caracterizar de manera más precisa lo que es la *antropología feminista* en el siguiente apartado recorro a las palabras de antropólogas feministas latinoamericanas que han buscado definir esta subárea del conocimiento.

2.6. Las antropologías feministas latinoamericanas

En la reconstrucción de nuestros caminos de lucha yo tomo como punto de partida los postulados de las *antropologías feministas*, siguiendo las palabras de antropólogas que vienen estudiando a partir de esta categoría teórica y política desde América Latina. De modo que la intersección entre antropología y feminismo ha consolidado nuevas formas de producción de conocimiento comprometido en contextos sociales específicos. Por ende, busco situar la forma como yo entiendo esta forma de producción de conocimiento para postular por una *antropología feminista disidente*, que dialogue con corrientes feministas importantes para el análisis contemporáneo, en especial a las teorías lesbianas.

En los últimos años he profundizado en la comprensión de las *antropologías feministas* brasileña y mexicana, de modo que percibo el carácter contextual de sus discusiones, corrientes de pensamiento que han contestado los postulados hegemónicos de actuación antropológica, en diálogos con tendencias nacionales e internacionales de una producción antropológica disruptiva. Martha Patricia Castañeda Salgado (2019) destaca que las *antropologías feministas latinoamericanas* tienen configuraciones específicas debido a

las cuestiones socioeconómicas y políticas de las sociedades en que están insertas, pensando en cómo los conflictos internos, las dictaduras, los procesos de democratización y las luchas contra injusticias sociales han influido en esta producción. Y pienso estas influencias no solamente en el contenido de las teorías, sino también en los deseos, miedos y luchas que las antropólogas feministas han enganchado.

La relación entre la *antropología feminista* y la Antropología Latinoamericana fue teorizada por Rostagnol (2018), que evidencia la preocupación por entender los pueblos estudiados como parte de la comprensión del problema de la construcción de las naciones modernas, rompiendo con la visión de estos pueblos como entidades exóticas y ajenas: esto implica que la “otra” es parte constitutiva del sí mismo. En consecuencia, la dicotomía entre investigadora y el grupo estudiado no ocurre de la misma manera que en los planteamientos de las antropologías hegemónicas⁵⁸, en que hay una distancia geográfica, social y cultural entre las partes.

De manera similar, Myriam Jimeno (2005) señala esta proximidad entre el antropólogo y el "Otro" en las antropologías latinoamericanas basándose en la revisión de las producciones antropológicas brasileñas, colombianas y mexicanas. Para ella la antropología latinoamericana posee una vocación crítica, siendo así se propone a generar conocimiento crítico y políticamente comprometido con la realidad social. La particularidad de estas antropologías sería que el sujeto conocedor no es extranjero en una sociedad colonizada, por el contrario, es parte de la sociedad que estudia. De este modo, creo que sería interesante destacar que para las antropologías latinoamericanas el compromiso político, intelectual y social con los grupos estudiados no es una excepción, por lo contrario,

⁵⁸ Estoy pensando en las discusiones dentro de la antropología respecto de su sesgo colonialista, en donde la tradición de las antropologías hegemónicas sería estudiar pueblos de otras latitudes, de modo que el “otro” es un extranjero. En el caso de las antropologías mexicanas y brasileñas las mayorías de las investigaciones ocurren con grupos sociales cercanos a quién está estudiando, en muchos casos la identidad de esta “otra” se confunde (se mezcla) con la propia identidad de la investigadora.

sería una tendencia⁵⁹ que puede ser percibida en la trayectoria de muchas antropólogas feministas latinoamericanas.

A pesar de la relativa proximidad entre antropólogas y grupos estudiados, las relaciones de poder están presentes en el campo a partir de diferentes posiciones que los sujetos ocupan en la sociedad. Esto se puede notar en el relato traído por Cecília Sardenberg (2014), en el texto “Revisitando o campo: Autocrítica de uma antropóloga feminista”, en que hace un recuento de sus experiencias de investigación para pensar la *antropología feminista*. Ella mira al pasado y observa cómo los marcadores sociales de la diferencia (cómo raza, edad, sexualidad, clase social y nacionalidad) han influido en su producción de conocimiento, en que la investigadora está al mismo tiempo en posiciones de proximidad/lejanía con relación a la “otra”. Yo retomo su relato acerca de la experiencia de la investigación de campo en los años noventa con ex trabajadores de una industria textil bahiana en un contexto de trabajo comprometido⁶⁰, en que destaca las proximidades y distanciamientos con sus interlocutores.

Ella describe sus contribuciones como investigadora a las historias de lucha de las mujeres trabajadoras en medio a los conflictos existentes entre las empresas y las trabajadoras en que contundentemente afirma: “*contrariando o que rezam os cânones antropológicos para o trabalho de campo, não poderia deixar de tomar partido! Abracei o estudo em questão tendo os interesses do povo de Plataforma, principalmente de minhas companheiras da AMPLA, sempre em mente*”⁶¹ (Sardenberg, 2014, p. 154). La autora postula un quehacer antropológico que esté comprometido con los intereses de aquellas mujeres

⁵⁹ En un marco general de nuestros países, las ciencias humanas de un modo general tienen un papel al margen y crítico en relación con los sectores conservadores de las sociedades. En este sentido pienso en cómo les antropólogos brasileños son entendidos por algunos sectores de la derecha en Brasil como una amenaza (en las palabras de un general del ejército brasileño) o en las acciones judiciales en contra de antropólogos indigenistas al poner en duda sus trabajos académicos por su compromiso con las reivindicaciones de los pueblos indígena. Aunque también hay que considerar las estructuras de dominación que están presentes en las prácticas antropológicas, como el racismo y sexismo en espacios académicos, que han sido recientemente denunciados de manera contundente.

⁶⁰ Quería hacer una nota respecto a la traducción, porque en Brasil uno de los términos que se utiliza cotidianamente es “*antropologia engajada*”, que creo que es adjetivo que no se refiere solamente a un compromiso, sino a una forma de involucrarse con las personas y luchar a su lado. Todavía me quedan dudas de como traducirlo adecuadamente, pero dejo aquí registrado esa cuestión de los límites de la traducción.

⁶¹ Traducción libre: “contrariamente a lo que dicen los cánones antropológicos para el trabajo de campo, ¡no podía dejar de tomar partido! Asumí el estudio en cuestión pensando siempre en los intereses de la gente de Plataforma, en especial de mis compañeros de AMPLA, siempre en mente”.

con quién investiga - y que para muchas antropólogas acaban tornándose a lo largo de sus vidas compañeras de luchas. Por esto para esta antropóloga la lucha en contra de las innumerables desigualdades sociales está en el centro del trabajo de antropólogas feministas.⁶²

Recientemente podría decirse que la *antropología feminista* era incipiente porque apenas las antropólogas (las investigadoras) podrían ser caracterizadas como feministas, pero no la antropología propiamente dicha; actualmente, podemos decir que existe un cambio en este sentido, teniendo en cuenta que cada vez más esta categoría está vinculada a un modo de hacer antropología en que su aspecto político se encuentra en primer plano. Alinne Bonetti (2011) postula que la especificidad de la *antropología feminista* reside en su dimensión política, que está presente en la aparición recurrente de propuestas de lucha por proyectos y coaliciones políticamente significativas que recoloca en el horizonte teórico la noción de compromiso social.

Del mismo modo, la antropóloga uruguaya Susana Rostagnol, en el texto “Antropología Feminista o cuando el adjetivo se torna sustantivo” (2018), evidencia el carácter político de la *antropología feminista*, puesto que lo más distintivo de esta antropología radica en su objetivo emancipador para las mujeres. Para ella, los aspectos medulares tienen que ver con la forma en que la condición de la antropóloga se convierte en una sujeta situada, en que hay una constante búsqueda por la elaboración de una antropología dialógica donde emociones, sentimientos y razón estén presentes.

Por lo tanto, sostengo que cuando declaramos estar haciendo antropología feminista no nos referimos a una especificidad temática o teórica, sino algo más vasto que abarca todo el quehacer antropológico de manera sustantiva. Feminista no es un adjetivo, más bien es un marco conceptual y epistemológico dentro del que se realiza la tarea de antropologizar (Rostagnol, 2018, p. 124).

⁶² Y acá me gustaría convidarles a reflexionar sobre las sujetas de investigación que se tornaron compañeras, en que las relaciones de investigación se modifican para transformarse en relaciones afectivas y políticas que están más allá de una relación de trabajo investigativo.

Creo que el aporte de Susana Rostagnol respecto a la *antropología feminista* pone en evidencia que esta forma de antropología no habla sobre una temática específica (las mujeres), sino que es un reto que cambia sustantivamente la manera de hacer, pensar, practicar y sentir el quehacer antropológico. Por un lado, Bonetti pone el feminismo como un adjetivo de la antropología y, por otro, Rostagnol lo pone como un sustantivo, con este movimiento posiciona la *antropología feminista* como un marco teórico y epistemológica para la producción del conocimiento antropológico.

Mientras que Mónica Tarducci (2018) evidencia la importancia de la relación con los movimientos feminista (en su caso también como activista), que genera a las antropólogas feministas una necesidad de tomar partido y en consecuencia involucrarse con las polémicas. Para ella, ser una académica feminista es “estar relacionada con el movimiento feminista local y regional y poder recurrir a los acontecimientos para reflexionar desde lo teórico” (Tarducci, 2018, p. 129). Por lo tanto, la relación entre academia y movimiento social está corporificada por aquellas que hacen *antropología feminista*, las cuales tienen que jugar con estos dos espacios para poder: de un lado, abrir camino dentro de la academia para las teorías feministas y, de otro, proponer teorías que contribuyan con los movimientos sociales.

A pesar de ser un movimiento colectivo, para nada es un movimiento homogéneo y armónico, entiendo que los modos de hacer *antropologías feministas* son múltiples y variables, es decir, hay muchas formas de hacer *antropología feminista*, tantas como los modos de estar y pensar en el campo feminista. En este sentido, Marisa Ruiz Trejo postula que “las antropologías feministas son plurales, se cruzan, se alargan, se enrollan, se despliegan, se multiplican, se separan, a veces se vuelven a articular” (2022, p. 81). La pluralidad de los feminismos nos enseña caminos nuevos para viejas preguntas, que existen muchas formas de comprender las opresiones de las mujeres y de lo que entendemos por mujeres incluso - de modo que las interacciones entre las corrientes de los feminismos pueden ser conflictivas y, por veces, hasta antagónicas⁶³. Creo que ya llegamos al punto de

⁶³ Este es un punto de inflexión en la forma en que llegué a entender el movimiento feminista, en lugar de pensarlo como un movimiento unívoco que pasó por diferentes olas a lo largo de los años, prefiero pensarlo

entender que existen múltiples y diversos feminismos en América Latina, que a partir de diferentes corrientes teóricas han producido conocimiento relevante para la comprensión y transformación de nuestras sociedades.

Otro elemento que está en central para mi comprensión de la *antropología feminista* dice respecto con los aportes desde los estudios de las sexualidades, que han propuesto nuevas formas de mirar a la diferencia sexual en su relación con el ejercicio de la sexualidad. De modo que las luchas de los últimos años llevadas adelante por las disidencias sexuales han impulsado discusiones acaloradas para definir las sujetas del feminismo. Muchas de estas teóricas se han posicionado como feministas radicales y postulado una comprensión sobre la mujer desde lo biológico, negando la existencia de identidades femeninas para personas transexuales. Frente a posicionamientos así, entiendo ser importante posicionarnos desde el diálogo con el transfeminismo, rechazando corrientes excluyentes que perpetúan los estigmas de grupos subalternos en nuestras sociedades. Además, como demostré las *antropologías feministas* han complejizado y replanteado las nociones tradicionales de biología y cultura desde la identidad mujer, por lo que es importante sus aportaciones para revocar una concepción de mujer biologizante.

Para mí una *antropología feminista* que se dice comprometida con la transformación de la sociedad, con la liberación de las mujeres debe incluir otras formas de nombrarse en el mundo que va más allá del binarismo de género. Siendo así, Marisa Ruiz Trejo(2022) nos estimula a reflexionar sobre las posibles cuestiones que pueden surgir a partir de la perspectiva de la de vida de lesbianas, personas no-heteronormativas y no-binarias. La autora cuestiona si esta posición de sujetas de la diversidad sexual cambia el modo de construir conocimiento, bien como si la lucha política de lesbianas viene generando conocimiento a la historia de la antropología. Para ella, el punto de vista desde la vida de lesbiana contribuye para mejorar el pensamiento filosófico, antropológico y feminista:

desde la propuesta de Gisela Espinosa Damián, en el libro “ Cuatro vertientes del feminismo en México: Diversidad de rutas y cruce de paths”, como corrientes de los feminismos que han pasado por diferentes procesos según el contexto del país y que no necesariamente pueden entenderse como parte de un solo movimiento 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 (Ruiz, 2022. p. 87).

De manera que las perspectivas a partir de la vida de personas no-heteronormativas contribuye para categorías centrales en las discusiones feministas, como sexo, género y sexualidad. Estas perspectivas pueden revelar formas distorsionadas que se han producido teoría feminista en que la cisheterosexualidad está en la base de muchos postulados, olvidando que la heterogeneidad de las mujeres en relación con el ejercicio de su sexualidad (Ruiz, 2022). Por estas razones, fue creciente la voluntad de explicitar cada vez más el lugar desde donde parto, cual sea la intersección entre los feminismos y las diversidades sexuales, de modo que mi investigación incursionará por las discusiones de los estudios de la sexualidad, queer/cuir y LGBTQIA+. Por lo que me lleva a posicionarme frente a estas corrientes en sus discusiones, para poder desde mi lugar contribuir con los debates que se ponen en las mesas de discusión.

Por lo tanto, postulo una *antropología feminista disidente* como forma de producción del conocimiento comprometido teniendo en el horizonte la transformación social y la lucha frente a las diferentes opresiones sexistas, androcéntricas, pero también coloniales, raciales, transfóbicas y lesbofóbicas. En su gran mayoría, las discusiones desde los feminismos todavía están basadas en una concepción de mujer heterosexual, ignorando o disminuido la relevancia de la homosexualidad femenina para pensar la sexualidad. En este sentido, las disidencias sexuales no son una temática que debe ser puesta a parte y marginada, sino hay que dialogar con las teorías que se producen en estos espacios para descentralizar la heterosexualidad de las discusiones sobre mujeres. Por todo lo expuesto, propongo lezbianizar las *antropologías feministas* en la medida en que se hace necesario incorporas

las discusiones desde las disidencias sexuales como parte integrante de su repertorio, bien como una *antropología feminista disidente* porque toma como punto de base la exaltación y comprensión de que las disidencias sexuales y las diferencias son intrínsecas a los movimientos feministas.

La apertura posibilitada por la introducción del pensamiento feminista fue fundamental para que los estudios sobre homosexualidad tuviesen lugar como campo de estudios viables para las ciencias sociales. Considero que la expansión de los estudios feministas ha sido imprescindible para que las cuestiones sobre lesbianidades fuera considerado una temática relevante para la antropología. Al lado de esto, considero que los movimientos políticos de lucha por los derechos civiles pusieron en la agenda pública la población LGBTQIA+, lo que contribuyó para la visibilidad de pautas culturales y demandas políticas sobre las lesbianas. La discusión pública de estas disidencias sexuales tornó estas temáticas relevantes para la elaboración de investigaciones desde las ciencias sociales, y particularmente desde la antropología. En este sentido, entiendo que la *antropología feminista* ha sido una base teórica común entre las teóricas que abordaron la temática de las lesbianidades.

En este capítulo busco explorar la interrelación entre sexualidades disidentes y la antropología, reflexionando cómo la temática de la sexualidad se ha constituido como un objeto relevante para las antropologías brasileña y mexicana. Con esto, presento un mapeamiento y una sistematización los estudios sobre lesbianidades que aparecieron en las antropologías desde los noventa. En primer lugar, desde obras de antropólogas pioneras en las *etnografías lésbicas* que inauguraron las discusiones sobre lesbianas en las antropologías nacionales, de modo a delimitar algunas características presentes en estas obras. En segundo lugar, desde las publicaciones más recientes a partir de los años 2000, momento en que la temática lesbiana gana fuerza, perfilando temáticas que se especifican y se diversifican para hablar de experiencias lésbicas. En este sentido, discuto la conformación de un pequeño campo de discusión antropológica, con características específicas que tienen relación con los contextos de producción nacional. Por fin, planteo que estas producciones son *etnografías lésbicas*, de modo que las entiendo como producciones antropológicas escritas por y sobre lesbianas, en que la subjetividad juega un papel importante para la escrita de la cultura. Con esto podemos tener un panorama general de las *etnografías lésbicas* en Brasil y México,

demostrando las confluencias y las novedosas discusiones para el campo de las *antropologías feministas* latinoamericanas.

3.1. Sexualidades disidentes y la antropología

Reflexionando sobre el diálogo entre las antropologías y las sexualidades retomo el trabajo de Carole Vance (1995)⁶⁴, que trae una provocación de que la antropología redescubrió la sexualidad recientemente. En este trabajo, la autora identifica la intersección entre la antropología y los estudios de sexualidades como una relación compleja y contradictoria, puesto que los estudios sobre sexualidad se encontrarían marginalizadas en el interior de la disciplina, restringidos a un gueto de pocos investigadores. Por ende, Vance postula la sexualidad como un área en disputa, de modo que el significado sobre qué es sexualidad y como ella se presenta en diferentes sociedades ha sido tema de discusiones teóricas que confrontan nociones establecidas sobre el tema. Ella argumenta que los trabajos que se han realizado sobre la historia de la construcción de la sexualidad en la sociedad moderna enseñan que la sexualidad es un área simbólica y política activamente disputado, en que diferentes grupos luchan para implementar plataformas sexuales y alterar modelos e ideologías sexuales (Vance, 1995).

La sexualidad ha sido tematizada desde los principios de la antropología, de modo que a lo largo de los años diferentes concepciones sobre cómo entender la sexualidad han sido abordadas en las antropologías, finalmente de manera reciente las teorías sobre sexualidad han rompido algunos paradigmas que asentaban esta área del conocimiento. Según la autora, los abordajes convencionales de la sexualidad permanecerán estables

⁶⁴ Este texto ha sido inicialmente escrito para la ponencia en el congreso de la American Anthropological Association (AAA) que ocurrió en el año de 1988, en el "Program Committee and Society for Medical Anthropology". Posteriormente fue publicado en 1991 como "Anthropology rediscovers sexuality: A theoretical comment" en la revista "Social Science and Medicine". Interesante observar que este texto ha sido discutido dentro del campo de antropología médica, sugiriendo que en este momento las pautas sobre sexualidad estaban vinculadas a un discurso médico presente también en las antropologías. Sin embargo, yo utilizo la versión traducida al portugués, de 1995. A pesar de que hace más de treinta y cinco años que la autora propone esta reflexión, considero que sus aportes continúan actuales para discutir el lugar de la sexualidad en la antropología.

durante el período de 1920 hasta 1990, en que sugiere un modelo de influencia cultural en las interpretaciones sobre la sexualidad. En este modelo la sexualidad es entendida como una materia básica – una especie de masa de modelar – sobre la cual la cultura trabaja, una categoría naturalizada que permaneció cerrada a la investigación y al análisis. En estos trabajos se enfatiza el papel de la cultura y del aprendizaje en la formación del comportamiento y de las actitudes sexuales, por lo que el trabajo antropológico de este período se caracteriza por un persistente énfasis en la variabilidad, rechazando formas obvias de esencialismo y universalización. Aun así, asumen que el fundamento de la sexualidad es universal y biológicamente determinado (como pulsión o impulso sexual), siendo el núcleo de la sexualidad la reproducción. Por consiguiente, en general se analiza la sexualidad reproductiva, interpretada como relación heterosexual, y de manera incidental parecen relatos de otras formas de ejercicio de la sexualidad (como la homosexualidad), lo que afecta a que en este período se nota una escasez de relatos sobre comportamientos no reproductivos (Vance, 1995).

En este modelo de influencia cultural el término sexualidad abarca una variedad de tópicos: relaciones sexuales, orgasmo, caricias preliminares, fantasías, historias y piadas eróticas, las diferencias del sexo y la organización de la masculinidad y de la feminidad, bien como las relaciones de género. Este modelo presupone que los actos sexuales poseen estabilidad y universalidad en términos de identidad y significado; presupuestos etnocéntricos puesto que los significados atribuidos a los comportamientos sexuales son los observados en la sociedad industrial y compleja europea y estadounidense del siglo XX. Además, los sentidos de heterosexualidad y homosexualidad son aplicados en todas las culturas, de modo que transforman livianamente el acto o comportamiento sexual en identidad sexual (Vance, 1995).

Con respecto a la homosexualidad femenina, se puede ubicar algunas referencias a principio del siglo XX, de manera muy aislada en la bibliografía, de modo que hay menciones a comportamientos homosexuales en diferentes culturas estudiadas. En los treinta y cuarenta fueron abordadas de manera más concreta fenómenos como el travestismo, los cambios de roles o los matrimonios entre personas del mismo sexo, y se trató de la lesbianidad y la homosexualidad masculina. En el artículo “Breaking the Mirror: The

Construction of Lesbianism and the Anthropological Discourse on Homosexuality”, publicado en 1985, Evelyn Blackwood hace referencias a algunos trabajos que abordaron el comportamiento homosexual, desarrollando un análisis interesante frente a las problemáticas de buscar en la antropología datos sobre la homosexualidad femenina. La autora trabaja con referencias al comportamiento homosexual desde trabajos que hacen referencia a esta práctica entre los Azande⁶⁵, los Dahomey, los Kung y los pueblos tradicionales australianos. La autora hace una división entre sociedades más o menos estratificadas: en las sociedades más estratificadas las relaciones entre mujeres tendrían un carácter clandestino, este sería el caso de los Azande o los Dahomey en África, en cambio en sociedades más igualitarias el comportamiento homosexual femenino sería más aceptado, como los Kung del sur de África o los aborígenes australianos.

A pesar de estas menciones a la homosexualidad femenina de manera residual, podemos verificar que en general hubo una ausencia de referencias a “comportamientos lesbianos” en las etnografías. Son varios los factores que contribuirían para esta ausencia de experiencias lésbicas discutidas desde las antropologías. En primer lugar, por la ausencia misma del comportamiento lesbiano en las culturas estudiadas. En segundo lugar, a partir de sus propias concepciones sobre los papeles y las actividades adecuadas para las mujeres, algunos antropólogos tradicionales centraron su atención más en las actividades perteneciente al ámbito doméstico o privado que en las actividades que las mujeres realizaban fuera del mismo. En este sentido, al asumir implícitamente que las actividades femeninas relacionadas con lo doméstico asumían que todas las mujeres sostenían comportamientos exclusivamente heterosexuales. En tercer lugar, la ausencia de concepciones o las concepciones negativas sobre la lesbianidad sostenidas por quienes

⁶⁵ La relación sexual entre mujeres ha sido abordada sumariamente por Evans-Pritchard, en el libro “Brujería, magia y oráculos entre los azande”, por medio del comentario de informantes masculinos sobre prácticas lesbianas entre las mujeres azande. Según este autor los azande nombraban las prácticas lesbianas entre mujeres por la palabra “adandara” que estaría relacionada con criaturas maléficas que se califican por analogía con la brujería y con especies de gatos salvajes. En este sentido, habría una relación entre prácticas lesbianas, brujería y gatos, comparación que se basa en los malos auspicios de ambos fenómenos y en el hecho de que ambas son actividades femeninas que pueden causar la muerte de cualquier hombre que la presencie. En consecuencia, consideraban desgracia al lesbianismo, a la brujería y a los gatos, y creían que las mujeres que mantenían relaciones homosexuales daban a luz gatos y las que eran brujas (Evans-Pritchard, 1937).

investigaban han prejuiciado la observación de dichos comportamientos en los grupos (Blackwood, 1986; Alfarache, 2003).

Con relación a este período en Brasil, menciono el trabajo de Ruth Landes sobre la homosexualidad masculina en las religiones de matriz africana, a partir de su trabajo de campo durante los años cuarenta en Bahía. Ella escribió el emblemático libro *A cidade das Mulheres*, publicado por primera vez en inglés, en 1947, y traducido al portugués, en 1965⁶⁶. Su teoría generó discusiones con relación a las formas como se entendía la cultura, la discusión sobre la importancia de las mujeres en el Candomblé y la presencia y aceptación de homosexuales en estos espacios. Pero también ha causado discusiones frente a su comportamiento, primero por ser una mujer soltera viajando sola para la realización de campo y en segundo por la relación afectiva que estableció con el antropólogo Eduardo Carneiro da Cunha, que ha sido uno de los precursores negros en la antropología brasileña⁶⁷. En este trabajo, Ruth Landes investiga las religiones de matriz africana, particularmente los cultos nagô y caboclo. En estas investigaciones, en general describe cómo las mujeres ocupaban los más altos cargos en estas religiones, como *mãe de santo*, bien como eran las mujeres que estaban destinadas a las danzas rituales. En algunos cultos caboclos percibió la presencia de homosexuales, que ejercían actividades que eran destinadas exclusivamente a las mujeres, bien como adoptaban comportamientos entendidos como femeninos. Con esto, la autora introduce una discusión interesante sobre la aceptación de homosexuales masculinos en el interior de los cultos de matriz africana, desde el diálogo con alrededor de diez informantes. De este modo, aunque de manera incidental, percibimos como la discusión sobre sexualidad disidente estuvo presente en la antropología brasileña.

⁶⁶ Hay que destacar que la traducción al portugués tardó dieciocho años para ser publicado, creo que se tardó tanto justamente por las discusiones que esta antropóloga trajo, sea por las discusiones sobre el matriarcado, en que presenta datos etnográficos que comprueban el poder de las mujeres en las religiones de matriz africana, sea por la exposición de la aceptación de homosexuales en estos espacios. Considero que estos hechos han contribuido para que esta traducción no ocurrió antes.

⁶⁷ En este sentido, quería destacar que no se trata propiamente de una relación afectiva con un nativo, en que pese Eduardo Carneira haber sido un frecuentador de las religiones de matriz africana, creo que es imprescindible considerar que él estaba en un lugar antropológico, inclusive auxiliando ella en la revisión, interpretación y traducción de sus aportes teóricos.

Ya entre el período de 1975 a 1990, en la antropología empieza a crecer los modelos de construcción social para la comprensión de la sexualidad. Rechazan a las definiciones de sexualidad extensivas a toda la historia y a todas las culturas, sugiriendo que la sexualidad es mediada por factores históricos y culturales. En este sentido, adoptan la visión de que actos sexuales físicamente idénticos pueden tener importancia social y significado subjetivo variables, entendiendo que las culturas generan categorías, esquemas y rótulos muy diferentes para estructurar las experiencias sexuales y afectivas. Por ende, la dirección del propio interés erótico no es intrínseca o inherente al individuo, siendo construida a partir de posibilidades polimorfas. En las perspectivas más radicales de esta corriente, el propio deseo sexual es construido por la cultura y por la historia a parte de las energía y capacidades del cuerpo, no existiendo un impulso sexual esencial e indiferenciados proveniente de sensaciones fisiológicas. Así que, desde mediados de los 70, la producción teórica constructivista viene pensando la sexualidad como una construcción social (Vance, 1995).

Además, una de las primeras consideraciones importantes de estos estudios es que sexualidad no es equivalente o adyacente a reproducción, es decir, la sexualidad reproductiva constituyó una pequeña parte del universo sexual más amplio. A pesar de esta consideración, tanto en las teorías feministas, como en las teorías antropológicas, cuando investigué trabajos que tenían como marcador el término *sexualidad* en los bancos de datos antropológicos de Brasil y México, encontré que la mayoría de las investigaciones que trataban desde el concepto sexualidad lo hace en términos reproductivos, desde presupuestos de la heterosexualidad.

Un estímulo para el desarrollo de la teoría de la construcción social de la sexualidad surge de cuestiones que emergieron del examen de la homosexualidad masculina del siglo XIX en Europa y América. Los primeros estudios sobre la historia gay y lesbiana intentaron recuperar y revivir documentos, narrativas y biografías que fueron perdidos o tornados invisibles, con la intención de realizar una búsqueda por las raíces. Los mismos investigadores que iniciaron la tarea a partir de categorías fijas, pasaron a considerar formas de enfocar su material y a formular preguntas más amplias. A partir de estos estudios surgieron cuestionamientos muy interesantes: ¿las categorías “homosexual” y “lésbica” siempre existieron? Si no existieron, ¿Cuáles serían sus puntos de origen y sus condiciones para su

desarrollo? Si actos físicos idénticos tenían significados subjetivos diferentes, ¿cómo era atribuido el significado sexual? Si subculturas sexuales pasan a existir ¿qué causa su formación? (Vance, 1995).

Entendiendo estos antecedentes de los estudios de las sexualidades, resta cuestionar ¿de qué modo las antropologías brasileña y mexicana incorporaran estas discusiones?⁶⁸ En este sentido, Porfirio Miguel Hernández Cabrera (2005) postula la necesidad de crear un área de estudios en la antropología social mexicana que fortalezca y dé una presencia académica sólida a las investigaciones sobre disidencias sexuales que están siendo producidas. Sería un área del conocimiento que recupera planteamientos del feminismo, de los estudios de género, de los estudios lésbico-gay y de los estudios queer. En su análisis, en México las investigaciones sobre estas temáticas son escasas, en que se sabe muy poco sobre la disidencia sexual en el contexto nacional, lo que obliga a los interesados en este campo de investigación a realizar un trabajo no solo de producción del conocimiento en áreas inéditas o poco exploradas, sino también de contestar los motivos del desinterés por la temática en algunos ámbitos académicos.

De manera general, la característica de la antropología mexicana direccionada al indigenismo hizo con que apenas recientemente las investigaciones antropológicas volteasen su mirada a otros sectores de la sociedad. Según el autor, es la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) que estuvo en la vanguardia en materia de estudios sobre disidencias sexuales. Por lo que se presenta como referencia los trabajos de: Lizarraga, List Reyes, Hernández Cabrera, Miano Borruso que en abordan la temática de la homosexualidad masculina, el *muxe* y el travestismo.

En este sentido, Marinella Miano Borruso ha sido una referencia sobre investigaciones sobre el *muxe* presente en la cultura zapoteca, en que se presenta una

⁶⁸ Desde Estados Unidos, dos antropólogas han sido pioneras en la discusión sobre lesbianidades desde la antropología. Elle Lewin, que ha escrito sobre las etnografías lésbicas, en que reflexiona sobre los procesos subjetivos que se desarrollan en las investigaciones desde una identidad sexual que se comparte entre investigadora y investigadas. Y Esther Newton, que ha desarrollado importantes investigaciones sobre las comunidades Drag Queens en San Francisco, de modo a poner en discusión las cuestiones de feminilidad, desde su libro “Mother Camp: Female Impersonators in America” resultado de su tesis doctoral, de 1979. Pero también ha escrito el libro “My Butch Career: A Memoir”, publicado en 2018, un libro autobiográfico.

cultura de valoración de estas personas. En este sentido, el *muxe* es entendido como parte natural y normal de la composición genérica de la sociedad, siendo valorado por una serie de motivos. Sin embargo, pondera que esta libertad hacia la homosexualidad masculina no corresponde una igual actitud hacia la homosexualidad femenina.

Al contrario de un *muxe* que tiene presencia y cierto prestigio social, la lesbiana jamás alcanza el estatus social del *muxe* y generalmente es reprimida. Las mismas formas de nombrarlas - *nguü*, en zapoteco y *marimacho* o *tortillera* cuando se habla en español - tienen una connotación despectiva que no tiene la palabra *muxe*, lo que indica que la zapoteca no deja de ser una sociedad sexista (Miano, 2010).

Respecto al lesbianismo, las investigaciones nacionales son aún más escasas, apenas se hace referencia al trabajo de Hernández Guerrero (1997) que realizó un estudio cualitativo sobre las formas de relación y los estilos de vida de las lesbianas de la Ciudad de México. Además, tenemos el trabajo de Ponce (2001) que estudió las relaciones amoroso-sexuales de un grupo de pobladores de la costa veracruzana, incluyendo las relaciones homoeróticas homosexuales y lesbianas.

Así, es necesario que la antropología mexicana reconozca la trascendencia de los significados que los sujetos atribuyen a sus identidades y prácticas sexuales diversas, como otra dimensión cultural a través de la cual se organizan nuevas relaciones sociales que cuestionan no sólo las formas de organización social y cultural tradicionales, sino también las maneras en que los científicos sociales, y en particular las y los antropólogos, interpretan la realidad social y formulan marcos explicativos para entenderla (Hernández Cabrera, 2005, p.25).

Por esto, Hernández Cabrera (2005) plantea la importancia de que en la antropología mexicana se abra camino para la discusión de las disidencias sexuales, lo que supone un intenso trabajo de sistematización teórico-metodológica y de institucionalización de estos estudios en los distintos centros de enseñanza e investigación, así como la abertura de líneas de investigación específicas, programar asignaturas, cursos y conferencias, crear publicaciones que aborden estos tópicos e incorporar a las plantas docentes profesores

especializados en la temática. Siendo así, la *Revista de Estudios de Antropología Sexual*⁶⁹ fue un intento de apertura de este camino en la antropología nacional, aunque podemos percibir que la discusión sobre lesbianidades continúa renegada, una vez que, en los casi veinte años de publicaciones, solamente fueron publicados dos artículos sobre el tema⁷⁰.

De manera similar, Marisa Ruiz Trejo (2022) afirma que a partir de los años noventa en México empiezan a surgir, de manera más sistemática, etnografías y trabajos que tratan de los temas sobre heterosexualidad, homosexualidad, subjetividades lesbianas, diversidad sexual, disidencias de género, sexualidades afrodiaspóricas, cuerpos en transición, identidades no binarias, así como luchas por la justicia sexual. Trabajos que se intensifican con el inicio del siglo XXI, en particular aquellas relacionadas específicamente con las experiencias lesbianas. La autora interroga respecto a los impactos que las teorías elaboradas por las nuevas generaciones han generado a la antropología, valorando específicamente las contribuciones del pensamiento transfeminista para la antropología. Según Ruiz, las perspectivas a partir de la vida de personas no-heteronormativas contribuye para la comprensión de categorías centrales en las discusiones feministas - como sexo, género y sexualidad - que pueden revelar formas distorsionadas que se han producido hasta entonces (Ruiz, 2022).

A su vez, en el contexto brasileño, de una manera general, considero que la disidencia sexual ha logrado expandirse de manera más temprana y ya tener una cierta base consolidada de investigaciones en esta área, aunque continúe siendo un área marginada dentro de la antropología. En este sentido, el campo de estudios sobre sexualidades y expresiones de género no-normativo fue en larga medida construido sobre los pocos estudios que, hasta mediados de los noventa, la antropología brasileña había producido sobre

⁶⁹ En que pese la baja representatividad de las lesbianas en esta revista, ella siendo una referencia importante para las discusiones mexicanas en para las discusiones sobre género y sexualidad en la antropología, contando con 13 números, con la última publicación en 2022.

⁷⁰ Batista Ordaz, Ximena E. (2017). Acariciando el terciopelo. Breve reseña del cuerpo y la sexualidad lésbica en el cine y la literatura. *Revista De Estudios De Antropología Sexual*, 1(6), 168–184. Recuperado a partir de <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/antropologiasexual/article/view/10847>;

Zatarain Olivas, A., & Núñez Noriega, G. (2019). “Tortilleras, tamaleras, chancas y lenchas”: representaciones dominantes de las relaciones erótico-afectivas entre mujeres en el norte de México, *Revista De Estudios De Antropología Sexual*, 1(10), 27–45. Recuperado a partir de <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/antropologiasexual/article/view/1588> 1

la homosexualidad, sobre un tema u objeto que la disciplina heredera de la psiquiatría y la medicina legal. A lo largo de la década de los noventa y sobre todo a partir de los años 2000, con la expresiva consolidación de este campo de estudios se agregaron un conjunto más amplio de investigadores.

En este sentido, en la antropología brasileña tuvimos algunos trabajos precursores que discutieron la homosexualidad, que influenció las precursoras de las teorías lésbicas en Brasil, constando en las bibliografías de las tesis nacionales. En este sentido, el primero trabajo consistente sobre lesbianidades surge justamente a partir de investigaciones sobre la homosexualidad masculina, fue el caso del trabajo de Luiz Motta, con el libro ““O lesbianismo no Brasil”, publicado en 1987, en que aborda las lesbianas en la historia de Brasil, en la literatura y en el contemporáneo. Una de las referencias para los primeros trabajos antropológicos sobre homosexualidad vino de Carmen Dora Guimarães, desde el libro “O homossexual visto por entendidos”, que originalmente fue una tesis de maestría, orientada por Gilberto Velho, defendida en 1977 en el Posgrado de Antropología Social, del Museo Nacional, de la Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Además, una importante contribución para el campo fue del antropólogo Peter Fry, que ha trabajado sobre la homosexualidad masculina, desde su libro “Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira”, publicado por primera vez en 1977. Fry aporta al conocimiento sobre la sexualidad masculina en Brasil, en una tentativa de desplazar la discusión de la sexualidad del campo de la medicina y de la psicología para colocarla en el campo de la antropología social. De este modo, parte del presupuesto constructivista de la sexualidad para entender la homosexualidad desde su contexto social, entendiéndola como una categoría que cambia conforme la región, la clase y la raza. En su texto, presenta dos modelos de comprensión de las relaciones homosexuales, vislumbrando una tendencia de individuos que buscan en el modelo de homosexualidad como una forma de romper con la jerarquía en las relaciones, en la búsqueda por un modelo igualitario entre los parceiros. Destaco esta comprensión porque ella será importante para las formulaciones teóricas de las teorías sobre lesbianas subsecuentes.

A pesar de la invisibilidad de las lesbianas en las antropologías, podemos percibir como cada vez más está ganando espacio en las discusiones en el campo de los feminismos y de los estudios de sexualidades disidentes. Siendo innegable que hubo un notable crecimiento de la producción antropológica sobre lesbianas de manera más reciente, de modo que los trabajos pueden ser mapeados desde los noventa, en Brasil y en México; por esto introduzco la discusión a partir de trabajos pioneros en las antropologías como punto de partida. De este modo, propongo como objetivo realizar un mapeo de las sujetas involucradas en la abertura de este campo y a partir de ahí tejer algunos comentarios sobre las temáticas que emergieron en estas investigaciones.

3.2. Las etnografías lésbicas pioneras (1990 – 2000)

En el contexto brasileño y mexicano, de una manera general, considero que la disidencia sexual ha logrado expandirse en las últimas décadas, por esta razón en la actualidad existen algunas referencias importantes en esta temática. De modo que el campo de estudios sobre sexualidades fue en larga medida construido sobre los pocos estudios que, hasta meados de los noventa, la antropología había producido sobre la homosexualidad, algunos de ellos mencionados anteriormente. Sin embargo, es justamente a lo largo de la década de los noventa que fueron siendo producidas y publicadas tesis importantes que abordaron la homosexualidad femenina. Las primeras investigaciones sobre la temática en la antropología brasileña fueron publicadas en el año de 1992 en Brasil por Jaqueline Muniz, Luis Octavio Rodríguez Aquino⁷¹ y Maria Luisa Heilborn, unos años después, en 1995, se publica la tesis de Tamara Teixeira de Carvalho. En México tuvimos la primera investigación sobre lesbianidades escrita por Ángela Guadalupe Alfara Lorenzo, la tesis fue defendida en 2000 y publicada en forma de libro en el año 2003, aunque la investigación fue hecha a finales de los ochenta. De este modo, considero esta la primera generación de producción del conocimiento desde las lesbianidades, período que comprende el final de los años 1980

⁷¹ Con excepción de Luiz Octavio Rodríguez Aquino, puesto que no fue posible tener acceso a su trabajo.

hasta el principio de los años 2000. En que pese la diferencia en los años de publicación, son las primeras teorías sobre lesbianas que aparecen en las antropologías, por lo que introduzco estas obras pioneras en abordar las relaciones lesbianas desde una perspectiva antropológica.

Tesis sobre lesbianidades 1990 - 2000

MÉXICO					
AUTORA	TÍTULO	AÑO	GRADO	LOCAL	ASESORA
Ángela Guadalupe Alfarache Lorenzo	Identidades lésbicas y cultura feminista: una investigación antropológica	2000	Licenciatura	ENAH	Marcela Lagarde
Norma Mogrovejo	Un amor que se atrevió a decir su nombre: la lucha de las lesbianas y su relación con los movimientos homosexual y feminista en América Latina	1998	Doctorado	UNAM	Liliana Irene Weinberg Marchevsky
BRASIL					
AUTORA	TÍTULO	AÑO	GRADO	LOCAL	DIRECTORA
Luis Octavio Rodrigues Aquino	As derivas do desejo: processo de construçao, manutençao e manipulacão de identidades lesbicas em um conjunto de mulheres de Porto Alegre.	1992	Maestría	UFRGS	Sergio Alves Teixeira
Jacqueline Muniz	Mulher com mulher dá jacaré: uma abordagem antropológica da homossexualidade feminina.	1992	Maestría	UFRJ	Otávio Velho
Maria Luiza Heilborn	Dois é par - conjugalidade, gênero e identidade sexual em contexto igualitário	1992	Doctorado	UFRJ	Gilberto Cardoso Alves Velho
Tamara Teixeira de Carvalho	Caminhos do desejo: uma abordagem antropológica das relações homoeróticas femininas em Belo Horizonte	1995	Maestría	UNICAMP	Maria Suely Kofes

Cuadro producido por Gabriela Pedroni

En primer lugar, Jacqueline de Oliveira Muniz⁷² presentó lo que considero ser la primera tesis sobre homosexualidad femenina de la antropología brasileña: “Mulher com mulher dá jacaré: uma abordagem antropológica da homossexualidade feminina”, con la dirección de Otávio Velho. Desde la línea de la antropología urbana, con un campo de investigación ubicado en la ciudad de Rio de Janeiro, su tesis de maestría aborda la homosexualidad femenina a partir del modo como ella se pone en el lenguaje. Tratase de una exposición sobre el discurso que la homosexualidad femenina produce y sustenta en el plan de la significación, por esto se propone a discutir cuestiones que se refieren a la sexualidad y el lenguaje, sus problemas y límites. Creo que uno de los aspectos interesantes de la tesis de Muniz es la utilización del lenguaje como uno de los elementos del análisis del paisaje sexual brasileño, presente desde su título las expresiones cotidianas del habla común brasileña aparecen a lo largo de todo el texto, haciendo pensar sobre las relaciones entre el cuerpo y la significación. Lo que incide en el análisis de las formas como hablamos de la vida sexual, de las genitalias y de las lesbianidades, que expresan formas de concepción de la sexualidad en el contexto brasileño que son minuciosamente interpretadas a lo largo de la tesis.

La autora elige para su título la expresión “Mulher com mulher dá jacaré”, que en traducción libre sería algo como “mujer con mujer da caimán”, una expresión popular que sugiere una ecuación en que dos mujeres juntas tienen como producto algo animal. Esta expresión corrobora una problemática de entender como las relaciones entre “iguales” produce un desorden en el pensamiento binario y diferencial de la sexualidad humana. Desde ahí, la autora problematiza como en el paisaje sexual brasileño las relaciones homoeróticas son establecidas como algo ininteligible, que en última instancia no pertenecen al mundo humano. Por medio del lenguaje, la cultura brasileña expresa como las relaciones sexuales son entendidas desde el binarismo, con base en la heterosexualidad, relegando a las parejas entre mujeres a un lugar de abyecto en el imaginario sexual. Vamos percibiendo como las expresiones populares son medios para comunicar las relaciones

⁷² Jacqueline de Oliveira Muniz es licenciada en Ciencias Sociales por la Universidade Federal Fluminense, maestra en antropología social por la Universidade Federal do Rio de Janeiro y doctora en Ciencia Política por el Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro.

sexuales en que la homosexualidad femenina cuando aparece es para ponerla como algo errado y absurdo.

Otro trabajo importante producido en este período fue de la antropóloga Maria Luiza Heilborn⁷³, una autora que ha tenido una amplia influencia en la discusión sobre las relaciones homoafectivas y la antropología feminista brasileña. Ella escribió su tesis de doctorado intitulada “Dois é par: conjugalidade, gênero e identidade sexual em contexto igualitário”, con la dirección de Gilberto Velho⁷⁴. Su trabajo investigó las relaciones de parejas desde una etnografía en las camadas medias de Rio de Janeiro, donde realizó entrevistas teniendo entre ellos parejas heterosexuales, homosexuales femeninas y masculinas. Aunque no aborde exclusivamente las relaciones lesbianas, estas son parte importante de su investigación y de su aporte para el campo. En esta tesis, la autora indaga sobre las relaciones afectivo-sexuales en la sociedad brasileña, tomando como sujetos de investigación a las personas de la clase media urbana para reflexionar sobre las características de conyugalidad en este período, comparando entre los tres modelos de composición de conyugalidad (hombre-mujer, entre hombres y entre mujeres).

Por fin, hay que mencionar el trabajo de Tamara Teixeira de Carvalho⁷⁵ que en 1995 presenta la tesis “Caminhos do desejo: uma abordagem antropológico das relações homoeróticas femininas em Belo Horizonte”. Este trabajo tiene como objetivo comprender la trayectoria afectivo-sexual de mujeres que privilegiaron, en un período significativo de sus vidas, los contactos masculinos, y en la época se encontraban involucradas en

⁷³ Maria Luiza Heilborn es una importante teórica feminista brasileña que ha contribuido mucho en la constitución de la antropología feminista en el país, con producciones que versan sobre género, sexualidad, familia y juventud. Ella es licenciada en historia por la Pontificia Universidade Católica del Rio de Janeiro, maestra y doctora em antropología social por el Posgrado en Antropología Social del Museo Nacional de la Universidade Federal do Rio de Janeiro.

⁷⁴ Gilberto Velho ha sido un antropólogo que ha influido fuertemente en la construcción de un campo de la antropología urbana en Brasil, desarrollando trabajos importantes sobre la clase media en Rio de Janeiro, tendencia que puede ser percibida en algunas tesis sobre lesbianidades publicadas en los siguientes años que continúan con investigaciones en contextos urbanos clasemedios de esta ciudad. En Rio de Janeiro se ha conformado un grupo importante de antropólogas que estudiaron la diversidad sexual, lo que parece ser la creación de una red local de producción de estudios LGBTQIA+.

⁷⁵ Tamara Teixeira de Carvalho es licenciada en Psicología por la Pontificia Universidad Católica de Minas Gerais, y realizó su maestría en Antropología Social en el Departamento de Filosofía y Letras de la Universidad de Campinas (UNICAMP).

relacionamientos con otras mujeres. Para tanto, la autora trajo discusiones respecto al deseo, al homoerotismo y a la relación entre las categorías de sexo, género y sexualidad. La investigación busco contribuir para un mayor conocimiento del homoerotismo femenino, sustentado por una investigación de campo en la ciudad de Belo Horizonte, capital del Estado de Minas Gerais, con un recorte en el medio urbano. A partir de la investigación de campo y del material teórico disponible busco comprender estas relaciones y situarlas en el contexto social de los años 1980 e inicio de los años 1990. Por esta razón, la autora presenta las problematizaciones que encontró en la relación entre género y sexo, así como entre sexualidad y género; quería llamar la atención para estas discusiones, una vez que apuntan como las teorías estaban entendiendo y trabajando con conceptos que son centrales para las teorías feministas, que son también estimuladas cuando pensamos vivencias lesbianas.

A su vez, en México, Ángela Guadalupe Alfara Lorenzo⁷⁶ presenta la tesis “Identidades lésbicas y cultura feminista: una investigación antropológica”. Como afirma Marcela Lagarde, su directora de tesis, este fue “el primer análisis antropológico con perspectiva de género feminista realizado sobre mujeres lesbianas feministas en México” (Alfarache, 2003, p.6). Debo decir que la autora ha inaugurado con profunda responsabilidad esta temática en el país, dado que la antropóloga presenta un trabajo que aporta a la antropología feminista por medio de un estudio sobre un grupo de mujeres lesbianas feministas de la Ciudad de México. Ella trae discusiones importantes para comprender los procesos de construcción del homoerotismo femenino, de las identidades lesbianas y de la cultura feminista. El trabajo tuvo como objetivo investigar en la vida de las mujeres lesbianas las complejas relaciones entre condición e identidad, con el intuito de analizar la vivencia de las lesbianas en torno de las transgresiones producto de su no-cumplimiento genérico, demostrando los conflictos que esto ocasiona en sus vidas. Por lo que hace parte de la investigación mirar a los procesos de construcción de identidades afirmativas de las lesbianas en una cultura patriarcal que las heterodesigna negativamente.

⁷⁶ Licenciada en etnología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), entre 1985 y 1989, y maestra en antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México, entre 2007 y 2012, posteriormente estuvo involucrada en el sector público, como secretaria técnica de la Comisión de la igualdad de Género en la Cámara de Diputados y en el Senado de la República, y actualmente trabaja en la “Comisión Ejecutiva de Atención a Víctimas”.

En este trabajo la identidad lésbica está en el centro de sus discusiones, de modo que la autora busca evidenciar diferentes procesos de identificación lesbiana. Por un lado, investiga la identidad como la sociedad impone a las mujeres que no cumplen con los mandatos de género la identidad lesbiana, como una forma de designar algo negativo a estas mujeres. Y, por otro lado, el proceso de autoidentificación como lésbica que hace parte de un repertorio feminista que resignifica esta identidad para rescatar un aspecto positivo en el proceso de identificación. Para la autora, esta transformación en la percepción identitaria ocurre por medio de la “cultura feminista”, que está vinculada a la perspectiva lésbico-feminista que reinventa una forma positiva de comprensión de la condición lésbica. Considero importante destacar este aporte de comprensión de la “cultura feminista” que está en su trabajo, para ella es reducido hablar nada más de un movimiento feminista, porque el feminismo sería mucha más amplio que un movimiento social.

Más que un movimiento [...] el feminismo es una cultura. O sea, una cultura tiene instituciones, una cultura tiene normas, una cultura tiene una historia. Construye presente, pero tiene también un objetivo a futuro. Tiene sus protagonistas, tiene sus personajes. Pues como otra cultura tiene sus mitos, tiene sus ritos, el feminismo tiene absolutamente de todo. Porque yo realmente creo que es reducirlo. Por eso yo digo, por ejemplo, las chavas de ahora nacen en ciertos ámbitos, en una cultura que ya tiene algunos principios del feminismo muy explícitos. En otros ámbitos estamos en la calle, o sea, la gente al contrario cada vez más hay una reacción ante el mismo, hay una reacción al feminismo, al tema de la diversidad. Entonces hay más machismo, más misoginia, más violencia (Entrevista Angela Alfarache, 09/01/2024).

Esta cultura feminista atraviesa diferentes áreas de conocimiento, no siendo exclusividad de la antropología la intersección entre lesbianidad y feminismo. En que pese el trabajo de Angela Alfarache sea singular en la antropología mexicana, desde otras áreas del conocimiento tuvimos aportaciones importantes para la teoría lésbica. Este es el caso de Norma Mogrovejo, que ha producido importantes contribuciones para este campo desde la sociología, publicando sus teorías desde este período, como el libro *Un amor que se atrevió a decir su nombre: la lucha de las lesbianas y su relación con los movimientos homosexual y feminista en América Latina*, lanzado en forma de libro en 2000, desde su tesis de doctorado

en el Doctorado en Estudios Latinoamericanos, de la Universidad Nacional Autónoma de México. Además, esta autora ha construido su carrera académica desde trabajos sobre lesbianidades, tanto que se autodefine como “lesbianóloga”, que quiere decir estudiosa de las disidencias sexuales, principalmente la lésbica⁷⁷.

En este trabajo, Norma Mogrovejo hace una recuperación histórica de los movimientos lésbicos en América Latina, desde diferentes latitudes. Recuperando una historia relegada al silencio, pero que ha sido recuperado por esta estudiosa. Considero que su mayor aporte es justamente una visión panorámica sobre cómo estos movimientos se han desarrollado en los diferentes países. Además, informa de manera detallada y minuciosa los Encuentro Feminista de Lesbianas en Abya Yala, que han sido importantes espacios de encuentro para las lesbianas latinoamericanas. Considero que la recuperación histórica de estos encuentros posibilita la comprensión de su importancia de la lucha lesbiana en la región, que desde este espacio ha producido diferentes discusiones y embates que son importantes para la identidad lésbica de la región. Desafortunada estos encuentros fueron contados por la pandemia, de modo que después de estos no ocurrieron nuevos encuentros.

Estas son las teóricas que destaco como precursoras de las discusiones sobre lesbianidades en Brasil y México. Cada una con su estilo, sus aportes y formas de investigación abren la discusión sobre las lesbianas en las respectivas antropologías nacionales, trazando diferentes rutas de discusiones teóricas y empíricas para abordar la problemática de las lesbianas. El denominador común sería la homosexualidad femenina, entendida como las relaciones sexoafectiva entre mujeres. Estas investigaciones apuntan que la categoría mujer está en la base de sus postulados, lo que se percibe por las expresiones como “el amor entre mujeres” o “relación entre mujeres”. En estas investigaciones la comprensión de la “lesbiana” supone una identidad de género en lo

⁷⁷ Norma Mogrovejo recientemente también ha publicado teorías sobre experiencias lésbicas, tales como “Contra-amor, poliamor, relaciones abiertas y sexo casual: Reflexiones de lesbianas del Abya Yala”, en 2016, y “Del sexilio al matrimonio: Ciudadanía sexual en la era del consumo neoliberal”, en 2018. Ejemplos de su vasta producción teórica desde las lesbianidades que son referencias latinoamericanas importantes para las teorías contemporáneas.

femenino y la transgresión sería con relación a la orientación sexual – en general no he percibido una problematización de la lesbiana frente a la identidad de género.

Comparando estos primeros trabajos, podemos notar una confluencia en las discusiones propuestas por las autoras. En primer lugar, percibo que las antropólogas han privilegiado el trabajo en contextos urbanos, siguiendo líneas desde la antropología urbana desde el contexto de cada país. Considero que la elección por un campo urbano para las investigaciones sobre lesbianidad parten de la premisa de que las ciudades son vistas como lugares de plenitud sexual, en que se relacionan con la idea de que en la ciudad se tiene más libertad sexual debido al anonimato que ofrecen, y de que existe una migración de las homosexuales del campo a la ciudad⁷⁸ que acaban siendo exploradas en algunos de estos trabajos. Por consiguiente, creo que sería importante que cuestionar ¿qué pasa con las lesbianas que viven en contexto rurales o ciudades pequeñas?⁷⁹

En segundo lugar, utilizan prioritariamente las entrevistas como instrumento metodológico, lo que afecta en la forma de estructurar sus discusiones, que pasan por diferentes etapas del proceso de autoidentificación lesbiana siguiendo una estructura biográfica. En este sentido, encontré una sincronicidad en los trabajos de Jacquelin Muniz⁸⁰, Ángela Alfarache⁸¹ y Tamara Teixeira de Carvalho⁸² con relación a las temáticas desarrolladas

⁷⁸ Para pensar la migración LGBTQIA+ a la Ciudad de México recomiendo la investigación realizada dentro de la Fundación Arcoiris por el Respeto a la Diversidad Sexual, plasmada en el artículo: Careaga Pérez, Gloria Angélica; Batista Ordaz, Ximena Elizabeth (2017). “Migración LGTBI a la Ciudad de México”, *El Cotidiano*, n. 202, marzo-abril, pp. 105-113.

⁷⁹ Desde esta discusión, considero importante mencionar el trabajo de Fulano de Tal, sobre los homosexuales masculinos en una ciudad del interior de Santa Catarina. Este trabajo pone luz a personas disidentes sexuales que decidieron quedar en pequeñas ciudades, confrontando una noción de que nada más existen homosexuales en los grandes centros urbanos.

⁸⁰ En la tesis de Jacqueline Muniz, percibo el formato “biográfico” en el “Capítulo 2: Do céu ao inferno – pedagogia do “entender” feminino” y en el “Capítulo 3: Sina Gay – deriva e cosmopolitismo”, aquello enfocado en las relaciones efectivas-sexuales de las entrevistadas, y este en los procesos de visibilidad y sociabilidad lésbicas en la ciudad.

⁸¹ En la tesis de Ángela Alfarache, la escrita “biográfica” aparece plasmada en el último capítulo “Mujeres lesbianas y la cultura feminista”, una vez que está analizando las entrevistas, por lo que pasa justamente desde la niñez/adolescencia hasta la participación en colectivos lésbico-feministas desde las experiencias de sus interlocutoras.

⁸² En esta investigación considero que su estructura es la más bien delimitada por estas temáticas, como se percibe desde el capituloado: “Capítulo 4 – O Processo do desejo”, que trata sobre os primeros encuentros entre mujeres y los procesos de deseo; “Capítulo 5 – O presente condena?”, que enfoca en

en sus tesis. Lo que percibí es que, independiente de la estructura de las tesis, estos trabajos enfocan los siguientes temas: (a) los primeros contactos homoeróticos; (b) las relaciones sexoafectivas entre mujeres; (c) el deseo y el acto sexual; (d) la autoidentificación como lesbianas, y (e) la visibilidad frente a la familia, ambiente de trabajo y relaciones sociales. Cada una de las tesis se enfoca en mayor o menor grado en uno o algunos de estos aspectos, aunque de alguna forma todas abordan por lo menos una de estas temáticas.

En términos conceptuales, las tesis parten de categorías como: lesbianismo, entendida y homosexualidad femenina. Algunas de estas expresiones son utilizadas durante este principio, abandonadas en trabajos posteriores, otras continúan vigentes hasta la actualidad. Este es el caso de “lesbianismo”, que por medio de los movimientos sociales ha sido criticada por contener el sufijo “ismo” que remite a una enfermedad, por lo que actualmente las teorías acaban privilegiando la denominación “lesbianidades”. En este sentido, resalto la utilización del término “lesbianismo” en estos trabajos iniciales, pero en mi tesis elijo la utilización de “lesbianidades” por entender que, además de sacar la referencia a una enfermedad, apunta para la pluralidad de experiencias lesbianas. Otro término recurrente en los trabajos sobre lesbianas en la antropología brasileña es el término “entendida”, este término fue ampliamente difundido como sinónimo de persona perteneciente de la disidencia sexual, particularmente aquellas personas que visibilizaban su sexualidad disidente. Fue un término que las personas utilizaban ampliamente, reflejado en las producciones teóricas del período. Considero que es un término interesante para el análisis de las disidencias sexuales, porque justamente remite a personas que entienden su sexualidad, su disidencia, pero que ya cayó en desuso. Finalmente, sobre “homosexualidad femenina” a pesar del desuso en las teorías más recientes, considero importante porque no hace diferenciación entre “lesbianas” y “bisexuales”, lo que trae una confluencia para pensar una experiencia compartida que actualmente está demasadamente separada.

Por fin, para este panorama de comparación general entre los respectivos trabajos creo que es interesante pensar sobre las referencias utilizadas por las autoras. Lo que se nota es que existe una tendencia a la “endogamia” teórica, puesto que hay una tendencia a

relaciones sociales y los procesos de visibilidad; y “Capítulo 6 – as relações homoeróticas”, que trata de las relaciones sexoafectivas entre mujeres.

referenciar trabajos antropológicos de ámbito nacional, por lo que no se encuentran referencias cruzadas de las antropologías latinoamericanas. Importante notar que hay un diálogo con los trabajos sobre homosexualidad masculina de manera incidental. En el trabajo mexicano, se hace referencia a los trabajos realizados en México, del mismo modo en los trabajos brasileños se hace referencia a la producción teórica de Brasil; pero no hay referencias mexicanas en los trabajos brasileños y viceversa.

Se percibe la cita de trabajos internacionales comunes los trabajos de México y Brasil, provenientes principalmente del Norte Global, en que las referencias parten de la antropología⁸³, de la sociología⁸⁴ y de la psicología⁸⁵ principalmente. También se notan referencias internacionales desde los estudios feministas que llegan a las teorías latinoamericanas, esto se puede notar desde las referencias a Adrienne Rich, Carole Vance, Evelyn Blackwood, Ellen Ross, Gayle Rubin, Louise Lamphere, Margaret Mead, Joan Scott, Judith Brown y Michel Foucault. Esto demuestra una fuerte influencia de las discusiones feministas desde teóricas hegemónicas, en que hay un *colonialidad del saber*⁸⁶ en los abordajes feministas dentro de la antropología. Con relación a los trabajos de la antropología brasileña, estos comparten un amplio referencial común, en que se puede percibir nombres de la antropología, de la sociología y de los estudios de las sexualidades desde producciones brasileñas⁸⁷.

⁸³ La influencia antropológica aparece en nombres como: Claude Lévi-Strauss, Marcel Mauss, Marshall Sahlins, Victor Turner y Arnold Van Gennep. Con destaque específicamente para el trabajo de Margaret Mead, “Sexo y temperamento en las sociedades primitivas”, clásico para las discusiones de sexo en las antropologías feministas; y el trabajo del antropólogo Evans-Pritchard.

⁸⁴ También se percibe una influencia sociológica por medio de nombres como: Émile Durkheim, Erving Goffman, Georg Simmel, Richard Parker y Max Weber.

⁸⁵ La referencia común entre las dos que no se encuentra en la teoría feminista se hace por medio del gran nombre de psicología Sigmund Freud.

⁸⁶ La colonialidad del saber es un concepto trabajado por Edgardo Lander, que intenta explicar las formas en que la colonialidad del poder actúa también en los espacios de producción del saber, de modo que las teorías más consumidas en Latinoamérica continúan siendo las que son producidas en países coloniales del Norte Global, en este sentido, hay una colonización en las formas de pensar a partir de instrumentos conceptuales que son pensados para las realidades de países centrales que son transpuestas a países del sur, además de encubrir las teorizaciones producidas desde localidades marginales.

⁸⁷ De las teorías brasileñas podemos percibir la referencia cruzada a autores como: Janice Caiafa, Roberto Da Matta, Darcy de Oliveira, Peter Fry, Edward Macrae, Carmen Guimarães, Michel Misse, Luiz Mott, Gilberto Velho y Denise Portinari.

En síntesis, podemos decir que existe una gran influencia de las teorías producidas en el norte global en las antropologías nacionales, en que las teorías latinoamericanas no cruzan las fronteras. Una constatación que no es novedosa, una vez que la influencia de las antropologías hegemónicas son parte de la *colonialidad del saber*, lo que dificulta el intercambio teórico entre producciones situadas en el Sur Global. Además, interesante percibir que las teorías feministas, a pesar de contar con estas características, son más intercambiables, por lo que considero que la antropología feminista sería el punto de encuentro estos trabajos, mucho más de que los postulados antropológicos en general.

Fueron trabajos que abrieron camino para la temática de las lesbianas, que han sido invisibilizadas en la historia de manera transversal, lo que también se nota en relación con las teorías feministas y antropológicas. Por esto, considero que estos primeros aportes fueron de gran importancia, puesto que han sido precursores en abordar discusiones sobre las formas de vidas disidentes que abrieron camino para la elaboración de modo más acentuada en el período posterior. Por lo que propuse algunas comparaciones entre las primeras teorías que investigaron a las lesbianas, de modo a entender qué discusiones son transversales en la antropología feminista latinoamericana y qué aportes fueron traídos en relación con las temáticas nacionales del campo de discusión. A seguir expongo el mapeo de las teorías producidas de forma más reciente en las antropologías.

3.3. Lesbianidades en las antropologías (2005 – 2024)

Desde los años 2000, paulatinamente la temática lesbiana va ganando más espacio, período en que podemos percibir nítidamente un aumento de las tesis elaboradas con relación a esta identidad sexual. Este relativo y reciente crecimiento de los estudios antropológicos sobre sexualidad está estrictamente relacionado a la autonomización de la sexualidad como un plan relevante de ejercicios de derechos, con nuevos actores políticos cuyas identidades estarían forjadas en torno de formas específicas de deseos, de prácticas sexuales y de expresiones de género. A pesar de la invisibilidad lesbiana podemos percibir que cada vez más ellas están siendo parte de las discusiones en el campo de los feminismos

y de los estudios sobre sexualidades. Siendo así es innegable que hubo un notable crecimiento de la producción antropológica sobre lesbianidades recientemente, de modo que focalizar este período puede ser estratégico para empezar a formar una percepción aguzada que indica hacia donde las investigaciones emergentes apuntan (Simões y Carrara, 2014).

Por lo que presento un mapeo general, pero no exhaustivo, de las tesis sobre lesbianidades en Brasil y México, que representan un avance cuantitativo en comparación a la generación anterior, demostrando también la ampliación de temáticas y enfoques de la cuestión. Siendo así, en este segundo período en que antropólogas escriben sobre lesbianidades es perceptible en sus obras una mayor especificidad en la elección de las temáticas relacionadas con las experiencias lesbianas.

Tesis sobre lesbianas en México (2004 – 2020)

AUTORA	TÍTULO	AÑO	GRADO	LOCAL	ASESORA
Paula Regueiro Noriega	Salir del clóset: identidades lésbicas y espacios	2004	Maestría	UAM	Federico Besserer Alatorre
María de los Ángeles Haces Velasco	¿Maternidad lésbica, paternidad gay? Del autorreconocimiento homoerótico al ejercicio parental Una aproximación antropológica a las homofamilias	2006	Doctorado	CIESAS	Patricia Ponce Jimenez
Aimee Marie Celine y Josephe Sauteron	Femenino y masculino : ¿dualidad insuperables? cambios y permanencias del marco binario en las representaciones de lo femenino y masculino entre lesbianas y gays de la Ciudad de México a finales del siglo XX	2007	Licenciatura	ENAH	Marinella Miano Borruso
Ángela Guadalupe Alfarache Lorenzo	Construyendo la concordancia: alternativas feministas a la lesbofobia	2009	Maestría	UNAM	Marcela Lagarde
Claudia Rosas Ríos	Entre la construcción y desconstrucción de identidades lésbicas y los prejuicios sociales en Villaflores y San Cristóbal de las Casas, Chiapas Un análisis desde la perspectiva de género	2013	Maestría	CIESAS	Diana Reartes Peñafiel

Ximena Elizabeth Batista Ordaz	De la cama a la calle. Reflexiones en torno al ejercicio político del cuerpo y la sexualidad lésbica	2014	Licenciatura	UV	Cristina María Millán Vásquez
Miriam Ramón León	Cuestión de que se suelte la punta para que se desate la madeja. El fútbol como una forma de expresión de las relaciones sentimentales lésbicas : tres estudios de caso en las ligas deportivas de Ixtlahuaca	2019	Licenciatura	UAEM	Rodrigo Marcial Jiménez
Adriana Fuentes Ponce	Cronopias, segando rigidez, blandiendo libertad. Una historia de las protagonistas del movimiento lésbico de 1977 a 1997	2012	Doctorado	ENAH	Elsa Muñiz García

Cuadro producido por Gabriela Pedroni

Tesis sobre lesbianas en Brasil (2000 – 2022)

AUTORA	TÍTULO	AÑO	GRADO	LOCAL	ASESORA
Andrea Lacombe	Pra homem já tô eu: masculinidades e socialização lésbica em um bar no centro do rio de janeiro	2005	Maestría	UFRJ	Otávio Velho
Camila Pinheiro Medeiros	Mulheres de kêto: etnografia de uma sociedade lésbica na periferia de São Paulo	2006	Maestría	UFRJ	Antonádia Borges
Andrea Lacombe	Ler[se] nas entrelinhas. Sociabilidades e subjetividades entendidas, lésbicas e afins	2010	Doctorado	UFRJ	Adriana de Resende Barreto Vianna
Anelise Fróes Silva	Mulheres em movimento (s): estudo etnográfico sobre a inserção de feministas e lésbicas em movimentos sociais institucionalizados e autônomos na cidade de porto alegre/rs	2010	Maestría	UFSC	Miriam Pillar Grossi
Lídia Marcelle Arnaud Aires	Gestando afetos, concebendo famílias: reflexões sobre maternidade lésbica e reprodução assistida em Aracaju-SE	2012	Maestría	Federal do Sergipe	Christine Jacquet
Anna Carolina Horstmann Amorim	“Nós já somos uma família, só faltam os filhos”: maternidade	2013	Maestría	UFSC	Miriam Pillar Grossi

	lésbica e novas tecnologias reprodutivas no brasil.				
Tanieli De Moraes Guimaraes Silva	Você tem que ficar manobrando as coisas: lesbianidades, violências cotidianas e possibilidades de resistência	2015	Maestría	Federal de Goiás	Telma Camargo da Silva
Arthur Leonardo Costa Novo	O armário na escola: regimes de visibilidade de professoras lésbicas e gays	2015	Maestría	UFSC	Miriam Pillar Grossi
Pâmela Laurentina Sampaio Reis	Entre Redes: Mulheres, afetos e desejos.	2015	Maestría	UFPI	Fabiano de Souza Gontijo
Anna Carolina Horstmann Amorim	Novas tecnologias reprodutivas e maternidades lésbicas no brasil e na França: conexões entre parentesco, tecnologia e política.	2018	Doctorado	UFSC	Miriam Pillar Grossi
Carolina Maia de Aguiar	Entre armários e caixas postais: escritas de si, correspondências e constituição de redes na imprensa lésbica brasileira	2018	Maestría	UFRJ	María Elvira Díaz-Benítez
Jainara Gomes de Oliveira	Regimes de visibilidade e reconhecimento dos modos de vida de mulheres maduras que se relacionam efetiva e/ou sexualmente com mulheres em João Pessoa/PB	2020	Doctorado	UFSC	Sônia Weidner Maluf
Camila Rocha Firmino	Direitos lésbicos e políticas públicas no Brasil - 2003 a 2016	2022	Doctorado	UFSC	Sônia Weidner Maluf

Cuadro produzido por Gabriela Pedroni

Mientras que en la generación anterior contamos con obras más generales, que recurrían narrativas biográficas sobre la vida de las lesbianas, en esta etapa las tesis se enfocan en temas más específicos y diversos. Por esta razón, presento las tesis organizadas alrededor de ejes temáticos, destacando algunas contribuciones específicas que considero que aportan de diferentes formas en las discusiones de las teorías lésbicas. De modo que, con el aumento del número de producciones teóricas las investigaciones empiezan a acotar en cuestiones específicas en relación con la experiencia de las lesbianas, para fines analíticos

agrupe las tesis en diferentes ejes: visibilidad, movimientos lésbicos, sociabilidad y maternidad.

Un primer eje de discusión tiene como temática central los *procesos de visibilidad*, son trabajos que abordan el *closet* pensando como las relaciones sexoafectivas son silenciadas y escondidas, además de los procesos y estrategias de visibilizarían de su disidencia sexual. Con relación a la temática del armario y de la visibilidad encontré los trabajos siguientes trabajos: Arthur Leonardo Costa Novo, presenta su tesis de maestría en 2005, "*O armário na escola: regimes de visibilidade de professoras lésbicas e gays*"; Carolina Maia de Aguiar, con su tesis de maestría "*Entre armários e caixas postais: escritas de si, correspondências e constituição de redes na imprensa lésbica brasileira*", en 2018; y Jainara Gomes de Oliveira, "*Regimes de visibilidade e reconhecimento dos modos de vida de mulheres maduras que se relacionam efetiva e/ou sexualmente com mulheres em João Pessoa, PB*", tesis de doctorado defendida en 2020. En México encontré la autora Paula Regueiro Noriega, con la tesis de maestría "*Salir del clóset: identidades lésbicas y espacios*", de 2004. Estos trabajos apuntan para las discusiones teóricas respecto a otras formas de vivir en el mundo en que la sexualidad disidente impone lidiar con los retos de salir del lugar de silencio y pasar a la visibilidad. A pesar del denominador común ser la visibilidad, se puede notar como cada investigación privilegia un énfasis específico para la discusión de las lesbianidades, lo que demuestra una amplia gama de temáticas que la teorización de las disidencias puede provocar para las *antropologías feministas*.

En segundo lugar, reuní en el eje sobre *movimientos sociales* trabajos que buscaron pensar la formación, historia y disputas desde los movimientos lésbicos. Aunque, la verdad son trabajos que van más allá de la discusión solamente de los movimientos sociales, de modo que son trabajos que presentan una amplia variedad de enfoque y perspectivas. Son trabajos que recuperan la historia del movimiento lésbico en su contexto, abordando la compleja relación con el Estado, por medio de la reivindicación por derechos civiles y políticas públicas específicas. En este eje, agrupo los siguientes trabajos en México: de Adriana Fuentes Ponce, "*Decidir sobre el propio cuerpo: una historia reciente del movimiento lésbico en México*", libro publicado 2015 a partir de su tesis de doctorado; de Angela Alfarache, tesis de maestría, de 2009, "*Construyendo la concordancia: alternativas*

feministas a la lesbofobia”. Ya en Brasil ubico los trabajos: de Anelise Fróes Silva, tesis de maestría, defendida en 2010, “Mulheres em movimento (s): estudo etnográfico sobre a inserção de feministas e lésbicas em movimentos sociais institucionalizados e autônomos na cidade de Porto Alegre/RS”; de Camila Rocha Firmino, con la tesis de doctorado defendida en 2022, “Direitos lésbicos e políticas públicas no Brasil - 2003 a 2016”, Raíla de Melo Alves, que se llama “Sapatonas negras: potências em movimento”, publicado en formato de libro en 2022. Estos trabajos se enfocan justamente en el período reciente de articulación de los movimientos sociales para la obtención de derechos políticos y la formación de políticas públicas específicas para la población lesbiana. Estos trabajos demuestran la variabilidad de temáticas posibles para las discusiones lesbianas, que cada vez más ocupan un espacio importante en la producción de conocimiento. En este sentido, me gustaría discutir brevemente algunos de estos trabajos que son importantes para reflexionar sobre las cuestiones actuales para los movimientos lésbico.

En primer lugar, destaco las discusiones traídas por Anelise Fróes da Silva, desde su tesis de maestría, intitulada “Mulheres em movimento (s): Estudo etnográfico sobre a inserção de feministas e lésbicas em movimentos sociais institucionalizados e autônomos na cidade de Porto Alegre/RS”, defendida en 2010. Ella aborda la disputa que ha estado presente en los movimientos lésbicos latinoamericanas entre autonomía x institucionalización, que aparece en su campo de investigación en los movimientos feministas de la ciudad de Porto Alegre-RS. Desde su investigación plantea que los modos de actuación de las dos redes son más semejantes que diferentes, aunque las cuestiones relacionadas a las agendas lésbicas y feministas son abordadas de maneras conflictivas en la mayoría de los casos, sea por cuestiones políticas e institucionales, sea por cuestiones personales de las activistas. Además, su tesis demuestra una vez más la importancia de la observación participante y la etnografía para la elaboración de teorías lésbicas desde la perspectiva antropológica.

En segundo lugar, destaco el trabajo singular que ha realizado Raíla de Melo Alves justamente por pensar la interseccionalidad entre raza y sexualidad. La autora hace una investigación con foco en una organización autónoma lésbica, en la ciudad de Brasília, el reconocido colectivo “*Coturno de Vênus*”. Desde este colectivo, investiga la vida de tres

mujeres negras que participan activamente del colectivo, abordando las problemáticas de estar en un movimiento lésbico y en el movimiento negro. Aborda las discriminaciones sufridas por estas activistas en los dos movimientos, en el lésbico por cuestiones raciales, y en el negro, por su condición de género y sexualidad. De este modo, la autora intersecciona dos debates importantes para visibilizar la experiencia de lesbianas negras, en términos teóricos es una discusión que tiene muy poco espacio y que conta con textos específicos hace décadas. Por fin, hay que mencionar la elección de su título “*Sapatonas Negras*”, el término “*sapatona*” es una forma nativa brasileña de denominar a las lesbianas, que en un principio era un término peyorativo, pero que el movimiento lésbico resignifica transformando en una autodenominación positiva y afirmativa – en el siguiente capítulo retomo esta denominación.

Desde México, destaco la tesis de maestría de Angela Alfarache, que continuó reflexionando desde la temática lésbica en su formación, su tesis de maestría, intitulada “Construyendo la concordancia: alternativas feministas a la lesbofobia”, en 2009, en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma Mexicana (UNAM). En que propone que la lesbofobia es el mecanismo político de opresión, dominación y sobornación de las lesbianas, siendo su núcleo el sexismo que se articulan el machismo, la misoginia y la lesbofobia. Plantea que la lesbofobia conlleva la expulsión y separación de las lesbianas de determinados espacios sociales y cultural, además de espacio de los derechos ciudadanos. De este modo, contribuido a las discusiones sobre las problemáticas lesbianas, posibilitando un entendimiento teórico sobre problemas sociales que viven las lesbianas.

En tercer lugar, reúno los trabajos que tienen como denominador común la *sociabilidad lesbiana*, quiero decir que son tesis que tienen como características pensar la ocupación de espacios diversos que se tornan locales de sociabilidad para personas no-heterosexuales. De modo que identifico los siguientes trabajos en Brasil: de Andrea Lacombe presento su tesis de maestría, “Pra homem já tô eu: masculinidades e socialização lésbica em um bar no centro do rio de janeiro”, defendida en 2005, y su tesis de doctorado, “Ler[se] nas entrelinhas. Sociabilidades e subjetividades entendidas, lésbicas e afins”, en 2010; y de Camila Pinheiro Medeiros, la tesis de maestría, de 2006, “Mulheres de kêto: etnografia de

uma sociedade lésbica na periferia de São Paulo”. En México encontré dos tesis de licenciatura, ambas de 2019, la primera de Luisa Fernanda Orozco Valera y Bárbara Priscila Miranda González, “¿Dónde están las lenchas? Construcción de espacios de ambientes por parte de mujeres no Heterosexuales en Guadalajara.”; Miriam Ramón León, “Cuestión de que se suelte la punta para que se desate la madeja. El fútbol como una forma de expresión de las relaciones sentimentales lésbicas: tres estudios de caso en las ligas deportivas de Ixtlahuaca”; y el ensayo final para la licenciatura de Ximena Elizabeth Batista Ordaz, “De la cama a la calle. Reflexiones en torno al ejercicio político del cuerpo y la sexualidad lésbica”, de 2014.

Estos trabajos tienen como característica reflexionar desde espacios de sociabilidad, en que la identidad lésbica se forma a partir de las relaciones interpersonales que ocurren en determinados ambientes. Por esto, percibimos la utilización de la observación-participante en estos ambientes como instrumento metodológico central para la elaboración de sus teorías, en que la relación con las sujetas de investigación ocurre en espacios también de seducción. Por esto, se utiliza la etnografía como medio para pensar espacios de bares, casa nocturnas y comunidades que se forman a partir de una identidad sexual en los espacios urbanos. Son espacios discontinuos y transitorios, en que se percibe una economía direccionada a las disidencias sexuales, con la oferta de productos culturales direccionados, consciente o inconscientemente, a las lesbianas. De hecho, los espacios para lesbianas son pocos y muchas veces no permanecen abiertos a lo largo de toda una investigación, este proceso discontinuo explicita que una economía para las disidencias sexuales tiene como público mayoritario los hombres gays⁸⁸, aunque es posible encontrar “espacios de ambiente⁸⁹” también para las lesbianas.

⁸⁸ Aunque en nuestras sociedades, las lesbianas están sujetadas a las relaciones desiguales de género, como la desigualdad salarial. De nuevo, una pareja de lesbianas tendía a tener condiciones económicas muy inferiores a una pareja de hombres homosexuales. En el primer caso, se potencializa la pobreza (menor ingresos a 2 mujeres) y en el segundo, la riqueza (doble ingreso, superiores, de hombres). Por eso ella argumentaba que el mercado de consumo, turismo, etc. estaba orientado a las parejas gay.

⁸⁹ “Espacios de ambiente” o “ambiente” es una termino común en México para designar locales abiertos a la comunidad LGBTQEIA+, esto se puede percibir ya desde trabajos anteriores hasta la actualidad.

Dentro de este eje, me gustaría destacar el trabajo de Andrea Lacombe, antropóloga argentina que se ha dedicado al estudio de las lesbianidades desde la etnografía en la ciudad de Rio de Janeiro. En primer lugar, destaco su trabajo por la cuidadosa utilización de la observación participante en bares y casas nocturnas durante el período de sus estudios, produciendo una etnografía con descripciones densas y meticulosas de estos espacios y las personas que circulan en ellos. Su tesis de maestría fue posteriormente traducida al español, publicada en 2006, con el título “Para hombre ya estoy yo: masculinidades y socialización lésbica en un bar de Rio de Janeiro”, que discute de manera profunda la masculinidad en lesbianas a partir de la etnografía en un bar de la ciudad. Un bar popular que no estaba destinado a las disidencias sexuales, pero que ha sido apropiado por un grupo de lesbianas estilo *tortillera*⁹⁰. Por esto, considero que ha producido una discusión relevante para las teorías lésbicas, una vez que evidencia la importancia de pensar en masculinidades en mujeres, confrontando nociones de lesbianidades que se vinculan únicamente al femenino. Este trabajo será retomado en el capítulo siguiente para pensar las identidades lesbianas en su relación con la identidad de género. De algún modo, la autora recupera la experiencia de la masculinidad en mujeres, confrontando teorías igualitarias que estaban siendo pensadas por Peter Fry y Maria Luiza Heilborn en la antropología brasileña.

Justamente creo que hay un mal del activismo, sobre todo el mal del activismo de los años 90 y de la segunda ola del feminismo, que fue el igualitarismo. Hizo que se discriminaran y se dejaran de lado muy fuertemente en las relaciones que parecían reificar a la construcción de lo masculino y lo femenino. Entonces las relaciones Buch-Fem quedaron muy mal vistas y muy prejuizadas dentro de la del colectivo LGTB, del colectivo lésbico particularmente. En ese sentido, para mí hacer esa investigación fue también un modo de ponerlas en pauta de nuevo. De decir miren existen, acá están. La crítica fue: “ok, sí, claro, pero fíjate que son de camas populares, entonces lo que hay es una reificación de la relación entre lo masculino y lo femenino que tiene que ver con lo popular”, con el campo de lo popular. Donde parecería que este paradigma

⁹⁰ La palabra *tortillera* es una forma de nombrar a las lesbianas masculinizadas en México y algunos países de América Latina, además de hacer referencia a la masculinidad también tiene una connotación clasista, de modo que se denominan así las lesbianas de clase social baja, por hacer referencia a las tortilleras que pasan el día trabajando en la producción de tortillas.

de lo igualitario, del que habla Peter Fry, del que habla María Luisa Heilborn, no aparece. Entonces esta diferencia entre las camadas medias igualitarias, de *“Dois é par”*, y lo popular que sigue manteniendo algo que parecería que se relaciona con lo bárbaro. La investigación tuvo que ver con esto de poner en pauta que existen posibilidades varias y que ¿por qué las vamos a denigrar simplemente porque parecería que no están llevando a cabo modelos igualitarios? (Entrevista Andrea Lacombe, 24/10/2023).

Considero de suma importancia retomar las masculinidades lésbicas en la propia discusión sobre la igualdad x la diferencia en la concepción de una identidad lesbiana. Puesto que la investigación de Andrea Lacombe reposiciona justamente esta discusión, confrontando teorías establecidas sobre la temática. Demostrando un diálogo interesante dentro del campo antropológico brasileño, que presentan diferentes abordajes de las identidades lesbianas, del deseo, del performance de género y de las relaciones entre lesbianas⁹¹. En el siguiente capítulo profundizo en ambas concepciones desde las identidades lesbianas, desde los paradigmas presentes en este campo del conocimiento.

Por fin, menciono el trabajo de Ximena Elizabeth Batista Ordaz⁹², *“De la cama a la calle. Reflexiones en torno al ejercicio político del cuerpo y la sexualidad lésbica”* se trata de un ensayo sobre las experiencias lesbianas desde el Estado de Veracruz. La autora contribuye a la memoria e historia lésbica local, de modo a pensar de que forma las lesbianas en ciudades menores han vivido con la ausencia de referentes simbólicos de lésbicos, tanto en el contexto ciudadano y cotidiano, como en el ámbito académico. Además, destaco las

⁹¹ Considero esta discusión traída por Andrea Lacombe diferente de las aportaciones sobre Drag Kings. En este sentido, Alba Pons Rabasaha relizado investigaciones desde la Ciudad México sobre transexualidad y las Drag Kings. Considero que son dos discusiones diferentes, porque en el caso de las masculinidades de mujeres se trata de comportamientos y vestimentas que son cotidianos en la vida de estas lesbianas, no necesariamente vinculada a la cuestión transexual propiamente, ya las discusiones sobre Drag Kings pasan por la performativa masculinas en determinados espacios y momentos, no siendo una forma de expresar la corporalidad en la cotidianidad.

⁹² Ximena ha seguido su formación en la maestría del Posgrado en Antropología Sociocultural, de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, si bien no ha seguido con la temática específica sobre lesbianidades, no se aleja completamente puesto que parte a la temática migratoria enfocando en las poblaciones LGBTQIA+, por medio de la tesis *“Desechados, ilegibles y despreciados. Injusticias de reconocimiento y redistribución en la producción del sujeto migrante irregular centroamericano LGBT”*, de 2020.

entrevistas con importantes activistas lésbicas de México, como Luz María y Saraí, de modo que hace un análisis de sus relatos biográficos para pensar las semejanzas y diferencias en la vivencia de su identidad sexual como una identidad política.

Por fin, en el cuarto eje de temático están agrupados trabajos que discuten la *maternidad lesbiana*, en que proponen repensar la categoría de parentesco en nuestras sociedades. En esta línea, ubico los siguientes trabajos en Brasil: de Lúcia Marcelle Arnaud Aires, *“Gestando afetos, concebendo famílias: reflexões sobre maternidade lésbica e reprodução assistida em Aracaju-SE”*, tesis de maestría defendida en 2012; y de Anna Carolina Horstmann Amorim, con la tesis de maestría en 2013 y del doctorado en 2018, respectivamente *“Nós já somos uma família, só faltam os filhos”: maternidade lésbica e novas tecnologias reprodutivas no Brasil”* y *“Novas tecnologias reprodutivas e maternidades lésbicas no Brasil e na França: conexões entre parentesco, tecnologia e política”*. Ya en México la temática aparece en la tesis doctoral de María de los Ángeles Haces Velasco, *“¿Maternidad lésbica, paternidad gay? Del autorreconocimiento homoerótico al ejercicio parental Una aproximación antropológica a las homofamilias”*, de 2006.

En estos trabajos percibimos como el tema clásico a los estudios feministas se intersecciona con la homosexualidad femenina, la maternidad entre mujeres se presenta como una temática que moviliza las concepciones de familia y parentesco en las sociedades latinoamericanas. Además, considero importante notar que esta temática se hace posible de manera más reciente, puesto que en los trabajos pioneros la referencia a la maternidad lesbiana son muy escasos, permaneciendo una visión de la incompatibilidad entre la identidad lesbiana y la maternidad. Imposibilidad que está cada vez menos presente frente a los avances legislativos que permiten a las parejas femeninas adoptar o generar hijos por medio de tecnologías de reproducción asistida. Estas tesis presentan una temática que refleja un avance en la posibilidad de ejercicio de la maternidad para lesbianas, que en períodos anteriores era mucho más restricto. Además, estas tesis tienen como característica que la identidad lesbiana está poco discutida teóricamente, de modo que el enfoque principal ocurre por medio de las discusiones de maternidad.

Entre estos trabajos, destaco la contribución teórica de Anna Carolina Horstmann Amorim, que ha debatido la reproducción asistida tanto en la maestría, cuanto en el doctorado. Sus trabajos exploran las vivencias de mujeres lesbianas en el deseo de ejercer la maternidad con la utilización de técnicas de reproducción asistida. Hay que destacar la comparación que hizo de esta cuestión en Brasil y México, demostrando como la discusión aparece dependiendo del contexto en que están inseridos. En el período de su investigación la legislación francesa era restrictiva a este derecho para mujeres lesbianas, de modo que la autora recupera experiencias de mujeres que contornaron la prohibición por medio de la migración o de la reproducción “casera”. Además, considero que esta antropóloga hace una discusión importante sobre como la maternidad desde una pareja lesbiana produce alteraciones en las concepciones de biológicas del parentesco, apuntando los embates políticos que esta discusión genera en cada uno de los países estudiados.

Por fin, considero importante mencionar el trabajo de Claudia Rosas Ríos que fue realizados en ciudades pequeñas, de modo que parten de postulados de las identidades sexuales en contextos fuera de las grandes ciudades, en que el anonimato es menos posible y la libertad sexual se ve restringida por las miradas de la vecindad. Este es el caso de Claudia Rosas Ríos, desde su tesis de maestría, “Entre la construcción y desconstrucción de identidades lésbicas y los prejuicios sociales en Villaflores y San Cristóbal de las Casas, Chiapas Un análisis desde la perspectiva de género”. Este trabajo sigue el modelo biográfico, por medio de la realización de entrevistas, también desde la discusión de la identidad lésbica, la asunción de esta identidad, las relaciones amorosas y los prejuicios y discriminación hacia lesbianas. Considero que la originalidad ocurre por mirar estas cuestiones desde una posición geográfica periférica en México, una vez que buscó sus interlocutoras entre grupo ordinario y/o residente de Villaflores y San Cristóbal de las Casas. La primera un pueblito rural y la segundo una ciudad cosmopolita, pero todavía conservadora en sus costumbres locales.

Por lo tanto, presenté un mapeo de las tesis publicadas en las antropologías brasileña y mexicana, constituyéndose como un punto de partida para profundizar discusiones y sistematización de forma más amplia. En este momento, he privilegiado las producciones teóricas en forma de tesis, una vez que se presentaron como una fuente importante de

producción antropológica. Además, de una manera general se puede percibir que en las revistas especializadas de antropología y/o feminismo en Brasil las discusiones sobre lesbianidades son muy reducidas, apareciendo pocos artículos de difusión sobre la temática. De modo que algunas de estas producciones en forma de artículo son trabajos de difusión que emergen de las investigaciones producidas en las tesis.

3.4. Teorías lésbicas: un pequeño subcampo

Frente a este escenario podemos tener una visión general de las autoras y obras que conforman el campo de las *etnografías lésbicas* en Brasil y México. Un área que se ha expandido durante los últimos años, principalmente con la entrada en el siglo XXI. Considero que la ampliación de este campo se debe a algunos factores con relación al contexto político y académico. Por un lado, considero que los avances de los movimientos LGBTQIA+ y, en particular, del movimiento lésbico han puesto la discusión de las disidencias sexuales en la esfera política. Con esto, la temática homosexual pasa a tornarse un objeto de investigación válido para la antropología, puesto que se presenta como un análisis teórico que está en consonancia con las discusiones públicas que ocurren en la sociedad. Por otro lado, los estudios sobre género y sexualidad han ganado espacio dentro de la academia, esto porque los estudios feministas se han consolidado como perspectiva importante de discusión antropológica, como vimos en el capítulo anterior. Con esto, considero que quedó más fácil proponer proyectos de investigación que abordan las experiencias lesbianas.

Las teorías sobre lesbianas son múltiples y diversas, abordando diferentes problemáticas de la realidad de lesbianas desde diferentes contextos. Pero ¿será que podremos entender como un campo de teorías lésbicas en las antropologías? Considero que aún estamos tratando de un área marginalizado, que rompe el silencio, aunque no se escuche mucho. Si las antropologías feministas en general ya disputan un espacio dentro de las antropologías y las ciencias sociales, las teorías lésbicas parecen ser aún menos visibles e impactantes. Por esto, considero que no se trata de un campo propiamente de discusión, sino más bien un subcampo dentro de los estudios feministas y los estudios sobre

sexualidades. Sin embargo, considero que cada vez más la producción sobre lesbianidades encuentra espacio dentro de la academia.

Por otro lado, considero que se hace necesaria una articulación latinoamericana que cambiase teóricamente de forma orgánica y dinámica las políticas de citación, de modo que las teorías crucen fronteras, para ampliar el diálogo Sur-Sur que se espera. En general, las teorías sobre lesbianidades parten de las discusiones clásicas producidas desde el Norte Global, con un diálogo interno fomentado. Con esto, percibo que las precursoras en las discusiones lesbianas se tornan referencias para las nuevas generaciones, que parten de sus planteamientos como bases teóricas para sus investigaciones. Sobre la política de citación, considero que en México las teorías latinoamericanas tienen un cierto alcance, justamente por tratarse de obras escritas en español. En el contexto brasileño, las obras latinoamericanas son muy poco incorporadas como referencias teóricas, de modo que la lengua continúa siendo una barrera para la discusión.

En que pese estos señalamientos, considero importante reflexionar sobre algunos hallazgos de este mapeamiento comparativa de las teorías lésbicas en Brasil y México. En este sentido, se nota una diferencia cuantitativa con relación a los dos países, por un lado, en Brasil existe una mayor producción teórica sobre lesbianidades en maestría y doctorado, por otro, en México fueron mapeadas tesis de licenciatura de forma más expresiva. Teniendo en consideración la amplia diferencia en términos de producción de teorías lésbicas en los dos países de mayor consolidación antropológica en América Latina, resta esbozar un cuestionamiento: ¿Por qué en la antropología mexicana hay menores producciones de posgrado sobre lésbicas en comparación con la antropología brasileña?

Yo traigo algunas hipótesis que pueden ayudar a comprender estas diferencias. Para mí, uno de los elementos que contribuyen para esta diferencia ocurre debido a la diferencia en desarrollo de las antropologías nacionales. Mirando a la historia de la antropología en los dos países, noto que la antropología urbana se desarrolla de manera más temprana, trayendo un campo de estudios etnográficos en los espacios urbanos desde muy temprano, siendo delimitada como un área legítima ya desde los 1970. Ya en México, la antropología tiene mayor predominancia en el medio rural, desde lo indígena, mucho más que lo urbano.

Por esto, en se tratando de temáticas que parecen privilegiar el espacio urbano, las antropólogas mexicanas tendrían que romper una doble barrera, primero legitimar la antropología urbana y defender la importancia del estudio sobre lesbianidades.

Por esto, considero que estas características del contexto antropológico nacional pueden haber contribuido para una menor producción de *etnografías lésbicas* en México. La antropología urbana genera una mayor abertura para discusiones antropológicas desde espacios de mayor visibilidad de los movimientos sociales de la disidencia sexual. Hasta la actualidad, las producciones sobre homosexualidad son más abundantes en contextos urbanos, pudiendo citar pocos ejemplos de discusiones sobre la disidencia sexual desde la etnología indígena y los contextos rurales. Los grandes centros parecen generar una mayor posibilidad de visibilidad de estas temáticas, que son más silenciadas en contextos interioranos.

Ahora bien, sobre la ausencia de teorías lésbicas de licenciatura desde la antropología brasileña considero que es una distorsión por las elecciones de esta investigación, porque yo decidí enfocarme en las producciones antropológicas. Sin embargo, en Brasil las carreras de antropología en la licenciatura son muy recientes, de modo que sería necesario ampliar las búsquedas para las licenciaturas en ciencias sociales, una vez que la especialidad antropológica ocurre a nivel de posgrado. Esto ha dificultado el mapeo de teorías con perspectiva antropológica escritas por licenciadas en ciencias sociales.

Además, reflexiono sobre las relaciones de mentoría, pensar sobre quién son las asesoras de tesis que abren el camino para la producción lesbiana en las antropologías. Lo que se percibe, a partir de las indicaciones en el capítulo anterior, que la consolidación de las *antropologías feministas* fue fundamental para el desarrollo en las décadas siguiente de teorías lésbicas. Son las antropólogas feministas precursoras que después de estar en puestos de mayor poder académico brindan apoyo y reconocimiento que posibilitan nuevas generaciones a explorar temas específicos sobre las mujeres, como es el caso de las lesbianas. Pongamos el ejemplo de Marcela Lagarde, una pionera en las discusiones sobre *antropología de las mujeres*, que fue la asesora de Angela Alfarache, a su vez pionera en las discusiones sobre lesbianas. Son elementos genealógicos que conectan antropólogas

feministas de diferentes generaciones. Además, habría de pensar sobre la sexualidad de estas asesoras, que muchas veces no producen teorías sobre lesbianidades, pero son parte de la “comunidad LGBTQIA+” y con su presencia disidente posibilitan discusiones sobre estos desde su relación de orientación. Esta no es una orientación sexual imprescindible para la mentoría, pero considero que puede contribuir para la elaboración de *etnografías lésbicas*.

Por fin, hay que mencionar que las *teorías lésbicas* son producidas desde diferentes áreas de conocimiento, son teorías eminentemente interdisciplinarias. Por esto, algunas referencias sobre la temática lesbiana no parten de la antropología, sino de otras áreas del conocimiento. De este modo, las áreas de psicología y literatura parecen más abiertas a la discusión homosexual, de modo que aparecen referencias cruzadas desde otras disciplinas que tuvieron más posibilidad de desarrollar estas teorías. En este sentido, durante las entrevistas he cuestionado las referencias lésbicas de estas antropólogas. Fueron citados nombres como: Judith Butler, Bruna Andrade Irineu, Paula Sandrine Machado, Jack Halberstam, Paul B. Preciado, Regina Facchini, Virginia Cano, Marta Dillon, Gloria Careaga Pérez y Norma Mogrovejo.

Por lo tanto, yo particularmente veo con mucho ánimo el pequeño subcampo de las teorías lésbicas, una vez que una nueva generación de antropólogas está cada vez más interesada en pensar la experiencia de disidentes sexuales. Por esto, considero que podemos pensar en las aportaciones de estas teóricas, que son muchas veces silenciadas y olvidadas justamente por desafiar las normas heterosexuales que están presentes en la política académica, que se refleja en la producción teórica. Las experiencias lesbianas son recuperadas por medio de la palabra de antropólogas que rompieron el silencio para visibilizar una lucha por la libertad sexual, por el reconocimiento de derechos, y por una vida libre de violencia lesbofóbica.

3.5. Etnografías lésbicas

What is lesbian ethnography? Is it an ethnography that focuses on lesbian population under study? Or should it refer to the work of ethnographers we know to

be lesbian, work that inspires us to ask how this source of social difference may have influenced the questions lesbians ask, their experience carrying out fieldwork, ah the interpretations they favor in their written scholarship? (Lewis, 1995, p. 323).

Para finalizar este capítulo, pongo en debate los cuestionamientos traídos por Ellen Lewis, al final ¿Qué es la etnografía lésbica? Esta investigación parte justamente de este cuestionamiento para pensar que constituye una *etnografía lésbica* en las antropologías de Brasil y México. ¿Sería la etnografía la que se centra en la población lesbiana como objeto de estudio? ¿O deberíamos referirnos al trabajo de las etnógrafas que sabemos que son lesbianas, un trabajo que nos inspira a preguntarnos cómo esta fuente de diferencia social puede haber influido en las preguntas que formulan las lesbianas, su experiencia en el trabajo de campo y las interpretaciones que favorecen en sus estudios escritos?

Esta investigación parte de la comprensión de que las *etnografías lésbicas* son aquellas teorías que buscaron explicar la experiencia lésbica, que toman como foco de análisis las vivencias de lesbianas desde diferentes contextos. Desde este presupuesto busqué los trabajos que tuvieron como objetivo entender la lesbianidad producidos desde las antropologías mexicana y brasileña. En este primero momento, tampoco me interesaba la identificación sexual de la autora, sin embargo, con el avance de la tesis percibo como las dos cuestiones se confunden, una vez que en la mayoría de los casos las autoras de estos trabajos son ellas mismas lesbianas.

Desde la entrevista con cinco antropólogas feministas que produjeron trabajos sobre lesbianidades percibí que la identidad disidente parece ser la regla. Entre estas, cuatro se autoidentificaron como lesbianas, y una se identificó como bisexual⁹³ (aunque también se ha identificaba como lesbiana en el momento de la investigación). En este sentido, considero que existe una confluencia entre la identidad sexual de la investigadora y el deseo de investigar cuestiones que dialogan con esta identidad. Lo que percibo es que la identidad

⁹³ Nada más quería destacar que la autoidentificación como bisexual no se debe a que ella tenga relaciones con hombre cishetero, sino más bien con personas no-binarias y hombres transexuales, de modo que se trata más bien de una inconformidad con una definición de lesbiana que propone el deseo únicamente direccionado hacia mujeres.

sexual de las antropólogas influencia las preguntas que formulan, su experiencia en el trabajo de campo y las interpretaciones que hacen de sus estudios.

La mirada desde antropólogas no-heterosexuales trae una aguzada percepción de las trampas de la heterosexualidad obligatoria, percibiendo como las lesbianas desde diferentes aspectos rompen con los postulados heteronormativos presentes en la sociedad. A pesar de esto, este estudio no tuvo como objetivo buscar a las antropólogas lesbianas que trabajaron con otros temas de investigación, intuyo que, aunque trabajen con otras temáticas, su presencia como disidentes sexuales puede haber sido importante para la formulación de este campo de conocimiento. De modo que contribuyen para la abertura de este campo indirectamente, como directoras o lectoras de tesis. Sin embargo, esta hipótesis necesitaría ser comprobada por medio de una investigación específica sobre la temática.

Desde el diálogo con las antropólogas feministas lesbianas y bisexuales percibo como sus identidades influyen sus propuestas teóricas. La identificación sexual desde la disidencia ha generado identificación con las interlocutoras de investigación, en la medida en que comparten una posición marginada en la cultura dominante. Esto hace con que compartan algunos códigos sociales desde la cultura lésbica, facilitando un diálogo y acercamiento desde los cuestionamientos específicos propuestos desde las teorías. Sin embargo, esta identificación llega solamente hasta cierto punto, una vez que otros marcadores sociales también las distancia. En las entrevistas se quedó evidente que diferencias de edad, nacionalidad y maternidad jugaran un importante papel de diferenciación entre las investigadoras y las investigadas. Estas diferencias acaban surgiendo de manera más evidente en el trabajo de campo. Por consiguiente, me gustaría explorar como la identidad lésbica tiene este doble papel, de acercar y alejar la “otra”.

En primer lugar, expongo una característica presente en la entrada en campo: las amigas como las primeras interlocutoras⁹⁴. Hay que considerar que la entrada en campo ocurre de manera bastante natural para algunas de estas antropólogas, una vez que pertenecen a los círculos de relaciones lesbianas debido a sus experiencias y vivencias. La

⁹⁴ Esta mención a la entrada en campo por medio de las amigas también apareció en la entrevista de Ángela Alfarache.

referencia a un trabajo de campo desde personas cercanas, como amigas o hasta mismo novias, aparecen en algunos relatos. Considero relevante pensar como la identidad sexual puede abrir puertas en determinados campos de investigación justamente porque comparten experiencias comunes. En este sentido, considero que hace parte del campo de las *etnografías lésbicas* esta mirada a un campo, a un círculo de relaciones, que es común y cotidiano.

En este sentido, Anelise Froes da Silva narra cómo fue el proceso de escribir una tesis de licenciatura⁹⁵ sobre experiencias lésbicas en el contexto de Porto Alegre. En este sentido, demuestra que su identidad lésbica ha influenciado su mirada para la cuestión del armario y de la visibilidad, influenciando en las preguntas teóricas elaboradas para esta investigación. La inspiración vino justamente a partir del convivio con sus amigas y su novia, que suscitaron cuestionamientos teóricos con respecto a las formas de visibilizar la lesbianidad. Para ella parecía curioso que ellas eran declaradamente lesbianas en círculos de amistad y para la familia, frecuentaban ambientes públicos de sociabilidad LGBTQIA+, pero en su trabajo nadie sabía de sus relaciones afectivo-sexuales con mujeres.

Porque é que no trabalho ninguém pode saber? Qual é o risco? Que eu acho que hoje é bem mais compreensível, mas continua sendo uma questão para muita gente. Para mim nunca foi, então também tinha um pouco essa curiosidade mesmo de compreender: o que era esse medo? De onde ele vinha? Como é que você conseguia estar num espaço de trabalho em que as pessoas não pudessem saber a seu respeito? (Entrevista Anelise Froes da Silva, 05/10/2023)⁹⁶.

Por consiguiente, esta antropóloga buscó entender la formación de espacios seguros para la sociabilidad lesbianas, que pasaban por espacios privados, como la casa, pero

⁹⁵ Hace referencia a su tesis de licenciatura: “Entre casas e ruas, os sentidos das formas sociais nas relações homoafetivas: etnografia nos espaços de sociabilidade na cidade a partir das trajetórias de mulheres (Porto Alegre/RS)”, de 2007.

⁹⁶ Traducción libre: “¿Por qué es que en el trabajo nadie puede saber? ¿Cuál es el riesgo? Que yo creo que hoy es bien más comprensible, pero continúa siendo una cuestión para mucha gente. Para mí nunca fue, entonces también tenía un poco de curiosidad mismo de comprender: ¿Qué era este miedo? ¿Desde dónde venía? ¿Cómo es que usted conseguía estar en un espacio de trabajo en que las personas no pudieran saber a su respecto?

también por espacios públicos, como calles, bares, fiestas. Aunque entre los espacios seguros no estaba el ambiente de trabajo. En este sentido, percibo esta identificación con sus interlocutoras de campo y, al mismo tiempo, un alejamiento frente a una forma de existir en el mundo como lesbiana. Por un lado, el acercamiento ocurre justamente por habitar espacios comunes, por existir vínculos sociales que la acercaban de sus interlocutoras y, por otro, la forma de visibilizar su sexualidad en los ambientes de trabajo las alejaba.

Este juego de espejo que muchas veces están presentes en las narrativas sobre investigar desde un recorte identitario que conecta investigadoras e investigadas. De modo que se encuentran comportamientos y actitudes que pueden ser comprendidas por quienes investigan, porque pasaran por procesos semejantes en sus experiencias de vida y al mismo tiempo pueden tornarse diferentes, justamente porque las personas expresan diferencias en las formas de vivir la lesbianidad. Esto también pudo ser percibido desde la entrevista con Anna Amorim sobre compartir una identidad sexual con sus entrevistadas, pero se diferenciar porque no era madre y no tenía deseo de serlo. Esto fue uno de los puntos que aliento esta antropóloga a realizar la investigación, justamente investigar algo poco comprendido para ella, como el deseo por la maternidad en mujeres lesbianas.

Eu cheguei na pesquisa sobre maternidade por uma necessidade de entender de onde esse desejo, essa compulsoriedade na vida de tantas mulheres, em alguma medida tentando compreender porque é que eu nunca tive vontade, como que isso não era um marcador para mim. Enfim, o lugar da minha mulheridade se construía a partir dessa negativa. Então acho que eu passei muitas fases pessoais também que se relacionam com o tema de pesquisa. E a forma como a pesquisa se desenrolou, ou talvez eu desenrolei a pesquisa. Porque o início era sobre isso, uma tentativa de entender como se produz essa vontade de maternidade que eu não partilhava⁹⁷ (Entrevista Anna Amorim, 03/10/2023).

⁹⁷ Traducción libre: “yo llegué en la investigación sobre maternidad por una necesidad de entender desde donde este deseo, esta obligatoriedad en la vida de tantas mujeres, en alguna medida intentando comprender porque es que yo nunca tuve voluntad, como esto no era un marcador para mí. En fin, el lugar de mi mujeridad se construía a partir de esta negativa. Entonces creo que yo he pasado muchas fases personales también que se relacionan con el tema de investigación. Y la forma como la investigación se desarrolló, o quizás yo desarrollé la investigación. Porque el inicio era sobre esto, una tentativa de entender cómo se produce esta voluntad de maternidad que yo no compartía

Además, para ella la entrada en el campo no fue tan sencilla, porque su círculo de relaciones sociales no incluía madres. Reflexionando sobre esta investigación, la antropóloga afirma que si volviese a investigar las madres lesbianas sería más fácil acercarse de las sujetas de investigación, puesto que en su círculo actual de compañeras de trabajo y conocidas ubica muchas que son o desean ser madres. La lesbianidad es accionada para pensar la maternidad, pero la diferencia generacional se imponía como un alejamiento. De modo que después de algunos años ya percibe en sus círculos personales la existencia de madres lesbianas de forma más frecuente.

Las antropólogas lesbianas, aunque compartan una identidad sexual con las sujetas de investigación, tienen numerosas diferencias que acaban apareciendo durante el trabajo de campo. En este sentido, la antropóloga Andrea Lacombe reflexiona como la nacionalidad tuvo un doble papel en su investigación. De un lado, ella no era leída automáticamente como lesbiana debido a su condición de extranjera, esto porque los símbolos y características que identifican una lesbiana en Argentina y en Brasil son diferentes. De modo que su modo de vestirse y su comportamiento ponían en duda su identificación como lesbiana en los primeros acercamientos en el trabajo de campo. De otro lado, el hecho de ser extranjera posibilitó que ella preguntase a sus interlocutoras sobre cuestiones que eran considerada obvias, en este sentido preguntaba “¿cómo identificas una lesbiana?”, al ser contestada con “esto si sabe al natural” decía que no comprendía estos símbolos en el contexto brasileño, lo que hizo con que sus interlocutoras tuviesen que explicar matices del campo que no sería convincente si fuera traída por una antropóloga brasileña.

Estos ejemplos ayudan a visualizar como la identidad sexual tiene un papel importante para estas investigaciones. Por un lado, la identificación desde la lesbianidad produce algún grado de confiabilidad e identificación; y por otro, las diferencias acaban apareciendo dentro del campo, en que las antropólogas tienen que jugar con estos alejamientos. En este sentido, considero que la identidad lésbica o bisexual de la investigadora tiene una relevancia para las producciones de las *etnografías lésbicas*, desde las elaboraciones de las preguntas de investigación, en el trabajo de campo y también en las interpretaciones que hacen de este universo. Las antropólogas parecen estar en una frontera, de modo que están al mismo tiempo dentro y fuera del campo de análisis.

Por todo esto considero que la lesbianidad para las antropólogas que investigan sobre lesbianas no se trata apenas de una identidad sexual, más bien es un punto de vista crítico a los procesos heteronormativos. Considero que escribir desde la lesbianidad produce miradas específicas sobre la temática que no serían posibles visualizar si fueran antropólogas heterosexuales. Esto se debe a que las cuestiones teóricas pasan por un universo simbólico compartido desde la experiencia de la disidencia, con la comprensión de un universo cultural que se aleja (no completamente) de la cultura dominante heteronormativa.

“Lesbian” for me become not only the identify that define my erotic preferences and the source of my alienation from many (but not all) aspects of mainstream culture, but also a critical stance, the angle from which I regarded my own experience and that of other people: a set of ironies and incongruities, perhaps, but not my only personal identity (Lewin, 1995, p. 331).

Por lo tanto, considero que las *etnografías lésbicas* son las teorías producidas desde las antropologías, por lesbianas (o disidentes sexuales) sobre lesbianas. Se trata de obras académicas que parten de la antropología para mirar vivencias y experiencias lésbicas, realizadas por antropólogas que están al mismo tiempo dentro y fuera de su campo de investigación. Por lo tanto, las *etnografías lésbicas* son los productos de la escrita cultural desde las lesbianidades, poniendo en palabras reflexiones desde una posición crítica a la heteronormatividad.

En este capítulo, propuse una sistematización de las producciones sobre lesbianidades en las antropologías mexicana y brasileña. Por lo tanto, expuse la conformación de un campo en la antropología que tiene como categoría central de discusión la sexualidad, perfilando las obras que hacen referencia a la homosexualidad en las antropologías. Presenté las producciones teóricas sobre lesbianidades en el ámbito nacional, en diálogo con las producciones antropológicas sobre homosexualidad masculina, bien como con otras disciplinas de las humanidades que contribuyen con estas discusiones. La intención fue proporcionar un panorama de las producciones lésbicas, en primero lugar, con la

presentación de las *etnografías lésbicas* pioneras y, en segundo lugar, presentando las *etnografías* contemporáneas. En este sentido, expuse el mapeo que pude producir durante esta tesis, advierto que no se trata de una enumeración exhaustiva de todo lo que ha sido producido sobre lesbianidades, sino un mapeo ilustrativo que puede y debe ser complementado por investigaciones futuras.

Estos primeros capítulos tuvieron como objetivo presentar las bases de la formación de la *antropología feminista*, bien como los contextos antropológicos en Brasil y México de visibilidad de las *etnografías lésbicas*. En los capítulos subsecuente adentro a algunos ejes de discusión propuestas desde las antropólogas feministas que trabajan sobre lesbianidades. Por esto, propongo discutir con las autoras sobre sus planteamientos a partir de dos grandes temáticas que yo identifico como transversales en las *etnografías lésbicas*: la identidad lésbica y las relaciones afectivo-sexuales. Para tanto, tomo en serio sus proposiciones, para poner en diálogo con diferentes teóricas lésbicas-feministas.

En este capítulo reúno las aportaciones desde las *etnografías lésbicas* propuestas por antropólogas feministas de Brasil y México, con relación a la invisibilidad lesbiana, la heterosexualidad obligatoria y la identidad lesbiana. Desde mi perspectiva teórico y político perfilo algunos ejes de discusión para demostrar las confluencias y divergencias de autoras que buscaron romper el silencio y visibilizar las lesbianidades desde la escrita teórica. Considero que so teóricas tuvieron la osadía de poner en el lenguaje discursivo algo que parece estar predestinado al silencio y a la invisibilidad. La homosexualidad femenina aparece como una región incógnita, una especie de caja de sorpresa que sospecha de la significación, dado que la relación entre mujeres es capaz de diseminar perplejidad sea cuando opta por el ruidoso silencio, sea cuando autoriza alguna traducción. Por ende, la homosexualidad femenina figura como subterránea y por veces inexistente a los ojos del mundo y de sí misma. Su exclusión del universo hablado la caracterizaba como impensable, siendo percibida por una economía del silencio y de la invisibilidad (Muniz, 1992).

Como se presentó en el capítulo anterior, las *etnografías lésbicas* fueron rompiendo el silencio y presentando discusiones importantes desde las experiencias lesbianas. De este modo, como propuesta de esta tesis de doctorado está la visibilidad de las producciones académicas sobre lesbianidades desde las antropologías mexicana y brasileña, con la intención de analizar y delimitar algunas contribuciones que la *etnografía lésbica* puede traer a los estudios feministas. De este modo, este es un capítulo que reúne las teorías producidas desde la perspectiva antropológica, en diálogo con propuestas de lesbianas académicas que han contribuido significativamente para esta discusión, con la intención de discutir ejes de discusión relevantes para el subcampo de las lesbianidades. Por esto, considero importante profundizar en el análisis de estas teorías, puesto que la antropología feminista puede fornecer una mirada que disloca sentidos comunes y propone entender las dinámicas culturales que informan esta identidad sexual.

Por esto, organizo la composición de diferentes corrientes de pensamiento que se juntan desde la identidad lesbiana, de modo que organizo este capítulo desde tres discusiones que considero transversales a las *etnografías lésbicas*. En primer lugar, parto de la discusión sobre la invisibilidad lesbiana, que busca respuestas para estos silencios desde el androcentrismo y la heterosexualidad obligatoria. En segundo lugar, propongo discutir la identidad lesbiana, presentando diferentes corrientes de pensamiento lésbico que trabajan esta identidad política y social, perfilando diversas formas de comprenderla. Por fin, discuto como entender los procesos autoidentificaren como lesbiana de una forma fluida y dinámica. Por lo tanto, les invito a acompañar por medio de mi sistematización algunos de los aportes de las teorías lésbicas a los estudios feministas, desde sus encuentros y desencuentros.

4.1. La invisibilidad lésbica: del androcentrismo a la heterosexualidad como un régimen político

La propuesta de visibilidad lesbiana sigue como una agenda prioritaria para los movimientos lesbianos, en consecuencia, se ve reflejado en las teorías. Quizás este sea uno de los puntos de partida de los trabajos sobre lesbianidades, la constatación de que son muy pocas las narrativas, teorías y producciones que miren a la homosexualidad femenina. Además, considero que, aunque existan numerosos estudios sobre lesbianidades desde diferentes latitudes, estas producciones son ignoradas y sistemáticamente silenciadas dentro de los espacios formales de enseñanza antropológica. No por acaso esta también es una de las mayores banderas del movimiento lesbiano, que desde su principio ha denunciado el silencio sobre las lesbianas en las sociedades, invisibilidad que se nota también en los feminismos y en los movimientos de la disidencia sexual. La cuestión impuesta a las teóricas es ¿porqué de este ruidoso silencio? Para contestar esta pregunta, pongo en diálogo las propuestas de algunas antropólogas feministas latinoamericanas y dos pensadoras clásicas de las teorías lésbicas. En el primero grupo, están las aportaciones de Jacqueline Muniz,

Ángela Alfarache y Ochy Curiel, mientras que en el segundo están Monique Wittig y Adrienne Rich⁹⁸.

La heterosexualidad no es indagada, una vez que es presentada como algo dado, revestida de una naturalidad que dispensa explicaciones. El sujeto heterosexual no es convocado a justificar o especificar en detalles su heterosexualidad; en el caso de la homosexualidad la situación parece ser la opuesta. A su vez, el sujeto homosexual debe lanzarse en un mar de explicaciones y justificaciones, visto que lo que está puesto en cuestión es la propia legitimidad de la homosexualidad, que se torna acá el propio objeto de indagación. Ella debe, por lo tanto, ser desmenuzada, especulada, es algo que necesita ser no apenas agotada como “bien dicha”. Quizás por eso que el universo homosexual ha formulado el término “entendido” para referirse a sus sujetos. La pedagogía del “entender” supone un código a ser aprendido y una trayectoria que, puntuada por la indagación, necesita ser más que “entendida”, necesita ser cognoscible (Muniz, 1992).

Para intentar explicar la invisibilidad de la homosexualidad femenina Muniz (1992) lanza algunas hipótesis. La primera hipótesis se basa en la civilización patriarcal, según esta autora como punto de partida, que viene también de la militancia lésbico-feminista de la época, está el argumento de que vivimos en una civilización de tradición patriarcal, responsable por la posición secundaria ocupada por la mujer frente a las instancias decisorias. Siendo así, la invisibilidad de la lesbianidad es interpretada como derivada de un proceso más amplio: el monopolio del sexo masculino sobre las producciones históricas, políticas, económicas y sociales. De suerte que se reivindica un lugar para el amor entre mujeres que no sea contaminado por los patrones instituidos por la falocracia occidental, con una preocupación por exorcizar el fantasma de una historia de subordinación femenina. Sin embargo, la autora problematiza esta argumentación por entender que reafirma una

⁹⁸ Traigo las contribuciones de estas teóricas por dos razones. Por un lado, ellas son las teóricas que conseguirán romper la barrera de las teorías lesbianas y adentrar a las referencias de los estudios feministas, es decir, prácticamente son las únicas lecturas sobre lesbianidades que aparecen en los espacios de formación feministas (Butler también es la lesbiana que alcanzó un espacio como referencia feminista, pero nunca por sus escritos específicamente sobre lesbianas). Por otro lado, son referencias que aparecen en las *etnografías lésbicas*, de modo que considero importante profundizar en sus postulados que tendrá repercusiones en las teorías lésbicas de diferentes temáticas.

visión del universo femenino por la ausencia, es decir, como un lugar definido por la falta, lo que reedita una lectura falocrática de la falocracia occidental (Muniz, 1992).

Este también es el punto de partida para la explicación que nos brinda Angela Alfarache (2003) que parte del androcentrismo como uno de los elementos centrales para la invisibilidad lesbiana. La segunda hipótesis para explicar la invisibilidad lesbiana viene de la visión androcéntrica, por lo que la invisibilidad deviene principalmente de la aplicación acrítica de las concepciones sobre la homosexualidad masculina al estudio y análisis de la homosexualidad femenina. En consecuencia, se asume que la homosexualidad femenina es un reflejo de la masculina, por lo que es importante atender para el hecho de que las relaciones homoeróticas tienen definiciones culturales divergentes para hombres y mujeres, debido a la división genérica del mundo. Para la autora, las teorías feministas que combaten el androcentrismo en las producciones teóricas serían el camino para la visibilidad de las vivencias de las mujeres en general y de las lesbianas en particular. No obstante, la autora no contesta porque mismo con el avance de las teorías feministas, los grandes aportes en contra del sexismo⁹⁹ y consecuentemente del androcentrismo en la ciencia, estas mismas teorías no consideran la posibilidad de una sexualidad femenina que no esté a servicio de los hombres.

Creo que las autoras consiguen abordar algunas respuestas para esta invisibilidad constante de las lesbianidades, aunque yo acrecentaría un elemento más en este punto de la discusión. Sin duda los estudios feministas han abierto una posibilidad de discusión teórica sobre estas cuestiones, entretanto parece haber una lesbofobia que permanece intocada dentro de los movimientos feministas. Un cierto miedo a la vinculación entre feminismo y lesbianidad parece imperar en las feministas heterosexuales, que prefieren negar esta vinculación para tornar el feminismo más aceptable para la sociedad en general. Algunas corrientes del movimiento feminista, como el feminismo liberal e institucional, han buscado una cierta respetabilidad dentro de la sociedad, para tanto reafirmar la heterosexualidad

⁹⁹ Según Margrit Eichler, (1987) el sexismo es un problema que se manifiesta de muchas formas, siendo una de ellas es el androcentrismo. Para ella, el androcentrismo es esencialmente una visión del mundo desde una perspectiva masculina, que entiende que las mujeres tienen una visión subjetiva en la historia. De este modo, el androcentrismo tiene dos extremos, la invisibilidad de las mujeres (ginopia) y el odio hacia las mujeres (misoginia).

colabora con una permanencia dentro de las normas relacionales para sus participantes. Hay que recordar que las lesbianas han brandado en contra la invisibilidad desde las primeras organizaciones feministas¹⁰⁰, pero parece existir una barrera en que sus voces son sistemáticamente ignoradas. En este sentido, la heterosexualidad de las feministas puede ser entendida como una vía para reafirma su respetabilidad, de modo que buscan un feminismo bien comportado. Además, parece que los estudios sobre lesbianidades solo interesan a las sujetas lesbianas y bisexuales, a las heterosexuales les importa otras cuestiones.

Hasta la actualidad las teorías feministas poseen un sesgo heterosexual en sus análisis, ignorando sistemáticamente los postulados de las teorías lesbianas. Salvo raras excepciones, el discurso feminista naturaliza la heterosexualidad, en que muchas de las implicaciones son la discusión de la condición de las mujeres siempre en relación con los hombres¹⁰¹. Esto se puede notar en las investigaciones que simplemente abordan la sexualidad femenina como direccionada a los hombres y las relaciones de pareja heterosexual como bases para los análisis de diferentes temáticas¹⁰². En este sentido, también la antropología ha pasado por un proceso de invisibilidad lesbiana, en que a pesar de ya haber teorías sobre las lesbianidades hace más de cuarenta años, estas continúan

¹⁰⁰ En este sentido, Adriana Fuentes Ponce (2012) recupera la “declaración de las lesbianas en México” leída públicamente en la Conferencia Mundial del Año Internacional de la Mujer, realizada en México en 1975, organizada por la Organización de las Naciones Unidas (ONU) que declaró el Año Internacional de la Mujer. Esta declaración se dirige a otras personas que se sienten atraídas por otras de su mismo sexo para que sepan que sus sentimientos son naturales, normales, dignos y justos. En este momento, había disposiciones legales que podrían llevar a una persona a la cárcel por falta a la moral, apología al vicio o impresión y distribución de materiales que inciten a cometer este “delito”. Por fin, reafirman que la liberación de los homosexuales es una forma más de liberación social. Esta famosa declaración demuestra que desde el principio de la formación de los movimientos feministas de segunda ola ya aparecían manifestaciones sobre la homosexualidad femenina, que pasan por numerosos silenciamientos, incluso en la historia feminista.

¹⁰¹ Beatriz Suárez Briones (2019) reflexiona que la palabra homosexualidad aparece por primera vez en la obra del médico Karoly María Benkert, en 1869, mientras que “heterosexualidad” no aparece hasta casi treinta años después. De este modo, la heterosexualidad aparece como un espacio aséptico y de comportamientos inmaculados, en que es entendida como una normalidad que emanaría directamente de la naturaleza.

¹⁰² Cuando se investiga una determinada temática, en general se lo hace en términos heterosexuales, parece que la interseccionalidad con la homosexualidad femenina debe ser tratada en apartado. De este modo, la heterosexualidad sigue como la norma y la homosexualidad como un desvío, siendo considerada apenas por investigaciones que discuten específicamente las experiencias lesbianas. Esto demuestra la resistencia en sacar la heterosexualidad del centro.

sistemáticamente excluidas e ignoradas por la teoría feminista. Incluso si comparamos con otras temáticas que están presentes en los estudios sobre las disidencias sexuales, como es el caso de los estudios sobre la homosexualidad masculina y la transexualidad, que tienen más espacios de discusión si comparados con la lesbianidad y la bisexualidad.

Una tercera hipótesis para la invisibilidad lesbiana viene de Muniz (1992), que propone una concepción restrictiva del mundo femenino. Desde las lesbianidades existe una versión positiva de un universo femenino entendido como separado al universo masculino. Esto supone la búsqueda de un dominio restringido a la femineidad, que promete ser capaz de contraponerse a la preponderancia atribuida al dominio del masculino, esto encuentra respaldo en el discurso de la homosexualidad femenina que propone la creación de espacios libres de hombres. De modo que la figura de una “tierra de amazonas” puede ser un ejemplo, es decir, la fantasía de un territorio compuesto solamente por mujeres reactualiza de una forma exacerbada la visión de un universo femenino cerrado en sí mismo, que quiere existir por medio de la exclusión del signo masculino. Esta fábula¹⁰³ busca establecer un lugar para femineidad en revuelta, desde el presupuesto que la existencia entre mujeres sería mejor que los espacios mixtos. Esto también se ve presente en diversas organizaciones del movimiento lésbico-feminista en la creación de espacios separatistas, que preconizan la importancia de un lugar en que la masculinidad no esté presente.

Considero importante la creación de espacios separatistas¹⁰⁴, principalmente cuando se proponen espacios libres de hombres cisheterosexuales, lo que posibilita una experiencia de libertad raramente encontrada en espacios mixtos. Sin embargo, estas corrientes separatistas pueden llegar a presupuestos radicales que preconizan que los espacios de las

¹⁰³ Como en la novela utópica de C. Perkins Gilman, *Herland*, que propone imaginar un mundo en que solo existirían mujeres.

¹⁰⁴ En Porto Alegre y Florianópolis, en los años 2010, fueron creadas fiestas *Lezgirl*, se trataban de fiestas direccionadas exclusivamente para mujeres, en que los precios para la entrada de hombres eran tan altos que dificultaban su presencia en estos espacios. Esto generaba un ambiente de mayor libertad para el disfrute sin la existencia de acosos, que eran frecuentes en fiestas mixtas, principalmente para las lesbianas, sin embargo, fueron fiestas que no tuvieron mucha secuencia, contando con poquísimas ediciones. En la Ciudad de México las fiestas separatistas ocurren en algunos espacios de la Zona Rosa, además de las fiestas promovidas en la Comuna Lencha-trans, en que no se permiten la entrada de hombres cisheterosexuales. A mí particularmente me encantan estos espacios, porque los espacios de fiesta homosexuales han sido invadidos por heterosexuales, de modo que es común estar en estas fiestas y recibir diversas investidas de hombres heterosexuales, incluso cuando estamos en parejas lesbianas.

lesbianas deben ser destinados exclusivamente a las mujeres “biológicas”, reactualizando una visión esencialista de lo que se entiende por mujer, en que la genitalia sería el punto base inamovible que fundamenta esta categoría. Por lo que considero importante también profundizar en el entendimiento sobre masculinidades disidentes en contraposición a la masculinidad del hombre heterosexual cisgénero.

Otro elemento advenido por la hipótesis represiva es, precisamente, la preocupación en implementar una discusión sobre el campo de la femineidad en su amplitud. Así la perspectiva de subordinación anuncia que, para comprender el modo como la homosexualidad vehicula su discurso, se hace necesario investigar de qué manera el signo femenino es concebido y administrado en el interior de la sexualidad (Muniz, 1992). La sexualidad femenina tiene características que influyen en la forma que la homosexualidad femenina es entendida. Esto también se percibe cuando se acentúa la diferenciación entre el mundo *gay* y el mundo lesbiano, proponiendo una visión de excepcionalidad de la lesbianidad. De este modo, la sexualidad masculina entendida como menos restrictiva, influye en la homosexualidad masculina, que es vivida de manera más libremente con relación a encuentros sexuales casuales - como se percibe por las saunas gay, en que el encuentro sexual ocurre sin mayores dificultades, en comparación no existen saunas lesbianas.

Por esto considero importante traer los postulados de Adrienne Rich (2010) como forma de contestar a la pregunta con respecto a las razones de la invisibilidad lesbiana en el imaginario social. Según la autora, la sexualidad erótica ha sido el hecho más violentamente apagado de la existencia lesbiana. La relación afectiva-sexual entre mujeres ha pasado por un largo y continuo proceso de silenciamiento en diferentes espacios que construyen representaciones; situación que contribuye a mantener una visión de la sexualidad femenina dirigida hacia los hombres. Esta invisibilidad es una forma de mantener la heterosexualidad para las mujeres, esta *heterosexualidad obligatoria* que representa a mujeres aprisionadas psicológicamente y que busca ajustar la sexualidad a un guion prescrito.

Ella denuncia la invisibilidad de la existencia lesbiana en diferentes espacios sociales, una vez que la existencia lesbiana ha sido vivida sin acceso a conocimiento sobre tradición y

continuidad social, debido a todas las veces que ocurre la censura y la destrucción de registros, memorias y cartas que documentan las realidades de la existencia lesbiana. La autora denuncia la ausencia del conocimiento sobre otras existencias lesbianas o disidentes a lo largo de la historia, de modo que la presencia lesbiana está ausente de la historia y de las representaciones. De modo que las lesbianas existen sin un registro de historias anterior que presenta una existencia desde la disidencia sexual, es decir, la historia ha sido construida sin la presencia homosexual. Por esto parece que cada vez que escribimos sobre lesbianidades hacemos desde el cero, en la medida que no son compartidos relatos, historias, representaciones homosexuales del pasado. Esto se puede percibir en las *etnografías lésbicas*, de modo que parece que cada investigación nueva sobre las lesbianidades necesita hacer este esfuerzo de recuperación del pasado, existiendo poco conocimiento sobre lo que ya se produjo anteriormente¹⁰⁵, lo que provoca una discontinuidad entre las investigaciones anteriores y las nuevas. Percibo que existe una discontinuidad en las producciones lesbianas, justamente por el borrado de las lesbianas de los espacios de difusión del conocimiento¹⁰⁶.

Rich [1980] (2010) buscó las respuestas por medio de la categoría de *heterosexualidad obligatoria*, explicitando el carácter político de la heterosexualidad y a definiendo como una institución. Ella sostuvo que la heterosexualidad, así como la maternidad, la explotación económica y la familia nuclear tienen que ser analizadas como instituciones políticas que se sustentan en ideologías que disminuyen el poder de las mujeres. Para esta autora, las mujeres son convencidas de que el matrimonio y la orientación sexual hacia los hombres son componentes inevitables de sus vidas. El incesante refuerzo de la heterosexualidad es un medio para garantizar el derecho masculino al acceso físico, sexual, económico y emocional a las mujeres. Uno de los medios para intensificar este refuerzo es dejar invisible la posibilidad lesbiana, experiencias que emergen en la vida de modo

105 Una forma de romper con este borrado ocurre por medio de la creación de archivos lésbicas, que proponen recuperar, organizar y hacer disponibles acervos de documentos sobre las lesbianas a lo largo de la historia. En Brasil se ha constituido el *Arquivo Lésbico Brasileiro*, en México tenemos el Closet de Sor Juana.

106 Un ejemplo de esto ha sido este Doctorado en Estudios Feministas, contamos con dos años de formación intensa sobre los feminismos desde las más distintas corrientes de pensamiento, sin embargo el único texto sobre lesbianas en toda la extensa bibliografía sobre los feminismos ha sido el clásico de Monique Wittig. ¿Dónde están las lesbianas en los espacios de formación feminista?

fragmentado cada cierto tiempo, para pronto volver a lo marginal nuevamente. La invisibilidad de las experiencias lesbianas y del deseo sexual entre mujeres contribuye a mantener las relaciones heterosexuales como primordial para el imaginario femenino. En esta perspectiva, la heterosexualidad nos es una simple practica sexual, sino una imposición institucionalizada para garantizar el acceso físico, económico y emocional de los hombres sobre las mujeres. Para ella la alternativa serían el “continuum lésbico” y la “existencia lésbica”¹⁰⁷.

También dentro de esta perspectiva, podemos encontrar los aportes de Monique Wittig [1978] (1992), que desde el feminismo materialista francés ha propuesto un análisis de la heterosexualidad como un régimen político. Ella postula que el pensamiento heterosexual es un producto de la división sexual del mundo que fundamenta la categoría mujer. La autora parte de la categoría del sexo como una categoría política que funda la sociedad en cuanto heterosexual y establece como natural la relación que está en la base de la sociedad, la heterosexual. A través de este pensamiento se lleva a la mitad de la población a una economía heterosexual, dividiendo la sociedad entre hombre y mujeres. Dentro del pensamiento heterosexual fueron estipuladas la premisa de que antes de cualquier pensamiento, de cualquier sociedad, hay “sexos” con una diferencia constitutiva, una diferencia que tiene consecuencias ontológicas (el enfoque metafísico); que antes de cualquier pensamiento, de cualquier orden social, hay “sexos” que son “naturalmente”, “biólogicamente”, “hormonalmente” o “genéticamente” diferentes y que esta diferencia tiene consecuencias sociológicas (el enfoque científico); y que antes de cualquier pensamiento, de cualquier orden social, hay una división natural del trabajo en la familia, una división del trabajo que en su origen no es otra cosa que la división del trabajo en el acto sexual (el enfoque marxista) (Wittig, 1992).

Para la autora, estos presupuestos informan que la categoría de sexo sería algo natural, lo que ella contesta desde la comprensión de que esta diferenciación es una formación imaginaria. Esta diferencia no existe más que como ideología y oculta lo que ocurren en el plano económico, político e ideológico. Esta división es conceptualizada por

¹⁰⁷ En el siguiente capítulo siguiente adentro a los conceptos “continuum lésbico” y “existencia lésbica.

quienes sostiene el poder y la hegemonía. Al romper con una causalidad desde la naturaleza, la autora entiende que es la opresión que crea el sexo, y no al revés. De este modo desnaturaliza la diferencia sexual y la existencia de dos sexos en el plano natural. La existencia de dos clases sexuales propone que la existencia de las mujeres estaría estrictamente conectada a la clase de los hombres. Para ella, el sexo es una categoría que existe en la sociedad heterosexual, en que las mujeres son heterosexualizadas. Esto ocurre como forma de imponer a las mujeres el trabajo de reproducción de la especie, además su trabajo es apropiado de forma colectiva e individual por medio del matrimonio. El matrimonio es un contrato fundamental que establece que las mujeres pertenecen a sus maridos, en que sus trabajos son por ello apropiados. En este sentido, para las mujeres la sexualidad no es una expresión individual y subjetiva, sino una institución social violenta.

Para Wittig (1992) los discursos del pensamiento heterosexual se sostienen a partir de conceptos explícitos como “mujer”, “hombre”, “sexo” y “diferencia”, bien como de conceptos implícitos como “historia”, “cultura” y “lo real”. Estos conceptos se asumen como universales y ahistóricos, conformando interpretaciones totalizantes. Desde esta lógica, incluso la homosexualidad solo puede ser posible desde algo simétrico y complementario a la homosexualidad. Para superar este sistema, se hace necesario transgredir las categorías de sexo y género (hombre, mujer), lo que se logra por medio de la lucha política tanto en el plano material como en los conceptos. Una de las formas de transgredir el régimen heterosexual sería precisamente por medio de las existencias lesbianas. Creo que, en el apartado siguiente, en que discuto las primeras definiciones “científicas” sobre la lesbiana, se queda claro como estos conceptos son articulados y la homosexualidad aparece como una desviación.

Por fin, considero importante mencionar la contribución de Ochy Curiel (2013) para pensar la heterosexualidad obligatoria como un régimen político impuesto desde la Nación. Esta antropóloga feminista dominicana se ha basado en las proposiciones de estas autoras que han propuesto pensar la heterosexualidad como un régimen político. A partir de esta base, ella analiza de manera particular como este pensamiento-ideología se plasma en construcción de la Nación por medio del sistema jurídico, de modo que propone llamar de *Heteronación*.

[...] cómo la nación y su construcción imaginaria tienen como base fundamental el régimen de la heterosexualidad, a través de la ideología de la diferencia sexual, y ésta, a su vez, en las instituciones como la familia, al parentesco, la nacionalidad, todo ello expresado en los pactos sociales que son reflejados en un texto normativo como la Constitución (Curiel, 2013, p. 56).

Desde esta perspectiva, Ochy Curiel busco salir de la denuncia del régimen político de la heterosexualidad, para analizar como este articula diversas instituciones y relaciones sociales y culturales. Una propuesta que implica salir de una visión reduccionista en que la heterosexualidad como régimen político es una cuestión solo de lesbianas, para potenciar su poder explicativo y teórico. De ese modo, la autora demuestra como estos discursos e ideologías se sostienen por medio del discurso jurídico, como tecnologías del poder y saber, para definir qué es una nación, quien debe vivir dentro de ella y en cuáles términos. Aunque las algunas naciones latinoamericanas preconicen un Estado multicultural, lo que ella demuestra es que “se niegan derechos mínimos, cómo se definen lugares y no lugares para las mujeres, y, sobre todo, para las lesbianas al ser ellas las *inapropiables*, por su no dependencia económica, social, simbólica, o sexual hacia los hombres como clase de sexo” (Curiel, 2013, p. 175).

Por lo tanto, en este apartado discuto las proposiciones que explican la invisibilidad lesbiana en los ámbitos sociales. Las teorías lésbicas buscan respuestas para esta invisibilidad primeramente desde el androcentrismo, en que la existencia de las mujeres está apagada, aún más las existencias lesbianas; por medio de la *heterosexualidad obligatoria*, como una institución o como un régimen político, que preconiza la heterosexualidad como la única alternativa para las mujeres; y, por fin, entendiendo que la heterosexualidad se plasma a través de normas jurídicas que conforman las bases de la nación, es decir, como una *heteronación*. Considero que estos son aportes importantes para entender la posición oculta de las lesbianidades, en el siguiente apartado busco comprender como la noción de homosexualidad y de lesbianidad aparece desde la disciplina de sexología, en diálogo con las antropólogas feministas que discuten las lesbianidades, para conformar formas de comprensión de esta categoría.

4.2. La invertida

Las identidades sociales y políticas han jugado un papel importante en la constitución de los movimientos sociales, en la reivindicación por derechos y en las teorías sociales. La identidad lesbiana pasa por este proceso de constitución histórico, dinámico y cambiante, en que se hace necesario entender como ella juega un papel importante en las disputas políticas, que son también disputas filosóficas. Entiendo que pensar sobre la identidad lesbiana puede ser útil para profundizar la comprensión de los conceptos de género, sexo y sexualidad. Lesbiana es una forma, dentro varias, de nombrar esta forma de relacionarse. Una identidad que tiene un origen histórico desde las disputas religiosas de siglos anteriores, en un periodo histórico en que la sexualidad fue más nítidamente contestada y excesivamente politizada. Por esto, para entenderla considero importante retomar las proposiciones desde la sexología que identificó la “invertida”.

En este sentido, para entender la constitución de la identidad lesbiana en Nuestra América, hay que retomar los discursos científicos vehiculados desde el siglo XIX en relación con la sexualidad principalmente en los países del Norte Global, particularmente en Inglaterra e Estados Unidos. A lo largo de este tiempo movimientos sociales fuertes se enfocaron en los “vicios” de todos los tipos. Había campañas educacionales y políticas que fomentaban la castidad, criminalizaban la prostitución y reprimían la masturbación. Estas cruzadas morales atacaron la literatura obscena, pinturas de desnudez, salones de músicas, aborto, informaciones sobre el control de natalidad y danzas públicas. La consolidación de la moral vitoriana y su apartado de refuerzo social, médico y legal fueron el resultado de un largo período de luchas cuyos resultados tienen sido amargamente contestados desde entonces. Las consecuencias de estos grandes paroxismos morales del siglo XIX aún nos acompañan, puesto que dejaron grandes marcas en las actitudes sobre sexo, práctica médica, creación de crianzas, ansiedades parentales, conducta policial y legislación sexual (Rubin, 1989).

En este período que la sexología empezó a dividir y categorizar comportamientos sexuales, que pasan a ser entendido como un elemento constitutivo del ser. La sexología llevó a considerar la homosexualidad como algo que las personas *son* más que como los actos que ciertas personas *hacen*. La creación de la categoría *homosexual* nace unida a concepciones que se vinculan a una enfermedad, desviación y patología, con el objetivo de encontrar respuestas científicas para la adecuación de estas personas desviantes. Este origen influye en la forma en que se conceptualizó y se instrumentalizó la *homosexualidad*, bien como la categoría de *género*.

Dentro de este modelo que aparece también el término género desde la psicología y la sexología. Según Stolcke (2004), el término *gender* fue introducido por la psicología y la sexología en Estados Unidos en los años 1950s, siendo que los médicos lo adoptaron para distinguir el sexo social asignado del sexo anatómico debido al tratamiento de personas transexuales, intersexos y homosexuales cuyo sexo “biológico” era ambiguo al nacimiento o no coincidía con su identidad sexual deseada o su orientación sexual. En este sentido, el concepto de género surge de una mirada médica y psicológica de lo que en la época eran considerados “trastornos” de personalidad, es decir, la supuesta inadecuación entre genitalia, identidad y deseo fue imperativo para pensar la forma de “concertar” estas personas. Además, parte de una visión de que habrían “defectos” en las genitalias de crianzas intersexo, posición que es frecuente en la medicina y que genera mutilaciones hasta la actualidad.

Aunque pueda parecer a primera vista que los expertos tratasen simplemente de adaptar la anatomía sexual de una persona a su género asignado, en el diagnóstico de los intersexos se infiltran ideales culturales que están basados en el modelo bio-sexual dualista e incluso supuestos con respecto en especial a los genitales “normales” del varón. En la asignación del género del recién nacido se suelen emplear dos tipos de indicadores, uno biológico y otro cultural, a saber, el análisis cromosómico, por un lado, y no cualquier pene sino el tamaño “adecuado” del mismo, por el otro. En el caso de intersexos congénitos el objetivo psico-médico consiste en “normalizar” los genitales “anormales” mediante una intervención quirúrgica temprana y la administración posterior de las hormonas correspondientes.

Aunque el bebé posea el cromosoma Y si su pene es considerado demasiado pequeño, la tendencia es a transformarlo en femenino. Es decir, el género “normal” no depende apenas de poseer o no un pene sino de si el pene es, además, de un tamaño normal” (Stolcke, 2004, p. 88)

Dentro de esta visión, la relación entre genitalia, identidad y deseo sexual tienen una forma normativa y correcta de ocurrir, de modo que hay una correspondencia entre las tres categorías que forma una única forma de entender la sexualidad “adecuada”. También podemos percibir como las divisiones sexuales tienen como punto central el pene, concepción falocéntrica que influye en las categorías sexuales, bien como en la gramática sexual más amplia. En esta concepción, las mujeres serían personas que nacieron con vulva, tienen una identidad femenina y su deseo sexual está direccionado hacia los hombres; ya los hombres son aquellas personas que nacieron con un pene de tamaño adecuado, tienen una identidad masculina y su deseo sexual está direccionado hacia las mujeres. Esta concepción parte de un modelo bio-sexual dualista, en que todos que están entre o más allá de estos dos polos son entendidos como “desviantes”.

Cuadro 1.4. – Sexología

	Sexo	Género	Deseo Sexual
Mujer	Vulva	Femenino	Hacia los hombres
Hombre	Pene	Masculino	Hacia las mujeres

Para esta readecuación del sexo “biológico” a una identidad social diferente de la normativa que el concepto de género y de homosexualidad entran en escena. Dentro de esta visión el sexo es entendido como biológico, mientras que el género pasa a ser entendido como algo construido socialmente. Esta división fue importante para que desde la medicina fuera posible pensar en adecuaciones, principalmente en el caso de las personas transexuales, pero posteriormente esta división sale de la medicina y va a ser reutilizada en las teorías feministas.

Dentro de estas desviaciones que aparecen menciones a la lesbianidad, en este momento nombradas como “invertidas”. Esta fue la categoría creada para definir a las

mujeres que mantenían relaciones homoeróticas, de modo que las lesbianas fueron comprendidas como la inversión de las mujeres heterosexuales. Además, hubo una asociación de las lesbianas con las cualidades masculinas, de modo que las “lesbiana masculina” fue considerada bastante patológica en comparación con la “lesbiana femenina” (Alfarache, 2000). Todas estas proposiciones parten de la idea de que no existen más de dos sexos y que la identidad femenina y masculina las únicas opciones “naturales” para las personas. Además, parte de una concepción cultural dualista de la genitalia, que cuando no está adecuada a los parámetros categóricos científico debe ser quirúrgicamente modificada. La genitalia de las lesbianas también estuvo en pauta por estos especialistas, en que se hace referencia a una “genitalia alargada” de las lesbianas, o aún, que tenían un clítoris alargado lo más parecido con el pene.

Esta división binaria de la sexualidad, de algún modo, permanece en el imaginario social hasta la contemporaneidad, que vislumbran esta división como “natural” y basada en lo “biológico”. A continuación, vamos viendo como las teorías feministas han propuesto críticas importantes a estas definiciones, que influyen también en la propia concepción de la identidad lesbiana. En este proceso de autonomización de la sexualidad se generó el nombramiento de la lesbiana, que hasta entonces permanecía en silencio casi absoluto, nombramiento que aparece en el horizonte para algunas personas, que pasan a identificarse de este modo. También se generó una justificación a esta conducta, una vez que pasa a ser entendida como un “defecto” congénito hay muy poco que se puede hacer para cambiarlo. Fue solamente en el siglo siguiente que surgieron movimientos de reivindicación por la no vinculación a estas identidades sexuales a la enfermedad y a la patología.

Desde las teorías feministas, esta división entre sexo “biológico” y género pasa a ser utilizada, de modo que el término *gender* fue siendo incorporado a los estudios feministas, primeramente, por las pensadoras anglosajonas como Kate Millett y Germaine Greer¹⁰⁸. Estas autoras buscaban enfatizar el carácter relacional y político de las definiciones normativas de la femineidad y la masculinidad. Dentro de estas teorías, el sexo pasó a

¹⁰⁸ Ambas autoras citan la obra del psicoanalista estadounidense Robert Stoller, *Sex and Gender* como fuente del término *gender* (Stolcke, 2004).

representar algo natural y biológico, mientras que el género era fruto de la construcción social. De suerte que hubo una separación entre sexo y género, mientras que parecen inextricablemente relacionadas, no estarían inevitablemente vinculados en una relación de uno a uno, sino que cada uno podría seguir caminos independientes. Esta oposición retoma y toma como dada la oposición entre naturaleza y cultura (Stolcke, 2004).

A partir de la década de 1970 la construcción de una historia de las mujeres lesbianas ha estado signada por los esfuerzos interdisciplinarios tendientes a romper el paradigma psicológico en que dicha historia se inscribía y construir enfoques histórico-culturales más complejos (Alfarache, 2000, p. 65).

En este sentido, los avances de las teorías feministas han posibilitado también la producción de definiciones sobre la identidad lésbica. Ahora no más fundada en una concepción de desvío, pero con la reafirmación de una identidad personal y política. Entretanto, las formas de concebir a las lesbianas son variables. Desde las teorías lésbicas latinoamericanas identifico dos corrientes de pensamiento que delimitan a la identidad lesbiana: (a) la corriente *“mujer con mujer”*, con diferentes matices en su interior con relación a la forma de entender la femineidad y la masculinidad; (b) y la segunda corriente que propone pensar desde las categorías de *“sapatonas y lenchas”*.

4.3. Mujer con mujer

En esta primera corriente, lo que está en el centro es la categoría de mujer, en que la lesbiana está definida básicamente como una mujer que desea a otra mujer. A pesar de esta definición sencilla, a lo largo de este apartado presento diferentes matices en la forma de comprensión de la identidad lesbiana. De modo a pasar por las definiciones traídas por Angela Alfarache, los análisis de Jacqueline Muniz, la perspectiva de Maria Luiza Heilborn sobre la femineidad lesbiana y la perspectiva de Andrea Lacombe sobre las masculinidades lésbicas. Por fin, presento una actualización de esta corriente desde los transfeminismos

como forma de problematizar una identidad lésbica fijada en una concepción de mujer esencialista.

Entonces, para empezar a discutir las concepciones que aparecen en las teorías sobre la definición de lesbiana parto de los postulados de Angela Alfarache, que la definió de la siguiente manera:

Parto de la definición del lesbianismo como un “erotismo entre mujeres, transgresor del orden de la sociedad y del cosmos” (Lagarde, 1993, p. 241) y considero a las mujeres lesbianas como aquellas que por propia voluntad se autodefinen como tales al mismo tiempo que son definidas por otras y otros como lesbianas. La voluntad de definirse como mujeres lesbianas implica:

- a. la asunción de la identidad de género femenino;
- b. la conciencia de su especificidad al interior del género;
- c. la definición de dicha especificidad a partir de experiencias diversas en torno al: erotismo, el amor, los afectos, los modos de vida, lenguajes, cuerpos, etcétera.
- d. La politización de la identidad que, desde mi perspectiva, implica la construcción de identidades feministas; ella a partir del planteamiento teórico ya expuesto acerca de la interrelación entre identidades y cultura (Alfarache, 2000, p. 67).

Considero una definición interesante, aunque pondría algunas consideraciones sobre la identidad de género en el femenino. De todos modos, me gustaría analizar los puntos que esta antropóloga trae para esta definición, bien como aclarar algunas otras partes que ella esta tratando. De este modo, empezamos por la definición advenida de Marcela Lagarde, considero que es acertado pensar que en el centro de la definición de lesbianidad está el erotismo, como veremos más adelante considero que lo erótico un poder de las mujeres que debe continuar en el centro de los presupuestos lésbicos. Así como, la parte transgresora del orden de la sociedad, una vez que como vimos anteriormente la lesbiana transgrede las normas sexuales vigentes, entretanto si transgrede o no el orden del cosmos tengo algunas dudas.

De otra suerte, considero importante mencionar la aportación de esta la autora con relación a la politización de esta identidad desde los feminismos. En su tesis, la autora demuestra como las lesbianas se autodefinen de esta forma justamente por el contacto con la *cultura feminista*. La autora propone que desde la *cultura feminista* la identidad lesbiana pasa de algo negativo para algo positivo, además de pasar de lo personal a lo político. En su investigación, la autora privilegió el contacto con lesbianas feministas, por lo que plantea que a lo largo de la vida la palabra lesbiana ha sido utilizada para definir las por otras y otros en un sentido negativo del nombramiento, sin embargo, cuando estas mujeres pasan a participar de organizaciones feministas su visión sobre la definición de lesbiana va cambiando, hasta proponerla como una autoidentidad que las defina de manera positiva. De este modo, esta antropóloga nos enseña como las concepciones positivas de lesbianidad están vinculada a los avances de los feminismos.

Además, considero que la autora traduce una visión dentro de los movimientos lesbianos en que la identidad lésbica está relacionado a una identidad de género femenino. De un modo general, entiendo que la identidad lesbiana ha sido delimitada a partir de la comprensión de que son mujeres que se vinculan de manera afectiva y sexual con otras mujeres. Por lo que la identidad lesbiana prescinde de la categoría mujer para sustentarse. En general, esta definición encuentra correspondencia en la sociedad y en las teorías, lo que me parece adecuada pensar en términos de mujeres cuando hablamos de lesbianas. No obstante, hay que considerar que las lesbianas van más allá de una definición sencilla, puesto que mirar apenas para ellas como identidades sexuales puede generar la exclusión de expresiones lesbianas que transgreden normas de género y de sexo. Para entender esta definición presento un cuadro sobre las correspondencias entre sexo, género y deseo sexual desde esta perspectiva.

Cuadro 2.4 – Mujer con mujer – género femenino

Lesbiana	Sexo	Género	Deseo Sexual
Mujer	Vulva	Femenino	Hacia las mujeres

Aunque parezca adecuada las correspondencias de esta definición, según mi perspectiva hay una problemática en definir a la lesbianidad desde el “género femenino”. La autora tenía como marco teórico la división entre sexo y género tradicional desde la teoría feminista, de modo que encuadra a las lesbianas en uno de los dos géneros, lo femenino. Sin embargo, yo considero problemático porque no considero que todas las lesbianas asuman el género femenino, justamente por entender la existencia de masculinidades lésbicas. Además, entender únicamente como género femenino es problemático según mi perspectiva, porque prefiero entender el género como una performatividad, que en un momento puede estar en el feminismo y en otro en el masculino, o aún, en ninguno de los dos. A pesar de esto, creo que la definición de las lesbianas desde el género femenino pasa por una necesidad de algunas lesbianas que buscaban romper con una identidad lésbica únicamente vinculada a la masculinidad, que estaba presente tanto en la teoría, cuanto en la sociedad. Esto es lo que se desprende también de la investigación que hizo Maria Luiza Heilborn.

En el universo de investigación de Heilborn (2004), las mujeres homosexuales que fueron entrevistadas enfatizan la predominancia de las características de femineidad. En Brasil, se acuñó popularmente el término “*lesbian chic*”, que estuvo presente también en algunas telenovelas de la época, que suponía una pareja de mujeres con el énfasis en la expresión de género femenina. Además, por el análisis de los testigos en su trabajo, se percibe incluso una aversión a la masculinidad en las mujeres, en que las sujetas se alejan conscientemente de una representación lesbiana como rompiendo la femineidad que se espera de una mujer. Con esto, sin duda tenemos datos que direccionan a las respuestas, una vez que no se encuentra en su universo estudiado lesbianas masculinizadas. Además, también parecen demostrar un prejuicio con otras formas de expresión de género lesbianas (Heilborn, 2004).

En este sentido, Heilborn (2004) afirma que en el universo investigado prevalece el rechazo al paradigma masculino de la “*fancha*” – que también encuentra expresión en la literatura lesbiana estadounidense como “*butch*”. Analizando esta investigación, percibo hay una valoración muy fuerte de las expresiones femeninas, que traen consecuencias también para las interpretaciones de la cultura lesbiana que la autora menciona. De cierto modo, creo

que estas expresiones de pareja lesbiana conforman también una cierta dirección a la norma, en la medida en que se afirma el rompimiento con el deseo sexual normativo hacia los hombres, mientras que permanecen lo más próximo posible a las normas de género con relación a la femineidad. Por esto, es común la normalización de la pareja homosexual entre mujeres dentro de los patrones de femineidad, lo que en si no es un problema, sino por este rechazo a la masculinidad en las mujeres.

En este trabajo, tanto en la homosexualidad masculina cuanto en la femenina la autora percibe una reafirmación de las identidades de género normativas. En los hombres gay hay la exacerbación de la masculinidad, o sea, la valoración de expresiones de género que enaltecen a lo masculino, mientras que entre las lesbianas hay una valoración de expresiones de género femeninas. En este sentido, también dentro del universo gay hay un prejuicio muy acentuado a los homosexuales más afeminados - “bichas”. Lo que corrobora con una homosexualidad “limpia”, más aceptable socialmente, de modo que se valora la no transgresión de las expresiones de género, aunque se traten de identidades sexuales marginadas. Con esto, creo que es importante considerar en las investigaciones expresiones de lesbianidades que rompen con las normas de género, un grupo que muchas veces sufre la violencia estructural no apenas por su orientación sexual, sino también por expresar la masculinidad cuando esta está prohibida.

Considero que esto cuadro puede servir también para la investigación de Jacqueline Muniz (1992). Desde su título y a lo largo de la tesis, Muniz trae la relación entre mujeres como el centro de su análisis, de modo que plantea que justamente por ser dos mujeres que la lesbianidad no encuentra correspondencia en la gramática sexual más amplia. De este modo, la autora propone reflexionar desde un dicho popular brasileño que dice “mujer con mujer da caimán”, pero ¿qué está por detrás de este dito popular? Jacqueline Muniz plantea que el dito “mujer con mujer da caimán”, así como otros dichos semejantes como “*bicha com bicha dá lagartixa*” y “*homem com homem dá lobisomem*”¹⁰⁹ hace referencia a una

¹⁰⁹ Los dichos traducidos serían algo como: mujer con mujer da caimán, marica con marica da lagarto y hombre con hombre da hombre lobo. Aunque en la traducción pierden la sonoridad que es característica de ditados populares.

incompatibilidad relacional entre términos iguales. Para ella, en estas expresiones se abstrae de una formula curiosa:

$$\text{MISMO} + \text{MISMO} = \text{NO RELACIÓN}$$

En esta orden de reducción se revela un problema, la premisa de que el sentido solo se realiza por medio de la producción de alteridad. Por medio de la advertencia que términos humanos iguales generan productos no humanos (caimán, lagarto y hombre lobo), el pensamiento informa su dificultad de promover la comunicación entre términos semejantes. Ora, si la existencia de relación solo poder ser actualizada en la diferencia, todo aquello que se muestra a primera vista indistinto aparece como algo ininteligible. El relacionamiento con lo “mismo” figura como alguna cosa problemática, solamente ganando sentido cuando este “mismo” se transforma en un “otro” en el plano de las representaciones. Para tanto, se hace necesario que uno de los términos de la relación se disloca: de hombre para “bicha” o de mujer para “sapatão”. De modo que, bajo el emblema de la homosexualidad, el pensamiento demuestra que es necesario metamorfosear, y donde se supone haber colisión entre “mismos” es donde la voluntad de diferenciación se hace más urgente (Muniz, 1992).

En este sentido, una de las partes de la relación entre mujeres se disloca para el otro plan. Esto puede ser interesante para pensar la producción de la diferencia en el interior de las parejas lesbianas, principalmente en los casos de parejas compuestas por una mujer con expresión de género femenina y una mujer con expresión de género masculina, es decir, la pareja butch/fem, *sapatona/sapatilha*, etcétera. Por esto me gustaría entrar en la problemática de las masculinidades lésbicas, que han sido rechazadas por lesbianas dentro de las relaciones sociales y de los movimientos políticos. Para tanto, traigo las contribuciones de Andrea Lacombe que en su tesis de maestría propone pensar justamente cómo se forma la masculinidad lésbica, en que las sujetas de investigación traen un punto de vista que confronta una comprensión de lesbianidad vinculada únicamente con el género femenino.

Cuadro 2.4 – Mujer con mujer – género masculino

Lesbiana	Sexo	Género		Deseo Sexual
Mujer	Vulva	Femenino Masculino	y/o	Hacia las mujeres

Andrea Lacombe habla de masculinidades de mujeres para intentar dar luz sobre “aquellas mujeres que, sin dejar de serlo, incorporan comportamiento considerados exclusivamente de los hombres”¹¹⁰ (Lacombe, 2006, p. 20). En este sentido, busca entender las “masculinidades sin hombres”, en una tentativa de librar a la masculinidad del hecho de habitar solamente el cuerpo del hombre. De este modo, la autora parte de la reconstrucción histórica del concepto de masculinidad, dejando evidente que estamos frente a una categoría teórico y no a una concepción de la naturaleza.

Pensar en mujeres masculinas no significa necesariamente aplicar una “inversión” de papeles genéricos; implica, en realidad, una vuelta más de tuerca: establecer modos alternativos de masculinidad que no estén obligatoriamente inscritos en un cuerpo social y biológico de hombre, o modos de ser mujer que no corresponder con aquellos estipulados como papeles femeninos (Lacombe, 2006, p. 53).

Desde su investigación, Andrea Lacombe (2006) propone que pensar la masculinidad de mujeres representa una reconfiguración de los límites que separan femenino de masculino, mujer de hombre, o aún, naturaleza de cultura. Para tanto, hay que repensar estas dicotomías desde puentes más que de fronteras. Para ella, pensar una mujer que puede adquirir trazos de un hombre puede ser una metáfora para hablar de una naturaleza con trazos culturales. Además, con este estudio se pone luz a los grises, más que a la blanco y negro, lo que demuestra la posibilidad de pensar la liminariedad como modo de ser, más allá de la necesidad de pasar de un estado a otros. En vez de eso, quedarse en el medio y personificar los grises.

¹¹⁰ Hay que destacar que la masculinidad de mujeres se diferencia de la transexualidad masculina. De modo que no se trata de sentirse un hombre atrapado en el cuerpo de una mujer, una vez que esto ya correspondería al ámbito de la transexualidad, en que existe la intención de mudar de género performatizando un hombre, o desde el cambio del cuerpo biológico por medio de la incorporación de hormonas masculinas y/o operaciones (Lacombe, 2006).

De este modo, Lacombe (2006) propone poner luz a una expresión de la lesbianidad que no se vincula únicamente con lo femenino, tampoco rompe con la identidad de mujer para definirse como hombre. Lo que esta propuesta nos enseña es la importancia de romper con las dicotomías, para entender identidades que habitan la frontera. Pensar las mujeres únicamente desde la femineidad es excluir expresiones lesbianas que no se vinculan a esta forma de expresarse en el mundo. Al mismo tiempo que pensar la masculinidad como determinada únicamente a un cuerpo de hombre es reificar la dicotomía que tanto combatimos. Por fin, creo que considerar la masculinidad de mujeres es poner en las palabras existencias que están entre dos espacios, además de visibilizar otras formas de experimentar el cuerpo y sus expresiones. Deconstruir una idea de masculinidad que tiene como base un cuerpo de hombre es una forma de pensar masculinidades diversas que no están conectadas a un cuerpo específico.

De este modo, considero importante pensar la identidad lesbiana sin una vinculación exclusiva al género femenino. Considero que algunas investigaciones ponen en destaque los sesgos existentes dentro de las existencias lesbianas, en que las mujeres masculinizadas son poco pensadas y teorizadas¹¹¹. Para mí, esto es una problemática que se refleja en la realidad material, una vez que son las lesbianas masculinas que son muchas veces víctimas de discriminación en los espacios públicos, justamente porque no aparentan una normalidad desde sus cuerpos. La posibilidad de esconder su disidencia sexual es menor si comparada a una lesbiana femenina, que puede pasar por heterosexual en espacios públicos cuando lo desee. Esto hace con que los cuerpos de mujeres masculinizadas sean discriminados dentro y fuera de los espacios lesbianos.

Por fin, dentro de esta corriente en que la lesbianidad es pensada desde la relación entre mujeres considero importante pensar los aportes del transfeminismo. Como afirmo en este apartado, la teoría lésbica ha pensado la identidad lésbica desde la categoría de mujer, pero esta concepción de mujer estuvo por mucho tiempo vinculada con la concepción de

¹¹¹ Considero importante mencionar que el trabajo de Andrea Lacombe es innovador justamente por proponer discutir las masculinidades de mujeres, temática que está muy poco discutida en las teorías feministas, teniendo como referentes Judith Halberstam, desde el libro *Female Masculinity*, bien como el libro *Dislocating Masculinity*, una compilación organizada por Andrea Cornwall y Nancy Lindisfarne.

que las mujeres son definidas a partir de una única forma de genitalia, es decir, las mujeres serían las que poseen vulva. Entretanto, de forma más reciente percibimos la problematización a partir de experiencias de mujeres transexuales que se autodenominan lesbianas, es decir, son personas que nacieron con un pene, pero no se identifican con la imposición normativa de que son hombres, transicionan a la identidad de género femenina, aunque su deseo esté direccionado hacia las mujeres. De este modo, postulan una forma de comprender la lesbianidad que no esté vinculada a un cuerpo único y uniforme.

Cuadro 3.4 – Transfeminismo

Lesbiana	Sexo	Género	Deseo Sexual
Mujer	Vulva o Pene	Femenino	Hacia las mujeres

Con respecto a esta primera corriente de definición de las lesbianas, percibimos como la articulación de una mujer que desea a otra mujer puede traer diferentes matices. Sea por la problematización de una femineidad, sea por la vinculación a una visión biologicista de la categoría de mujer. Sin embargo, considero que esta sea la corriente hegemónica dentro de los movimientos sociales, las teorías y la sociedad en general. De modo que considero pertinente todavía sus aportaciones para pensar las relaciones entre mujeres, desde que estemos atentos para no reafirmar normas sexuales excluyentes, en que la identidad de género o el sexo sean considerados desde un paradigma médico-psicológico proveniente del siglo XIX, es decir, podemos continuar pensando las lesbianidades desde la categoría mujeres, desde que esta categoría no esté especializada y biologizada. Por esto, considero importante pensar en las demás corrientes de las teorías lésbicas que buscan romper aún más con las divisiones propuestas y heredadas de las concepciones científicas de la sexología y la psicología que son extremadamente cuadradas y restrictivas.

4.4. *Sapatonas y Lenchitudes*

Por todo lo expuesto, propongo una corriente para pensar la identidad lesbiana que viene mucho más de la experiencia y de los movimientos sociales que da la teoría

propiamente. En esta corriente impera la inestabilidad, la transitoriedad, el contexto y la mutabilidad, por lo que no quiero definirla, sino conformar algunos de sus rasgos. Aquí está la porosidad, la cotidianidad, que nos informa formas de nombrarnos fuera de la norma. La disidencia del sistema sexo-género parece ser o mayor aglutinador de esta “pseudo-identidad”.

En los trabajos sobre lesbianidades, en Brasil y México, se han presentado formas de nombrar estas sujetas que representan una polifonía que expresa diferentes maneras de comprensión de esta identidad. Estas diferentes formas de nombrar y de entender la relación sexual entre mujeres puede aportar a comprensiones identitarias contemporáneas, que subviertan el sistema binario de clasificación de los cuerpos. Por consiguiente, categorías sociales como “lencha¹¹²” o “*sapatão*”¹¹³ pueden aportar a comprensiones de la identidad como algo que rompe diferentes barreras de sexo, género y sexualidad. Actualmente también dentro del pensamiento y del movimiento lesbiano las corrientes se contraponen en la forma de concepción de las identidades lesbianas, en algunos casos, incluso abandonando la expresión lesbiana. Las muchas formas de nombrarse también aparecen en los trabajos sobre lesbianidades, podemos percibir que algunas autoidentificaciones tienen variaciones por la generación y el territorio. Por ejemplo, en los noventa y principios de los años 2000, en Brasil la identidad más utilizada era “entendida”. Ya en las generaciones posteriores esta se va cayendo, para llegar formas como “*sapatona*” o “*sapatão*”. El acto de nombrarse como sujetas, a pesar de muchas de estas categorías haber surgido como expresiones despreciativas, ellas demarcan la existencia del innombrable. Estas formas de

¹¹² Lencha es un término que remite a México, aunque su frecuencia, sentido de uso y significado pueden variar regionalmente. Lencha es un diminutivo para quien se llama Lorenza, pero en algunas formas de hablar puede referirse a alguien que “no está en su sano juicio”. Además, para algunas que vienen de la zona norte de México existe una relación entre la expresión y la película “Lencha, la justicera”. En general, hace referencia a las relaciones erótico-afectivas entre mujeres, originalmente con finalidad de expresar desprecio y burla, pero ha sido resignificado por los movimientos lesbianos para tornarse una autodenominación positiva.

¹¹³ De manera similar, la palabra en portugués *sapatão* tenía connotaciones negativas, en que los movimientos pasan asimilarla como autodenominaciones positivas. Lo que diferencia si pasa por una ofensa o una reafirmación es el contexto de su utilización. La palabra adviene de la palabra *sapato*, en español zapato, que en su aumentativo sería “sapatão”, por lo que se hace referencias a utilizar un zapato grande.. Cuando algunas lésbicas cambian los delicados calzados femeninos para utilizar zapatos masculinos pasan a ser llamadas de *sapatões*. En Brasil se popularizó por medio de una música de carnaval *Maria Sapatão* (Maria sapatão sapatão sapatão/de día é María, de noite é João).

nombramiento reflejan en concepciones no ecuanímes en términos del juego entre sexo, sexualidad e identidad de género.

Desde las producciones teóricas lésbicas de México y Brasil parece haber un consenso con respecto a la categoría lesbiana. Lo que estas investigaciones perciben cuando van a campo y salen de las discusiones puramente teóricas, es que la autoidentificación como lesbiana es poco referenciada en el cotidiano. De este modo, perciben que la “lesbiana” está mucho más presente en el nombramiento de la disidencia desde las teorías y de los movimientos organizados. A su vez, en la cotidianidad de las existencias disidentes las sujetas de investigación privilegian otras formas de nombrarse, como *sapatona*, entendida, lencha, tortilla, entre otras. Teniendo en mente esta consideración, percibo que la utilización de *sapatão* es una denominación constante desde los primeros trabajos. Ya en los movimientos lésbicos contemporáneos de México, percibo una transición, en que la palabra “lencha” o “lenchitudes” han sido elegidas para la unificación de identidades.

Jacqueline Muniz (1992) discute a la categoría de “sapatão” que aparece tanto en su investigación, cuanto en el imaginario social. Para ella, la “sapatão” colocase como una especie de fantasma que asombra y persigue a las inscritas que visitan los cómodos sombríos del discurso homosexual. La idea de la lesbiana como una mujer degenerada, viril y desposeída de cualesquiera atributos femeninos encuentra eco tanto en las fantasías del censo común, cuanto en el propio universo homosexual. En esta traducción, la caricatura de la *sapatão* informa una inversión, que trae en su la radicalización de la recusa al otro género. La popularidad de esta imagen se hace por transformarse en una unidad de medida para reconocer la “verdadera homosexual”. Esta sería la “auténtica”, es decir, aquel lugar en el discurso homosexual femenino donde se procesa el encuentro del irreductible con el pensamiento. Como una especie de tipo ideal, la “auténtica” es perseguida ora en su recusa, ora en su aceptación. Este tipo ideal se cristaliza en la folclórica mujer-macho, que es incurable y convicta; lo que motiva reacciones de orgullo e indignación.

Para Muniz (1992) la idea del fantasma expresa el papel controvertido que la *sapatão* desempeña en el interior del universo lésbico, visto que alude para algo del cual se tiene pánico, al mismo tiempo que apunta para alguna cosa que es cultivada aún que sea por su

desgaste. La carreara homosexual femenina se hace a luz de este fantasma, en que sus protagonistas de él se alejan o se acercan. En este momento del movimiento lésbico, la *sapatão* se constituía mucho más como un insulto verbal o como un modo chistoso de autoidentificarse. Sin embargo, con el avance de los movimientos lésbicos la categoría de *sapatão* fue siendo reapropiada, retirando su carácter peyorativo para transformarse en una identidad disruptiva.

Otro punto importante de esta figura de *sapatão* es que, a partir de ella, el universo lésbico reacciona negociando una idea de femineidad, que de un lado es trabajada como perteneciente a la orden de la naturaleza, y de otro es percibida como proveniente de la orden del cultural. Todo este esfuerzo busca distinguir masculinización de lesbianidad - esfuerzo perseguido tanto por las categorías científicas cuanto por el censo común. De este modo, podemos ver como la masculinización se torna una fantasma, una forma de existir en el mundo que aterroriza muchas de las homosexuales. Considero que por esto la tentativa presente en este universo de alejar a la masculinidad del universo teórico, en la constante reafirmación de una lesbianidad que traspasa únicamente la categoría del deseo. En la búsqueda por una normalidad que nunca se realiza (Muniz, 1992).

Sin embargo, considero que la reutilización afirmativa de la categoría *sapatão* viene justamente para reafirmar la discordancia con el sistema sexual normativo. Considero que es esta característica de incurable y convicta que se reactualiza en el discurso contemporánea. La *sapatão* se caracteriza justamente por el rechazo en adentrar a una categoría higienizada, pulida y modosita que la lesbiana puede encuadrar. El rechazo a los patrones de género que se impone es lo que hace la *sapatona* una figura que siempre vas a estar lejos del deseo de los hombres. De modo que la *sapatona* no es una mujer su sentido normativo, porque figura fuera de las relaciones de deseo con los hombres. En este sentido, propongo una correlación entre la *sapatão* y la lesbiana de Monique Wittig.

Para Monique Wittig (1992) las lesbianas no son mujeres. Para ella el pensamiento heterosexual ha establecido una diferencia sexual anterior al lenguaje, como algo natural y biológico. Las mujeres y los hombres son las categorías centrales de este sistema, en que la jerarquía y la dominación son elementos indisociables, una vez que solo es posible entender

la clase de las mujeres a partir de la relación con la clase de los hombres. En este sentido, la clase de las mujeres se define a partir de la subordinación a los hombres, una vez que tienen como obligación el trabajo de reproducción de la especie, por medio del régimen heterosexual. Por lo tanto, lo que constituye a una mujer es una relación social específica con un hombre, relación que denomina servidumbre y que implica obligaciones personales, físicas y económicas. Por esto que, para ella la lesbiana sería el concepto que está más allá de las categorías de sexo (mujer y hombre), pues la lesbiana no es una mujer ni económicamente, ni políticamente, ni ideológicamente, puesto que rechaza la heterosexualidad y escapa de esta relación de dominación.

Lesbiana es el único concepto que conozco que está más allá de las categorías de sexo (mujer y hombre), pues el sujeto designado (lesbiana) no es una mujer ni económicamente, ni políticamente, ni ideológicamente. Lo que constituye a una mujer es una relación social específica con un hombre, una relación que hemos llamado servidumbre, una relación que implica obligaciones personales y físicas y también económicas («asignación de residencia», trabajos domésticos, deberes conyugales, producción ilimitada de hijos, etc.), una relación de la cual las lesbianas escapan cuando rechazan volverse o seguir siendo heterosexuales. Somos desertoras de nuestra clase, como lo eran los esclavos americanos fugitivos cuando se escapaban de la esclavitud y se volvían libres. Para nosotras, ésta es una necesidad absoluta; nuestra supervivencia exige que nos dediquemos con todas nuestras fuerzas a destruir esa clase —las mujeres— con la cual los hombres se apropian de las mujeres. Y esto sólo puede lograrse por medio de la destrucción de la heterosexualidad como un sistema social basado en la opresión de las mujeres por los hombres, un sistema que produce el cuerpo de doctrinas de la diferencia entre los sexos para justificar esta opresión (Wittig, 1992, p. 43).

Esta concepción de la lesbiana para Wittig siempre me ha intrigado, una vez que propone una tercera categoría que no se basa en el sexo. En este sentido, rompe con una idea de que las lesbianas son nada más mujeres que tienen relaciones sexuales con otras mujeres. Es decir, una vez que la lesbiana no es una mujer, se propone una tercera categoría que está afuera de la dominación impuesta por el pensamiento heterosexual. Además, al

postular la eliminación de la clase de las mujeres, radicaliza el discurso que propone mantener el orden discursivo que nace de esta dominación, al mismo tiempo que desnaturaliza la categoría de la mujer. Considero una aportación importante, justamente porque no se basa en las divisiones producidas desde la sexología. Además, se nota que desde esta perspectiva no utiliza las divisiones entre sexo y género, siendo que la categoría de sexo está desnaturalizada, vinculada directamente con la categoría de mujer. Al romper con este sistema de pensamiento heterosexual rompe con la categoría de mujer, de modo que la lesbiana sale de estas divisiones. Por esto, considero que la categoría de *sapatão* se acerca a esta concepción de lesbiana, porque en última instancia sale de las dicotomías, se proponiendo como una identidad no-binaria.

Dentro de este imaginario, la *sapatona* sale de la dicotomía entre hombre y mujer, para inaugurar una tercera vía (no sé si exactamente un tercer género). Parece impensable una relación entre *sapatona* y un hombre, justamente porque ella figura en un polo correlato y opuesto. Por esto, considero que la *sapatona* puede representar justamente la salida para el binarismo, que continua presente en el universo lésbico. La ruptura con la femineidad, la posibilidad siempre abierta a la masculinidad, proponen que la *sapatona* no se encuadra en los dictámenes normativos que presupone la categoría de mujer. Quizás sea una posibilidad novedosa de proponer la diferenciación, ahora nomás solamente por la ruptura con el deseo normativo hacia los hombres, pero con una parte integral de la existencia como disidencia de la norma.

Considero que la categoría *sapatão* se relaciona de manera cercana con la categoría “lencha”, popular en los movimientos lésbicos mexicanos. Porque ambas rompen imaginarios negativos desde una expresión que se proponía a denegrir una práctica sexual, para ser reactualizada y reapropiada por las disidencias sexuales. Además, ambas son categorías que escapan de cierta manera a las divisiones binarias imperantes en el pensamiento moderno-colonial. A seguir expongo las proposiciones de las lenchitudes, para al final perfilar algunos ejes que en mi percepción ayudan a comprender estas categorías nativas.

En la Ciudad de México, en el mes de junio, se conforman numerosas manifestaciones de orgullo de la diversidad, entre ellas se ha conformado la “Marcha Lencha” que va para su cuarta edición. Esta marcha ha elegido proponer la identificación a partir de la categoría “lencha”, en detrimento de “lesbiana” – aunque ambos términos continúen siendo utilizados en los discursos de los movimientos. Esta expresión tiene como objetivo abarcar un mayor número de personas de la disidencia sexual, bien como se desvincular de las corrientes transfóbicas presentes en estos movimientos. La expresión “lenchitudes” se refieren a todas las personas que sufren el estigma direccionado hacia las lenchas, es decir, todas las personas que por su condición vivencian en su experiencia los efectos simultáneos del sexismo y de la lesbofobia. Para elucidar mejor esta categoría, retomo una plática informal que he tenido al final de la marcha, cuando estábamos festejando y socializando en la Comuna Lancha-trans¹¹⁴, espacio que reúne disidentes sexuales en la ciudad:

Ya estaba al final de confraternización después de la marcha, donde la cumbia se escuchaba al fondo con diversas lenchas danzando libremente en este espacio terreo de la Comuna Lencha-Trans. Estaba sentada tomando pulque que me había generosamente compartido una compañera, de modo que competíamos también conversas sobre nuestras percepciones sobre la marcha y el movimiento lésbico. Le compartí algunas informaciones sobre mi investigación, diciendo que estaba pensando en una comparación sobre las lesbianidades en Brasil y México. Fue cuando esta compañera me dijo que no parecía adecuado utilizar el término lesbiana, puesto que ahora el movimiento pasaba a utilizar la palabra lencha. Como forma de explicar los significados de la categoría lechitudes, esta compañera apuntó hacia dos banderas que estaban colgadas en la ventana a nuestra frente. A la izquierda, la bandera lésbica, con los colores rojo, naranja, blanco, rosa y morado; a la derecha, la bandera transexual, que tenía los colores azules, rosa y blanco. Ella dijo la lesbiana es

¹¹⁴ La Comuna Lencha-Trans es una casa comunitaria ubicada en el barrio Santa María la Ribera, en donde viven diferentes personas disidentes sexuales, desde ahí se organizan para la realización de eventos, pláticas, noches de socialización, bien como, la organización para diversos actos políticos en las calles de la ciudad. Considero un espacio de referencia para las disidencias sexuales, la comuna está abierta para casi todos, los únicos que no pueden adentrar a este espacio son los “vatos” – hombres cisgénero y heterosexuales.

la bandera a la izquierda, la trans es la bandera a la derecha, las lenchas sería la unión de las dos banderas (diario de campo, día 18 de junio de 2023).

A partir de este diálogo, pasé a entender mejor los significados propuestos desde la organización de la marcha. De modo que la categoría lencha engloba las disidencias sexuales en su amplitud, de modo a conyugar experiencias que rompen tanto la heterosexualidad, cuanto la cisgeneridad. La propuesta es alejarse de una corriente del movimiento lésbico que está proponiendo una identidad lesbiana desde la concepción cisgénero, con la exclusión de mujeres transexuales y personas no-binarias. Por esto, considero que la categoría de lencha puede contribuir para la construcción de movimientos desde las disidencias que propongan una abertura a las reivindicaciones trans, que sea una identidad que conyugue diferentes corporalidades para luchar contra un sistema sexual dicotómico y binario. Considero que la categoría lencha, nativa del movimiento mexicano, se acerca a lo que en Brasil se propone desde la categoría *sapatona*.

Además, conyuga diversas formas de comprensión de sujetas, por lo que se considera *lencha* a las mujeres (transgéneros o cisgéneros) que tienen deseo por mujeres, pero también, personas no binarias que siente atracción por mujeres o hombres transexuales que siente atracción por mujeres. De modo que las fronteras de esta identidad se borran como forma de incluir otras identidades contemporáneas. No estoy convencida que esto se resuelva por el cambio de lesbiana para lencha, pero considero que es una expresión de cómo las identidades son cambiantes y maleables frente a los contextos sociales en que son utilizadas.

Para intentar pensar los rasgos de estas nuevas proposiciones identitarias, reactualizo el cuadro que estoy trabajando en este capítulo. En la categoría principal estaría *sapatona* o lencha, en que la persona puede o no identificarse como mujer (sea cisgénero o transgénero). En la categoría de sexo, podemos encontrar personas con vulva, con pene, intersex o no-binarias. Ya en la categoría de género identifico la femineidad y/o la masculinidad, en el sentido que la persona puede identificarse con una de las dos expresiones de género, bien como transitar entre las dos dependiendo del contexto; además, también se admite personas que salen de la norma binaria, pudiendo identificarse

tanto en una expresión no-binario cuanto con una expresión andrógina. Por fin, en términos de deseo sexual continua un deseo hacia las mujeres, pero este se conyuga con el deseo hacia personas no-binarias o personas que no se identifican desde la categoría mujer. En este quesito, creo que la única exclusión sería el deseo hacia hombres cisgénero heterosexuales (no vatos), es decir, quizás el deseo puede ser entendido como direccionado a las personas disidentes del sistema sexo-género, en especial el deseo hacia mujeres.

Cuadro 5.4 – Sapatão y Lencha

Sapatão o lencha	Sexo	Género	Deseo Sexual
Puede o no ser una Mujer; No-mujer	No-binario;	No-binario;	Hacia las mujeres;
	Intersex;	Femenino y/o	Personas no binarias;
	Vulva;	masculino;	No hombres cishetero
	Pene	andrógeno	(¡no vatos!)

En este sentido, considero que los movimientos sociales contemporáneos han propuesto nuevas categorías, o mejor, nuevas formas de entender categorías históricas y locales que producen rupturas con el sistema heteronormativo binario. Se tratan de identidades que se producen a luz de las reivindicaciones transexuales, para construir categorías identitarias abiertas, porosas y transincluyentes. Considero que son pasos importantes en dirección a formas de identificación que no se proponen fijas o excluyentes, sino que están en consonancia con las aguzadas percepciones de que es necesario unir fuerzas contra un sistema normativo con pone en el margen diferentes identidades disidentes.

A pesar de estas proposiciones que considero de extrema importancia para pensar los movimientos lésbicos contemporáneos, opté por continuar utilizando el término lésbico en esta tesis. En primer lugar, porque entiendo que es una denominación que cruza fronteras transnacionales, estando presentes en las teorías de Brasil y México. En segundo lugar, porque acredito en una definición de lesbiana que sea abierta, de modo que me posiciono desde las trincheras de lucha teórica contra una corriente de definición de las lesbianidades

en términos excluyentes. Por fin, considero que es importante actualizar los sentidos atribuidos a las lesbianas, de modo que se trata de una forma de nombramiento que está presente en diferentes ámbitos sociales y teóricos.

4.5. Procesos identitarios

De otra suerte, me gustaría exponer algunos aportes para pensar los procesos identitarios desde las lesbianidades. En el apartado anterior propuse discutir diferentes formas de definición de las identidades lésbicas, a su vez en este busco percibir como las teorías han abordado las formas de constitución identitaria. De modo que la identidad lesbiana conforma una forma de identificación que no es automática, en que las sujetas pasan por diferentes procesos a lo largo de su vida que culminan con una autoidentificación positiva desde su sexualidad disidente.

Una de las cuestiones que aparecieron en los trabajos brasileños hace referencia a la permeabilidad de la identidad lesbiana, en la medida en que sale de una esencia para pensarla como algo fluido y contextual. Esta discusión se enfoca en la diferenciación entre *ser* y *estar* homosexual¹¹⁵, lo que considero ser importante para pensar la identidad lesbiana como algo que no está intrínsecamente conectado a la esencia de la persona, sino como algo que transita y fluye a lo largo de la biografía de la sujeta. En este sentido, pretendo explorar brevemente las teorizaciones traídas por las teóricas brasileña con relación a esta temática, demostrando la confluencia del pensamiento.

Para tanto, empiezo con los postulados de Maria Luiza Heilborn (2004), que parte de concepción de identidad social como un conjunto de marcas sociales que posicionan en sujeto en determinado mundo social – que no se basa en una sustancia reificada de marcas sociales estáticas. La identidad social es entendida como la moldura posible donde los sujetos pueden existir y expresarse, que se constituye en las relaciones sociales, en la

¹¹⁵ La discusión que estuvo presente en las dos tesis, pero que tuvo una amplia difusión académica desde el artículo de Heilborn (1996) “Ser ou Estar Homossexual: dilemas de construção da identidade social”.

actualización de principios de clasificación social ordenados por valores que fabrican y sitúan sujetos. Por esto, la autora reafirma la importancia que la identidad sexual tiene en la cultura occidental, como una dimensión central de la identidad social de las personas. Además, sigue la perspectiva constructivista sobre los estudios de la sexualidad, en que se consolida el carácter histórico y culturalmente específico de la conducta, enfocando sobre todo en las reglas sociales que organizan el comportamiento sexual. Por fin, sigue la teoría propuesta por Foucault sobre la sexualidad moderna, en que la elección por determinadas prácticas sexuales revelaría la naturaleza de los individuos, donde se emana un discurso de verdad sobre sí, que se localiza inapelablemente en el sexo.

En su investigación, la autora estableció diálogos con interlocutoras que tuvieron relaciones sexoafectiva con mujeres a lo largo de su vida, pero que también estaban o estuvieron en relaciones con hombres. Por consiguiente, sus interlocutoras planteaban que la identidad sexual era entendida como algo fluido, es decir, la persona no se identifica con una identidad sexual totalizante, en la medida en que las posibilidades del deseo son contextuales y cambiantes. Por lo que expresaban su identidad por medio del verbo *estar* en lugar del verbo *ser*, desesencializando precisamente la identidad social. En este sentido, se expresan como “yo estoy homosexual”, en este momento y en esta ocasión, en contrapartida a la expresión “yo soy homosexual”, que perpetua una idea identitaria estática.

Esta misma discusión también aparece por medio de la investigación de Jacqueline Muniz (1992), además de permanecer hasta la actualidad en los espacios de militancia lésbico-feministas. Para esta antropóloga, existe una sutileza cuanto a la manipulación de la temporalidad en la clave *soy/estoy* que se debe considerar. En el *estar* la imagen es que la triada temporal aparece cristalizada en el presente, postulando el provisorio y, por consiguiente, el discontinuo; al paso que en el *ser* la temporalidad es suprimida inaugurando el inmutable, o sea, la plena continuidad. En el primero, la condición de sujeto es dislocada para un tiempo que, siempre en el presente, exige que la sexualidad sea vivida y probada. En el segundo, ausente la referencia temporal, la condición de sujeto se afirma como algo que trasciende la experimentación. La condición de sujeto aparece como una trampa entre

“yo soy” y “yo estoy” porque “tornarse homosexual” es justamente actualizar la pregunta que parpase este universo discursivo.

Este matiz que diferencia formas de hablar sobre la sexualidad explicita concepciones distintas en la comprensión de la identidad sexual, la temporalidad verbal acciona modos de estar en el mundo que no son estáticos. Considero que este aporte de la antropología lesbiana brasileña puede contribuir a las discusiones de las ciencias sociales sobre la identidad del sujeto en las sociedades complejas. Además, la tendencia por no esencializar las identidades traspasa diferentes movimientos sociales, que juegan con la política de la identidad, proponiendo una comprensión que desestabiliza, aunque utilice la identidad como un factor de organización del yo. En ambos trabajos se nota una tendencia a la no esencialización de la identidad lesbiana, que viene desde las propuestas de las interlocutoras de investigación, que proponen una identidad fluida y cambiante a lo largo de la vida. Esta discusión que aparece en el campo académico ha estado presente también en los movimientos sociales del período, lo que demuestra la permeabilidad de la teoría frente a las discusiones traídas en la sociedad civil.

En las últimas décadas, el sexo, el género e la sexualidad estuvieron en el centro de embates políticos y teóricos en las sociedades contemporáneas, un espacio de disputa y confronto en torno de sus diversas formas de comprenderla y de manejarla políticamente. Elementos que se han convertido en un punto que traspasa las esferas meramente personales para convertirse en una identidad social y política que conforma formas de existencia en el mundo moderno-colonial. En este sentido, la homosexualidad femenina ha sido una cuestión de inflexión en las teorías feministas, que han cuestionado la *heterosexualidad obligatoria* y han posibilitado la visibilidad de experiencias disruptivas en el ejercicio de la sexualidad. De un modo general, dentro de las *antropologías femeninas* la homosexualidad femenina ha tenido un espacio de discusión reducido y marginado, que poco a poco ha ampliado su subcampo, con la producción de conocimiento sobre las

lesbianidades en diversas temáticas que se cruzan con la antropología. Por consiguiente, en este capítulo he buscado presentar algunos aportes de las teorías lésbicas a los estudios feministas. Primeramente, desde la denuncia de la invisibilidad lésbica, que tiene como causas apuntadas desde las teorías el androcentrismo y la *heterosexualidad obligatoria*.

Después, presenté diferentes concepciones en relación con la identidad lésbica, en sus orígenes desde la sexología como la invertida, pasando por las proposiciones de que se trata de una relación entre mujeres, problematizando los sentidos más estrictos en la comprensión de la identidad de género, para visibilizar la existencia de la masculinidad en mujeres, bien como por medio de los aportes del transfeminismo. En este sentido, planteo los aportes sobre las categorías de *sapatão* y lencha que preponen formas contemporáneas de autonombrarse, que buscan romper con el binarismo de género y las concepciones restrictivas de las relaciones sexuales. Por fin, abordé los procesos de autoidentificación, pensando en la dicotomía entre *ser* y *estar* homosexual, de modo a pensar la orientación sexual desde el contexto y la fluidez.

De este modo, las lesbianas han roto el silencio para conformar discusiones importantes en sus respectivos contextos que discuten los aspectos identitarios y las especificidades de esta población marginalizada e invisibilizada. En el ámbito de las antropologías nacionales fueron apareciendo los trabajos desde las lesbianidades, posibilitando discusiones que extrapolan las fronteras para transformarse en discusiones contemporáneas transnacionales. En este sentido, propuse algunas temáticas de discusión desde las lesbianas a partir de las obras importantes de las teorías lesbianas, como forma de analizar las proposiciones y postular críticas a estas producciones intelectuales, conyugando nuevas discusiones a antiguos problemas.

Capítulo V. Un amor que se atrevió a decir su nombre

Un amor que se atrevió a decir su nombre¹¹⁶. Es de este modo que el amor entre lesbianas ha roto el silencio para abrir camino en el campo cultural sobre su existencia y potencialidades disruptivas. Es alrededor del amor que mucho de las pautas lésbicas giran, proponiendo la posibilidad de un amor entre mujeres que se requiere transcendental y irreverente. Por esto, en este capítulo pongo el amor y el sexo en el centro de las discusiones, para pensar las formas que el amor entre mujeres aparece en las *etnografías lésbicas*, desde sus características y las leyendas que se forman. De este modo, propongo reflexionar sobre el amor y el sexo como componentes imprescindibles para pensar las relaciones lésbicas, puesto que ha sido una temática transversal en las producciones de antropólogas feministas que escribieron sobre la experiencia lésbica. Además, considero que son temáticas relevantes de discusión que informan nuevas gramáticas para las *antropologías feministas*.

De este modo, en este capítulo las relaciones afectivo-sexuales entre mujeres están en el centro, para pensar los dislocamientos que esta forma de relación produce en los discursos y conceptos hegemónicos. Por lo tanto, divido este capítulo en dos ejes principales: el primero sobre el amor y el segundo sobre el sexo. En primero lugar, propongo pensar los discursos alrededor del amor entre mujeres, en que muchas veces los discursos sobre el amor se confunden con la lesbianidad, por lo que propongo pensar algunas características del amor entre mujeres. Problemático la idea de un modelo igualitario para pensar las relaciones entre mujeres, a partir proposiciones que enfatizan la diferenciación entre lesbianas. Por fin, pongo en discusión el parentesco y la formación de familias lesbianas, desde la doble maternidad y las proposiciones en contra la monogamia. En segundo lugar, propongo reflexionar sobre las relaciones sexuales, en que planteo los aportes de teóricas

¹¹⁶ Este título hace referencia a un poema publicado en 1894, por Lord Alfred Douglas, en que hace referencia al verdadero amor (de una niña y un niño) y al otro “amor que no se atreve a decir su nombre”, en que la publicación significó darle un nombre al amor a otro hombre. Este poema fue dedicado a Oscar Wilde, quién respondió a tres juicios, incluso por la acusación de sodomía, siendo condenado a dos años de trabajos forzados. Por todo esto, esta expresión se ha convertido en una referencia a la irrupción de lesbianas y homosexuales en el ámbito público, validando su derecho al amor (Mogrovejo, 2000, p. 7).

lésbicas para pensar la gramática sexual, de modo que las relaciones sexuales entre mujeres son interpeladas por la sociedad por su ininteligibilidad, justamente por no encontrar correspondencia en modelos que tienen como fundamento las prácticas sexuales heterosexuales, basadas en la centralidad del coito y de la penetración.

Por lo tanto, en este capítulo busco demostrar los aportes de las teorías sobre lesbianas para pensar el amor, las relaciones, la familia y el sexo. Considero que estos aportes sirven no apenas para pensar las relaciones entre mujeres, sino para desestabilizar y complejizar las formas en que las relaciones actuales son entendidas y conceptualizadas. De modo que las experiencias lésbicas informan formas disruptivas de pensar las relaciones amorosas en nuestras sociedades.

5.1. Las relaciones lesbianas desde el amor

Para iniciar las discusiones de este capítulo, inicio con los planteamientos de las antropólogas feministas que han problematizado y complejizado la comprensión sobre el amor entre lesbianas. Parece que el amor ha sido una bandera legítima para los movimientos lésbicos, desde este amor que se construyen pautas y narrativas alrededor de las relaciones lesbianas. Incluso en las teorías se quedó conocido como el “amor que se atrevió a decir su nombre”, por lo que utilizo esta mención para nombrar este apartado en que problematizo sobre todo las relaciones amorosas, en sus desdoblamientos para otras discusiones en pauta contemporáneamente.

Primeramente, me gustaría abordar las leyendas¹¹⁷ del amor entre mujeres, en esto exploro cómo las producciones lesbianas han utilizado el amor como una bandera de lucha, bien como los peligros de una romanización exacerbada para pensar las relaciones amorosas entre mujeres que las separa de una realidad vivible. Por lo tanto, parto de los trabajos

¹¹⁷ En las teorías lésbicas aparece como los “mitos” del amor lésbico, sin embargo, por entender para la antropología “mito” es una palabra que tiene significados específicos, considero más apropiado hablar de leyendas, en el sentido de que son discursos ampliamente difundidos pero que no encuentra respaldo en las experiencias reales del amor lésbico.

producidos en las antropologías con las discusiones que vienen trayendo para este campo, demostrando como las teorías lésbicas pueden ser útiles para pensar conceptos fundamentales para las antropologías y a la sociedad. En este sentido, pongo en análisis las relaciones sexoafectivas, bien como sus desdoblamientos y las múltiples discusiones generadas. De suerte que entiendo las relaciones lesbianas como algo relevante que moviliza las esferas personales y políticas en muchos niveles al proponer cambios sociales importantes.

La formación de parejas entre mujeres ha sido una temática de discusión de las *etnografías lésbicas* que fueron elegidas por esta tesis, en que se reflexiona sobre las primeras experiencias homosexuales, la primera pareja con una mujer, los retos para su aceptación social y los desafíos en la conformación de conyugalidades. Además de esto, las autoras trajeron importantes contribuciones para pensar el amor entre mujeres, primero reflexionando sobre los efectos de la centralidad del amor para las experiencias lesbianas y, en segundo, las leyendas discursivas que giran alrededor de este amor. Leyendas que muchas veces idealizan este amor, dejando las formas reales y posibles de pareja entre dos mujeres, que pueden también encubrir las violencias que se perpetran en el interior de una unión que se quiere paritaria. El amor puede ser entendido como un recurso discursivo muy importante para la composición de la identidad lesbiana, por medio del “amor” que se estructuran algunos elementos de la identidad lesbiana.

Según bell hooks (2021) no existen muchos debates públicos sobre el amor en la cultura occidental, en general los discursos sobre el amor ocurren por medio de la cultura popular - en las películas, músicas, revistas y libros de ficción que se transmiten discursos sobre el amor. En general, esta “cultura popular” expresa discursos desde el amor romántico. Con esto, la autora propone pensar formas de definir el amor, una vez que vivimos en una sociedad que habla del amor sin precisar una definición. Por lo tanto, la autora plantea pensar el amor como una acción, en vez de un sentimiento, que es una forma de hacer que cada una que utilice esta palabra asuma responsabilidad y comprometimiento. Por estas razones, en su definición el amor tiene como características el cuidado, el cariño, la

responsabilidad, el respeto, el compromiso y la confianza¹¹⁸. Para la autora, una definición del amor nos ayuda a visualizar formas de relaciones que se dicen basadas en el amor, pero las acciones no demuestran esto, haciendo con que se permanezcan en relaciones abusivas en nombre de un sentimiento. En las relaciones lesbianas, los discursos sobre el amor entre mujeres ganan fuerza principalmente desde un ideal romántico, que sería potencializado por tratarse de dos mujeres.

Para Jacqueline Muniz (1992) toda vez que la homosexualidad femenina entre en escena, el lugar del lenguaje accionado para modular su discurso es la excepcionalidad de un profundo amor que de ella emerge. El amor lésbico aparece como un sentimiento que se pone más allá de la plenitud, prestando al homoerotismo femenino una marca distintiva, es decir, un tipo de divisor de aguas que promete distinguirlo en el conjunto de las vivencias eróticas-afectivas. Excesivo, más que profundo, irresistible y delirante. El amor entre mujeres se presenta como una especie de pasión que no reconoce límites y ultrapasa a sí mismo. El amor entre mujeres aparece como algo extraordinario, que no quiere y no puede verse reducido a imagen de un amor cualquier. La exageración de un amor tan especial, vivido como lo más verdadero, transcendente, exuberante y excesivo reinscribe el no-dicho del discurso homosexual femenino, puesto que el amor lésbico aparece como indescriptible. Todo se pasa como se faltasen adjetivo para expresarlo, como si las categorías ofertadas por el lenguaje no alcanzasen el metraje de este amor que se promete sin medidas (Muniz, 1992).

Este amor es percibido como un poderoso signo de la lesbianidad porque se presenta como su más productiva imagen. Este amor que promete el silencio y la intraducibilidad, opera como un chamariz, en la medida que es un pasaporte irresistible para el ingreso en el universo homosexual femenino. La imagen del amor sería, entonces, una especie de catalizador, capaz de poner a servicio de la lesbianidad toda su disposición en aprisiones sujetas. El argumento del amor aparece como aquella vía de acceso a la homosexualidad que

¹¹⁸ En el libro "Todo sobre el amor", bell hooks, discute con profundidad el amor, sacando del centro el amor en las relaciones sexoafectivas, para pensar en amor en diferentes ámbitos, la familia, los amigos, la comunidad, la espiritualidad, el amor propio. De este modo, provoca una discusión sobre el amor desde diferentes ángulos, provocando una desestabilización del amor romántico como el centro de la vida amorosa.

consagraría toda estrategia de captura (Muniz, 1992),. Frente a estos discursos de la lesbianidad sobre el amor, cuestiono ¿qué consecuencias esta visión del amor produce en la vida de las lesbianas?

Considero que, en primer lugar, este amor transcendental figura como una excusa: ¿quién podría escaparse de un amor así? El amor lésbico justamente por las virtudes que le son atribuidas opera como un centro irradiador de donde se emiten las causas, efectos y justificaciones para la entrada al universo homosexual femenino y/o para la administración cotidiana de este tipo de relación afectiva-sexual. Sería un tipo de amor que captura, convence, vicia y del cual no se puede huir, al contrario, se debe asumirlo contra todo y contra todos (Muniz, 1992). Este amor visceral que haría con que las que de ello prueben romper todas las reglas sociales, por lo tanto, estarían perdonadas porque todo fue hecho en nombre del amor. De este amor nadie puede salir ileso, de modo que al encontrar un amor que se acerca a un paraíso en la tierra, nadie podría condenar una mujer que decide vivirlo en su plenitud.

Sin embargo, en esta búsqueda constante por este sublime amor puede hacer con que las personas, en la búsqueda por un paraíso en la tierra, vivan un verdadero infierno. Quiero decir que este amor aparece como una ilusión que raras veces se concreta, de modo que siempre hay una noción idealizada del amor que puede llevar a las personas a someterse a situaciones que de otro modo no aceptarían. El problema de esta visión sobre el amor es que siquiera se concibe las violencias existentes entre lesbianas. Cuando las violencias aparecen se presentan como algo excepcional, puesto que no estaba en el universo de representaciones de la relación entre mujeres. Las violencias entre parejas lesbianas aún es un tema tabú dentro de los movimientos, porque pareciera que si lo abordamos estamos sacando un velo que lo propone como un amor ideal¹¹⁹. Lo que tiene consecuencias serias para aquellas mujeres que experimentan relaciones abusivas y violentas, primero porque no esperaban que existiera violencia en una relación con una mujer, en segundo, porque hay un silencio imperativo para que se rompa la violencia.

¹¹⁹ Algunas investigaciones más recientes han abordado las violencias entre parejas lesbianas, es el caso de la tesis de maestría de Rebeca Aguilar Matamoros, “Una aproximación feminista a las violencias en las relaciones sexo-afectivas entre mujeres”, titulada en 2020 en la Maestría de Estudios de la Mujer.

En nuestras sociedades se entiende que el campo afectivo ha sido propuesto como un dominio de la femineidad. De modo que cabría a las mujeres una especialización del mundo de los afectos y las sensaciones. Ciertamente es esta postura que nos hace imponer a la lesbianidad la obviedad de conceder al amor un énfasis en su discurso. Desde esta idealización del amor entre mujeres se crea una imagen de la relación lesbiana que no llega a ser alcanzada en la realidad, justamente por sacarla de la orden social a que está inevitablemente conectada. Esto está presente tanto en los discursos sobre el amor lésbico, cuanto en la propia noción de lesbiana. Porque muchas veces se presenta una visión de transcendencia fuerte de la lesbianidad, que en última instancia propone una identidad y una relación ideal. Esto hace con que las experiencias conflictivas y contradictorias permanezcan silenciadas. Por esto, considero importante la realización de investigaciones sobre las lesbianidades, porque muchas veces las teorías clásicas proponen la lesbianidad como un paraíso femenino, que está inmune a las opresiones machistas y sexistas. Entender que las relaciones lésbicas son relaciones reales implica entenderlas como humanas, y, por lo tanto, imperfectas, incompletas y contradictorias.

En que pese las críticas que se hacen sobre el amor entre mujeres, podemos percibir que la constitución de parejas estables y duraderas está en el horizonte de muchas mujeres lesbianas. Por lo que considero relevante pensar sobre diferentes elementos en la constitución de parejas entre mujeres. Se nota que tanto en la tesis de Jacqueline Muniz, cuanto en la de Angela Alfarache, la búsqueda por una narrativa biográfica con las sujetas de la investigación respecto a la conformación de relaciones, casos y parejas entre mujeres. De modo que me gustaría analizar lo que estas teorías lésbicas están proponiendo para pensar sobre las parejas entre mujeres.

Además de estos problemas que una idealización del amor entre mujeres trae, considero que esta proposición del amor también conforma algunas características para las relaciones lesbianas. Porque en nombre de este amor todo es posible, entonces, la lesbiana se reviste de una armadura heroica contra todo y todos. En nombre del amor que se autoriza romper con las normas sociales y con la heteronormatividad, pero es también en nombre de este amor que las temporalidades son reformuladas. Las investigaciones demuestran la

existencia de una urgencia en la vivencia de este amor, de modo que relaciones casuales prontamente se transforman en relaciones estables.

Esto es lo que propone Jacqueline Muniz (1992) cuando plantea la emergencia de una “pareja sentimental”. El aprendizaje del amor entre mujeres se da en la construcción de sucesivos casos de amor que, en la mayor parte de las veces, adquiere un papel conyugal. Ella observa que la búsqueda por un amor inaccesible e incomprensible genera un proyecto que acciona la urgencia de la relación, en que la relación es vivida con mayor intensidad en un menor espacio de tiempo. En este sentido, las investigaciones apuntan para un privilegio de las relaciones conyugales entre las parejas lesbianas, en que es común que la cohabitación surja como posibilidad ya en el inicio de la relación. De este modo, en las investigaciones se vislumbra que las relaciones lesbianas son propensas a la durabilidad y la estabilidad, en que existe un homenaje a la conyugalidad, en que la regla parece ser la cohabitaren y la conformando matrimonios (clandestinos, informales u oficiales)¹²⁰.

Analizando las parejas entre mujeres, Maria Luiza Heilborn (2004) afirma que presentan un patrón recurrente a la conyugalidad, en que un noviazgo rápidamente gana el estatuto de relación estable, con fundamento en que la relación entre mujeres es descrita como algo extraordinariamente profundo. En este sentido, la pareja femenina está enmarcada por un intenso compañerismo, donde el amor sería mucho más valorado que el sexo. De este modo, muchas veces la relación afectiva sexual se transforma en relación nada más afectiva, el amor se transmuta para que la relación continúe existiendo. Esta tendencia se torna explícita cuando constantemente ocurre la incorporación de exparejas al círculo de amistad más amplio, es decir, cuando las rupturas no suscitan quiebras radicales del “contrato” conyugal, las exparejas mantienen expresivos vínculos de amistad y redes de soporte después de la separación. Además, las relaciones lésbicas también se caracterizan como relaciones más duraderas, bien como un mayor retraimiento doméstico si comparadas a las parejas gays.

¹²⁰ En Brasil existe un chisme sobre las parejas lesbianas sobre la cohabitación, como las lesbianas pueden ser nombradas como “camioneras”, se dice que son camioneras porque a la segunda semana de la relación ya están llegando con un camión de mudanza. Este chisme apunta para algo que es muy conocido en las parejas de mujeres, que es la rápida decisión por la cohabitación en sus relaciones personales.

De este modo, se menciona que muchas veces el amor romántico desliza para la amistad. En este sentido, el sexo ocupa un lugar menos privilegiado, si comparada al amor, es decir, sexo está subordinado al amor en la relación. Como el amor aparece como el núcleo central las parejas que no quieren más estar en una relación sexual, mantienen el amor vivo por medio de la continuación de la relación por medio de la amistad. Esto quiere decir que antiguas parejas permanecen en los ciclos sociales de estas mujeres, de modo que es común la convivencia continuada después del término de la relación. Sin embargo, considero importante considerar que el sexo continúa siendo una parte importante de las relaciones lésbicas. Desde la cultura hegemónica se sustenta que las mujeres tienen menos interés en el sexo si comparados a los hombres, entretanto esto no pasa de un sesgo machista sobre la sexualidad femenina. Las mujeres tienen tanto interés en el sexo placentero cuanto otras personas, lo que se puede diferenciar quizás es la forma en que se privilegia los encuentros sexuales. Si en entre los hombres gay el sexo casual es bastante común, entre las lesbianas los encuentros sexuales prescinden de una conexión, una interrelación y un diálogo mínimo.

Por fin, me gustaría traer los aportes de Angela Alfarache para pensar la aceptación y visibilidad de estas parejas. En este sentido, la autora establece algunos elementos en relación con estas parejas, que pueden ser abiertas o cerradas, vivir juntas o no. Lo que es interesante notar es el trabajo que ha explorado sobre los círculos de convivencia de estas parejas y los niveles de aceptación de esta unión. La aceptación mayor ocurre en los círculos de amistad, sean ellas lesbianas, homosexuales o heterosexuales. De modo que la existencia de círculos de amistad es imprescindible para el cotidiano de las parejas lésbicas, visto que son en estos espacios que pueden vivir y expresar su amor sin mayores restricciones. En la medida que la pareja está en espacios de sociabilidad más amplios, su libertad en expresar sentimientos y gestos cariñosos disminuye. Por esto que se propone la importancia de las redes de amistad como un local de confort y abertura para aquellos que salen de las normas heterosexuales. Incluso pensando en la importancia de estos círculos en sustitución a las familias de origen, que en la mayoría de las veces no aceptan plenamente la relación.

De una manera general, podríamos afirmar que las relaciones más cercanas y de mayor aceptación ocurren entre las amigas, de modo que “el ámbito de las amistades se vuelve fundamentales para la misma como el espacio de posibilidad en que dos mujeres

lesbianas pueden ser una pareja” (Alfarache, 2003, p. 224). Con relación a las identidades sexuales de las amistades, la autora postula que se percibe una mayor amistad con otras mujeres lesbianas, con hombres *gay*, y, en menor frecuencia, con otras mujeres heterosexuales. Esto apunta la importancia de la creación de una comunidad de la disidencia sexual para la formación de vínculos afectivos, una vez que en muchos casos la familia de origen no conforma un espacio de aceptación y acogida, por lo que se hace necesario la creación de otros vínculos que sustituyan el amparo familia – inclusive en algunos casos de soporte económico. En este sentido, la aceptabilidad de la relación con las familias de origen puede variar desde la negación total a la aceptación total – situación poco frecuente.

En la mayoría de los casos observamos que los núcleos familiares mantienen con la pareja una relación ambivalente que deviene, desde mi perspectiva, de varios hechos: en primer lugar, de la propia consideración cultural del lesbianismo; en segundo, de la falta de rituales sancionados positivamente en la cultura para el establecimiento de la pareja lésbica; por último, de la ausencia de un marco jurídico y legal en el cual dicha pareja sea sujeta de derechos (Alfarache, 2003, p. 224)

Desde la investigación de Angela Alfarache, podemos entender que las familias de origen son los espacios de mayor presión social hacia la heteronorma. Lo que ella demuestra es que en la mayoría de los casos los familiares *saben* de la identidad sexual de estas mujeres, de modo que no ha encontrado casos en que los familiares no sepan o desconfíen de su disidencia. Lo que diferencia las situaciones son los niveles de aceptación, pero no de conocimiento. Además, se muestra como las lesbianas buscan estrategias para “salir del armario”, encontrando en las hermanas aliadas que aceptan mejor la disidencia sexual y ayudan en la elaboración dentro de las familias para visibilizar la disidencia.

Sobre la última consideración de la ausencia de marco jurídico y legal, hay que mencionar que las parejas homosexuales han logrado garantizar derechos civiles mínimos de reconocimiento de sus relaciones en los últimos años. Para contextualizar el gano de derechos, ubico la lucha por el reconocimiento de los matrimonios homoafectivos en los dos países. En Brasil, en 2013 el Consejo Nacional de Justicia aprobó el casamiento entre personas del mismo sexo en todo territorio brasileño. Ya en México, el reconocimiento se

dio en 2015, en que la Corte Suprema de Justicia declaró inconstitucional los Códigos Civiles que establecen los matrimonios únicamente entre hombre y mujer. (Mogrovejo, 2021) De modo que cabría indagar si esto ha resultado en una mayor aceptación de las parejas lesbianas o si esto no ha tenido impacto en las relaciones familiares. De todos modos, la identificación como lesbiana y la construcción de una pareja se presenta como un punto de conflicto con los familiares, que en general tienen dificultad de aceptar sin restricciones estas relaciones.

Por lo tanto, desde las producciones teóricas sobre lesbianas percibimos una centralidad del amor romántico, en que las parejas de mujeres tienen como ideal la conyugalidad y la relación estable. La idealización del amor entre mujeres trae consecuencias para esta relación, por un lado, provoca la invisibilidad de relaciones violentas y/o abusivas de las relaciones entre mujeres, por otro, conforma una urgencia en la vivencia de la relación, que lleva a la prevalencia de la conyugalidad y cohabitación como forma de relacionarse. La crítica a estos modelos relacionales aparece principalmente a partir de las proposiciones no monogámicas, como veremos más adelante. Por fin, la existencia de parejas lésbicas establece un conflicto con las familias de origen, que tardan en aceptar la identidad sexual de estas personas, o en algunos casos nunca lo aceptan. Por esto la importancia de la creación de redes de apoyo dentro de la comunidad LGBTQIA+, inclusive con la manutención de las relaciones de amistad entre exparejas.

5.2. Los problemas de un modelo Igualitario

En Brasil, desde los setenta, fue desarrollada una teoría que ha influido en las formas de pensar el modelo igualitario propuesto desde las relaciones homoafectivas. Me gustaría acá retomarla para demostrar cómo será utilizada para pensar los modelos relacionales en estos grupos, pero también plantear algunas críticas que son corroboradas por las teorías lésbicas y que tienen como enfoque las parejas entre mujeres.

Este modelo fue propuesto a partir de Peter Fry, en el libro *Para inglés ver: identidade e política na cultura brasileira*, publicado en 1982. En este libro el autor aporta al

conocimiento sobre la sexualidad masculina en Brasil, en una tentativa de desplazar la discusión de la sexualidad del campo de la medicina y de la psicología para colocarla en el campo de la antropología social. De este modo, él parte del presupuesto constructivista de la sexualidad para entender que la homosexualidad debe ser entendida a partir de su contexto social, entendiendo como una categoría cambia conforme la región, la clase y la raza. En su texto, presenta dos modelos de comprensión de las relaciones homosexuales, vislumbrando una tendencia de individuos que buscan en el modelo de la homosexualidad, una forma de romper con la jerarquía en las relaciones en la búsqueda por un modelo igualitario entre los compañeros¹²¹. Estas propuestas con respecto al modelo igualitario tuvieron influencia en el pensamiento lésbico brasileño, a ejemplo de las aportaciones de Maria Luiza Heilborn.

La investigación de Maria Luiza Heilborn (2004) sigue algunas premisas sobre este modelo igualitario para analizar las parejas heterosexuales y homosexuales. Para ella, la configuración simbólica de la conyugalidad igualitaria, asociada a la del amor romántico, fornece las balizas para la modelación del subjetivo consustanciado en las convenciones de la de expresión de los sentimientos. Además, subraya la prevalencia del lazo conyugal frente a las demás relaciones, en una tensión entre la preservación de la individualidad y la presencia de una totalidad. Por lo tanto, en el plan de la concepción de la conyugalidad existirían coincidencias notables entre las modalidades hetero y homosexual de pareja, con un código cultural común, aunque se presentan diferencias tópicas en cada posibilidad de pareja, en la confluencia entre género e identidad sexual que las disimilitudes fueron

¹²¹ En este sentido, Peter Fry postula la existencia de sistemas de clasificación de las identidades sexuales masculinas en Brasil. En primero lugar, él describe el modelo jerárquico, en que los “machos” son concebidos como perteneciendo a dos categorías fundamentales: hombres y maricas. La división entre hombres y maricas ocurre debido al papel de género (masculino o femenino) y del comportamiento sexual (activo o pasivo), mientras que los hombres tienen un papel de género masculino y un comportamiento sexual activo, las maricas tienen un papel de género femenino y un comportamiento sexual pasivo. Dentro de este modelo hay una jerarquía, en que los hombres serían superiores a las maricas, además este modelo estaría más presente en las clases populares y en ciudades del interior del país. Ya el modelo igualitario surge como un nuevo sistema de clasificación de las identidades, que contrapone “hombres” y “entendidos”. Los hombres serían masculinos y tenían un comportamiento sexual activo, serían nada más heterosexuales, mientras que los “entendidos” tendrían papel de género masculino o femeninos, y comportamiento sexual pasivo y activo, en que son entendidos como homosexuales. Este sería un modelo presente en las clases medias de las grandes metrópolis. Para el autor, la tendencia sería que el modelo jerárquico cedería gradualmente al modelo igualitario.

buscadas. Por lo que el modelo igualitario también estaría presente en las parejas lesbianas que hicieron parte de su investigación. De este modo, me gustaría destacar algunas conclusiones que llega Heilborn con su investigación, aunque menciona de manera breve las características de las relaciones entre mujeres, sus interpretaciones son importantes para marcar algunas diferencias frente a la relación entre heterosexuales y entre homosexuales masculinos.

Para la autora, el avance del feminismo ha influenciado en la proposición de un modelo igualitario de relación, que se traduce en una posición paritaria de las dos partes de la relación. Este modelo estaría presente en las relaciones heterosexuales y homosexuales, pero sería sobre todo en las relaciones lesbianas que el modelo igualitario encuentra materialidad. En esta propuesta, la relación entre mujeres se daría entre iguales, en que por ser dos mujeres algunos aspectos de la relación estarían mejor compartidos por razón de las identidades de género en el femenino. De este modo, tanto las divisiones de las tareas domésticas, como en el “cuidado de la relación” las relaciones lesbianas aparecen como aquellas que consiguen poner en práctica el modelo igualitario.

Una de las cuestiones abordada por esta investigación dice respecto con la división de las tareas domésticas, problema central encontrado en las relaciones heterosexuales, una vez que sus sujetas de investigación narraban desentendimientos y peleas frente a la división al trabajo domésticos¹²². Según la autora, en la “pareja lesbiana moderna” el tema de la división del trabajo no se muestra relevante, puesto que la concepción paritaria de pareja se encuentra naturalizada, es decir, se presenta en perfecta consonancia con la inexistencia de papeles conyugales distintos y, al mismo tiempo, debido a la socialización femenina direccionada para el ámbito familiar (Heilborn, 2004). La observación de la autora me parece interesante, en el sentido de que en relaciones entre mujeres la carga del trabajo doméstico

¹²² Se hace notar en las entrevistas realizadas por esta investigación de Heilborn que constantemente sus sujetas de investigación hacen referencia a la contratación de trabajadoras del hogar, que ayudan a minimizar los conflictos en torno al trabajo doméstico, a pesar de que la autora no hace un análisis sobre este hecho. Esto corrobora las características de la clase media que hacen parte de esta investigación, en que la contratación de trabajadoras del hogar está naturalizada. En los estudios sobre el trabajo del hogar y las relaciones de pareja heterosexuales se plantea que el contrato de una trabajadora del hogar amortigua los posibles conflictos en la pareja, de modo que esta contratación contribuye en perpetuar el patriarcado al no trastocar la división sexual del trabajo, sobre todo por la asignación de este trabajo a las mujeres de otra clase social y, muchas veces, otro origen étnico-racial (Goldsmith, 2020).

se ve menos conflictiva y más ecuánime, entretanto no apenas por tratarse de dos mujeres considero que el trabajo doméstico no sean elementos de conflicto en la relación, una vez que se tratan de servicios que son importantes para la reproducción de la vida y no se anulan frente a una relación “igualitaria”.

La autora también explora lo que llaman “cuidado de la relación” que se refiere a los cuidados direccionados a la vida a dos, lo que se relata un investimento emocional. En las parejas heterosexuales la autora apunta que las mujeres estaban inclinadas a delimitar el matrimonio como una dimensión importante de sus vidas, como se les fuera reservado el papel de sostenedora de la relación. Esta perspectiva se muestra aún más evidente cuando confrontada con el desempeño de las mujeres homosexuales en el interior de la conyugalidad, indicando un “ethos” femenino que prioriza aspectos existencia socialmente cualificados como afectividad. En este sentido, también se podría correlacionar una tendencia entre las lesbianas de eligieren prontamente para la vida conjunta, puesto que la cohabitación se muestra una posibilidad, aunque sea una relación reciente. La conyugalidad es la forma preponderante de gestión de la homosexualidad femenina, en una pareja de mujeres hay una confluencia para la vida a dos (Heilborn, 2004). En este sentido, la pareja igualitaria enaltece el compañerismo y la amistad, aunque la dimensión sexual actúa como un elemento importante, siendo su expresión definidora del grado de salud del vínculo conyugal.

La propuesta de un modelo igualitario presente en el imaginario social para las relaciones modernas me parece interesante teóricamente, aunque yo considero que tienen problemas en la observación práctica de las realidades más amplias. Por un lado, estoy de acuerdo con la proposición de que el feminismo¹²³ ha propuesto una noción de igualdad en las relaciones de parejas, intentando pensar relaciones heterosexuales más igualitarias, pero

¹²³ Desde los feminismos de primera ola, se conformaron dos corrientes antagonistas: el feminismo de la igualdad y el feminismo de la diferencia. El primero planteaba la necesidad de igualdad entre hombre y mujeres, de modo que las diferencias han sido disminuidas como forma de buscar enfatizar las semejanzas entre los dos polos. Ya el feminismo de la diferencia plateaba una revalorización de la femineidad, de modo a enfatizar las diferencias entre mujeres y hombres, en que las características femeninas deberían pasar por un proceso cultural de validación positiva. Considero que la propuesta de un modelo igualitario recupera justamente los postulados del feminismo de la igualdad aplicado en las relaciones conyugales, con una reafirmación constante de la posibilidad de igualdad entre hombres y mujeres. Igualdad que nunca se ve reflejada en la práctica porque las dinámicas de poder continúan presentes en las relaciones afectivo-sexuales.

que nunca se traducen en la realidad vivida. Este parece ser un modelo que adviene de la modernidad, en que se establecen proposiciones igualitarias en términos económicos, de modo que existe también una búsqueda en reequilibrar las diferencias salariales en el interior de la relación. Además, el modelo igualitario propone una división más equitativa de los trabajos domésticos, como el cuidado de las crianzas, las tareas de reproducción de la vida, la limpieza de la casa, etc.

Esto porque a pesar de que el feminismo proponga un modelo de igualdad en la vida, las diferencias y jerárquicas que diferencian a los sujetos de manera social continúan presentes en la actualidad. La búsqueda por la igualdad me parece una propuesta que no se afirma en la práctica, por lo que considero más importante pensar las diferencias en las relaciones, bien como explicitar las relaciones de poder que promueven desigualdades. Por fin, en relación específicamente a esta investigación, considero que la autora tomo los problemas existentes en relaciones heterosexuales y las traspasó a las relaciones lesbianas, sin embargo, las relaciones lesbianas pueden tener otros problemas que no aquellos mencionados por las mujeres heterosexuales.

Además, se puede notar que las sujetas de la investigación de Heilborn son de una misma clase social y posiblemente de la misma raza¹²⁴, por lo que se nota una ausencia de marcadores de diferenciación en el interior de estas parejas. Esto provoca una mayor similitud entre las personas estudiadas, siendo más cercano a un modelo igualitario, valdría investigar también si otros elementos de diferenciación en nuestras sociedades, como raza o clase, no influyen en una distribución inequitativa en estos servicios. Por fin, considero que la propuesta de un modelo igualitario toma como mejor las proposiciones provenientes de los grandes centros urbanos, reactualizando una jerarquía entre ciudad e interior, en que las ciudades marcan formas de vidas modernas, avanzadas y cosmopolitas, mientras que en el interior se marca por el viejo y el atraso. Por esto, considero importante comprender el avance de las teorías lésbicas que plantean justamente los maleficios de una concepción

¹²⁴ La autora no presenta cuestiones raciales en su tesis, pero por la descripción de sus sujetas de investigación y por la ausencia de mención a la clase, deduzco que se tratan de personas blancas clasemedieras de Rio de Janeiro.

idealista de igualdad en las parejas lésbicas. Esta es una de las proposiciones de Angela Alfarache.

Según Alfarache (2000), la *cultura lesbiana* ha elaborado la leyenda de que las relaciones homosexuales entre mujeres son mejores que las relaciones heterosexuales. Esto se sostiene a partir de la suposición de que las mujeres lesbianas son mejores y más avanzadas que las mujeres heterosexuales al no ser sometidas a la opresión erótica heterosexual. Esta proposición tiene como base la ideología de la igualdad entre los cuerpos femeninos y obvia las diferencias entre las mujeres particulares. Además, por la “similitud de los cuerpos” hay la creencia de que una mujer, a partir de conocimiento de su propio cuerpo, conoce mejor el cuerpo de otras mujeres, bien como sus afectos, deseos y necesidades. La confrontación de las experiencias vividas por las mujeres lesbianas con esta propuesta supone, en la mayoría de los casos, la no correspondencia de dichas experiencias con el modelo. Además, este modelo es vivido como norma y se pasa automáticamente a la normalidad lesbiana, lo que en el caso de las mujeres lesbianas supone vivir la anormalidad doblemente: desde la cultura dominante y desde la propia cultura. Por último, supone el surgimiento del conflicto por la no-adecuación al modelo que es vivido por las mujeres como falla personal.

De este modo, la idea de similitud e igualdad ofusca las diferencias entre las mujeres, entre las lesbianas, una vez que hace una suposición a partir del género que no se muestra presente en la realidad. La proposición de modelos igualitarios deja de considerar la diferencia entre lesbianas, bien como, en el interior de las parejas. A penas por el hecho de ser una relación entre dos mujeres no quiere decir que se trata de relación entre iguales. Desde los feminismos también se ha propuesto críticas importantes a concepciones que se basan únicamente en el género, olvidando las cuestiones de raza, clase, discapacidad, edad, para pensar la subjetivación y relación entre las personas. A pesar de que el censo común propone que las relaciones lesbianas son relaciones entre iguales, al profundizar en las teorías lésbicas percibimos las proposiciones de diferenciación importantes en su interior.

En primer lugar, se proponen diferenciaciones con relación a la performatividad de género, de modo que en el interior de la cultura lésbica ocurren inúmeros procesos de

diferenciación. De este modo, en la tesis de Heilborn se percibe que las parejas son formadas únicamente por dos mujeres con performatividad de género en el femenino, lo que corrobora con una idea de que tratase de “dos iguales”, pero existen muchas parejas que son formadas por personas que performan el género de diferentes formas. En este sentido, ¿cómo se conjugan las diferencias en las relaciones entre lesbianas?

Entiendo que sería necesario entender cómo la clase también puede tener un papel importante en la conformación de las parejas. En que la vinculación afectiva con alguien de la misma clase social puede conformar formas de vivencia que son muy diferentes de parejas de clases sociales distintas. Las relaciones afectivas no se dan en un espacio neutral, una vez que muchas veces la clase juega un papel relevante en la elección de las parejas, lo que raramente ocurre de manera consciente. Mismo que inconscientemente el afecto está influenciado por la clase, de modo que es más común que las relaciones se den entre personas de una misma clase. Del mismo modo, podemos pensar cómo la raza también moviliza diferentes experiencias al interior de la identidad sexual. En este sentido, considero importante pensar cómo las lesbianas negras han sido invisibilizadas dentro de las teorías lésbicas, de hecho, son pocos los trabajos que parten de una perspectiva racial para pensar la lesbianidad.

Pensando en las relaciones lésbicas desde una perspectiva racial uno de los temas que merecería mayor análisis son las relaciones interraciales. Si las lesbianas negras cuentan con un número ínfimo de producciones teóricas, las propuestas de pensar las relaciones interraciales entre lesbianas casi no aparecen. Una de las raras veces que vi esta proposición fue a partir del texto escrito por Elaine Borges Sousa, *“O amor tem cor? Uma análise da branquitude através da autoetnografia de uma relação lésbica inter-racial”*. Desde una auto-etnografía, la autora reflexionó sobre las relaciones de poder existente con su novia blanca de otra clase social, por medio del cuestionamiento a final ¿el amor no tiene color? En este texto, la autora apunta algunas situaciones en que existió un conflicto en la relación justamente por posiciones raciales y de clase distintas. Por esto, fue necesario pensar las formas de construcción de la blanquitude que reverberan en comportamientos específicos en el interior de su relación. En este caso, las diferencias fueron puntuadas en la elección de una nueva residencia y en las formas que establecían sus conversaciones. A pesar de singular

este texto, apunta como las diferencias raciales producen conflictos y desigualdades de poder en el interior de relaciones afectivo-sexuales.

Pensando las relaciones sociales entre lesbianas, considero importante mencionar los aportes del trabajo de Raíla de Melo Alves, sobre las lesbianas negras integrantes de los movimientos lésbicos. En este sentido, ella no aborda específicamente relaciones afectivo-sexuales, sino más bien las relaciones entre militantes dentro de un colectivo lésbico-feminista en la capital de Brasil, Brasília. Considero que este trabajo rompe con la invisibilidad sobre el tema de la raza en los trabajos sobre lesbianidades. En su investigación, la autora demuestra la ocurrencia episodios de racismo dentro de una organización lésbica brasileña. Por medio de la observación-participante y de la recuperación de la historia oral de integrantes de lo movimiento lésbico, la autora presenta las dificultades que lesbianas negras tienen en percibir el racismo advenido de activistas blancas y la dificultad en abordar temas raciales en el interior de los espacios de militancia lésbica.

Alves (2022) demuestra cómo el racismo es difícil de identificar y, consecuentemente, de ser combatido en las relaciones con compañeras blancas. En dos entrevistas la autora percibe la dificultad de estas mujeres en emitir opiniones sobre comportamientos racistas de sus compañeras de militancia, atribuyendo a estos comportamientos cuestiones personales, como arrogancia y sentimientos de superioridad frente a las lesbianas negras, que han sido constantemente menospreciadas dentro de los espacios de militancia. Esto ocurre debido a la dificultad de apuntar el racismo y platicar con personas blancas sobre el tema. De modo que, la autora plantea que en estos colectivos es más comfortable abordar y confrontar violencias relacionadas a temas como clase y género en comparación con las violencias racistas. Desde esta perspectiva, percibimos la importancia de que la cuestión racial esté presente en los movimientos lésbico-feministas, como forma de contribuir para espacios de militancia que no reverberen comportamientos racistas. A pesar de que no trata específicamente de relaciones afectivo-sexuales, el trabajo de Alves propone pensar las formas de relaciones interraciales en los espacios de activismo lésbico-feministas.

En este sentido es importante comprender lo que aporta Audre Lorde que plantea su inconformidad dentro del movimiento lésbico y del movimiento racial, porque dentro de la

comunidad lésbica ella es negra, y dentro del movimiento racial, ella es lesbiana. Así que cualquier ataque a las personas negras es una cuestión lésbica, porque centenas de mujeres negras son parte de la comunidad lésbica. Así como cualquier ataque contra las lésbicas es una cuestión negra, porque centenas de lésbicas son negras. De este modo, hay que relacionar las formas de opresión, entendiendo que no hay jerarquía entre ellas, sino intersección de opresiones que afectan a los cuerpos. Considero relevante abordar las formas de racismo existentes en estas organizaciones como forma de conjugar diferentes luchas sociales alrededor de la lesbianidad.

Por consiguiente, entiendo que la perspectiva de un modelo igualitario en las relaciones lesbianas encubre las numerosas diferencias y desigualdades que pueden surgir en estas relaciones. Ahora ya no más en comparación con otras formas de relación, como la relación heterosexual, sino pensando las diferencias en el interior de relaciones lesbianas. De este modo, considero importante plantear como las diferentes formas de existir en el mundo afectan las lesbianidades. Sin duda, considero que esto es un aspecto que valdría investigar más, las lesbianidades no son homogéneas, mucho menos las parejas lésbicas, de modo que es imprescindible continuar produciendo y fomentando teorías lésbicas en las más diversas especificidades personales y sociales.

5.3. Familias lesboparentales: dislocando nociones de cultura y naturaleza

Por mucho tiempo, maternidad y lesbianidad eran palabras que estaban desasociadas, de modo que la asunción a una identidad lesbiana generaba prácticamente la imposibilidad de la maternidad. Por lo que para una lesbiana siquiera estaba en el horizonte la posibilidad de ser madre, una vez que las relaciones con personas del sexo opuesto era algo improbable en su vida y las formas de generar crianzas fuera del sexo heterosexual era demasiado restringida. Esta aparente incompatibilidad va a ser paulatinamente disuelta en los últimos años, en que muchas mujeres lesbianas encuentran otros medios para ser madres, de modo que esta posibilidad ya está en el imaginario social y personal de lesbianas.

En el trabajo de Alfarache (2003), a partir de la investigación con lesbianas feministas se percibe como la maternidad estaba dissociada de la identidad lesbiana. Esto se percibe por medio de las entrevistas realizadas en que las sujetas informan que la autoidentificación como lesbiana ponía un impedimento tácito para la gestación. Aun así, aparecían algunos casos de dupla maternidad, principalmente en el caso de mujeres lesbianas que tuvieron hijos a partir relaciones heterosexuales anteriores a la autoidentificación como lesbianas. En estos casos, la pareja posterior asume la creación de estas crianzas tornándose así co-madres. Sin embargo, con los avances de las nuevas tecnologías reproductivas vemos una mudanza, en que las parejas lesbianas deciden conjuntamente producir crianzas¹²⁵. Si anteriormente primero venía la crianza y después la doble maternidad, en nuevas formas contemporáneas primero se desea la doble maternidad y después se producen la crianza.

También desde la investigación de Raíla de Melo Alves (2022) aparece la discriminación dentro del movimiento lésbico a una madre lesbiana. Desde el relato de una lesbiana negra, la autora constata el conflicto entre identidad lésbica y el ejercicio de la maternidad. Desde violentos y constantes cuestionamientos de mujeres lésbicas siempre actuaban en su trayectoria en el sentido de poner su lesbianidad en cheque debido a la maternidad. Afirmaban que no podría ser los dos, lesbiana y madre, por lo que en el máximo podría nombrarse bisexual. Con esto, percibimos la materialización de lo que plateaba en el párrafo anterior, la aparente inconformidad en conciliar la identidad lésbica con la maternidad, principalmente en casos de maternidades por medio de una relación sexual con un hombre cis. Como he afirmado en el capítulo anterior los procesos de autoidentificación como lesbianas son múltiples y variables, de modo que el papel de madre no excluye la posibilidad de identificación como lesbiana. Por esto, se hace importante repensar los sesgos dentro de las teorías y los movimientos lésbicos que buscan, en última instancia, identidades lésbicas normativas. Esta aparente incompatibilidad ha cambiado en los últimos años, principalmente a partir de las maternidades lésbicas desde tecnologías reproductivas en laboratorio.

¹²⁵ Utilizo el término “producción de crianzas” desde los aportes de Anna Amorim, que plantea que las mujeres lesbianas optan por producir en laboratorio crianzas.

Esto es lo que ha demostrado Anna Amorim (2018) a partir de sus investigaciones, que han enfocado en la maternidad lesbiana a partir de la utilización de las nuevas técnicas de reproducción asistida. Lo que nos presenta una nueva forma de concepción de la maternidad lesbiana en el que una pareja ya consolidada de lesbianas decide realizar procedimientos de reproducción en laboratorios. De este modo, para la concretización de una dupla maternidad las parejas invisten tiempo, energía y dinero en la producción de crianzas. Esto nos presenta un escenario bastante diferente de lo que existía anteriormente como posibilidad para la existencia lésbica.

En este sentido, recupero los aportes traídos por Amorim (2018) para pensar cómo la constitución de familias lesboparentales disloca las premisas hegemónicas y conservadores sobre el parentesco, familia, maternidad, bien como las nociones de naturaleza y cultura. En este sentido, ellas mueven presupuestos rígidos como aquellos que plantean la supuesta naturalización de la reproducción sexual y de la heterosexualidad como reducto de la sexualidad reproductiva. De este modo, la constitución de familias lesboparentales cuestiona la institución de la heterosexualidad como único polo productor de familias y de relaciones. Por consiguiente, me gustaría retomar dos puntos de esta investigación, en primer lugar, los desplazamientos producidos en las nociones de naturaleza y cultura; en segundo lugar, los planteamientos sobre como la producción de crianzas se torna una forma de legitimación de las familias lésbicas.

La autora argumenta que existen movimientos conservadores y religiosos que argumentan contra la constitución de familias lesboparentales, centrando sus defensas en la familia heterosexual como grande soporte de la sociedad, debido a su capacidad reproductiva. En este sentido, advocan por la preservación de un “parentesco natural” entendido como aquella realizado entre hombre y mujer. De este modo, vinculan la naturaleza al cuerpo estabilizado, sexuado y a-histórico, en que la biología es entendida como la base del mundo social. Así hay una apelación por la noción sexuada de la reproducción con base en la dualidad corporal. En síntesis, los grupos conservadores fijan

una concepción de parentesco¹²⁶ como aquello fundado en la premisa reproductivas dada pela dicotomía sexual de hombre y mujer como representantes de la naturaleza, siendo todas las otras formas concepción desviantes, preocupantes y no naturales.

En este sentido, estos movimientos defienden que la dualidad de los cuerpos y la filiación “natural” es un derecho de la crianza de ter un padre y una madre, como aquello que es naturalmente mejor para ella. Esto expresa una combinación entre la biología y un ordenamiento moral que emerge de ella como valor. Estas corrientes fundamentan la familia con base en la idea de una familia nuclear compuesta únicamente por un hombre y una mujer, estas nociones además de confrontar las familias lesboparentales, también cierran los ojos para otras tantas formas de constitución familiares, como las madres solas, las abuelas que crean a los nietos, las familias ampliadas, entre tantos otros formatos que la antropología investiga¹²⁷.

Sin embargo, con la entrada de las nuevas tecnologías reproductivas las nociones de naturaleza cambian. Con ellas, la biología es rehecha en laboratorio, puesto que está bajo control de los especialistas. Esto afecta los modos como son compartidas las sustancias (sea gameto, sangre o mismo embarazo), ahora por medio de laboratorios, y no por medio de una relación sexual heterosexual. En este sentido, se hace necesario establecer parámetros segundo los cuales se elaboran los vínculos, ya que la naturaleza deja de ser el soporte básico de producción de la partilla biogenética responsable por el lazo del parentesco, por lo que los deseos e intenciones pasan a producir crianzas y legitiman otras formas de entender la biología y el genético.

Si la necesidad de semen y óvulo para generar una crianza no impone automáticamente la necesidad de padres y madres, el sexo heterosexual deja de ser el único modo de producción de crianzas. La defensa del sexo heterosexual como marco de la

¹²⁶ Judith Butler (2005) ha justamente planteado una crítica a la concepción del parentesco desde el cuestionamiento ¿El parentesco siempre es de antemano heterosexual?, de modo a proponer una abertura de las nociones de familia y parentesco que confrontan nociones establecidas sobre la temática, que se basan justamente en una supuesta primacía de la dualidad biológica y la reproducción.

¹²⁷ En este sentido, hay que mencionar el trabajo de Claudia Fonseca, *Família, fococa y honra*, (2000) que justamente presenta la existencia de otros formatos familiares entre las clases populares en Porto Alegre-RS.

producción de crianzas compone una visión rígida de los sentidos de parentesco, que son expresos en la idea de que solamente el sexo heterosexual es reproductivo y pasible de generar crianzas. La adopción y las nuevas tecnologías reproductivas demuestran otros modos de construir familias, no necesariamente aquellas pautadas en el encuentro sexual. Con la manipulación de la naturaleza en los laboratorios se torna claro que la naturaleza no es nada evidente, por el contrario, la naturaleza aparece como una fuente para un discurso político y moral. Al extrapolar los límites de comprensión sobre la naturaleza, al producir también naturaleza, las familias homosexuales acaban por revelar que aquello que parecía inmueble es también cambiabile. De este modo, es el estatuto de la propia naturaleza que es dislocado. La defensa conservadora no es de la naturaleza en sí, sino de una forma específica de naturaleza, aquella heterosexual.

As mulheres lésbicas desta pesquisa produzem uma verdadeira paródia das representações acerca da biologia e da natureza que apenas revelam o quanto o parentesco é um híbrido e não um modelo fixo e estático que está sob ameaças. Ao contrário é a multiplicação de formas que chama a atenção porque gera concorrência e atualmente se instalam disputas que recaem sob diferentes instâncias (política, congressos, associações), mas que falam sobre famílias e sexualidade. É a concorrência com um modelo dominante que assenta a heterossexualidade na natureza reprodutiva que parece ameaçada pelo nascimento saudável de crianças em famílias homoparentais. Está em jogo sentidos de natureza e despontam duas naturezas contendoras. Uma imóvel, reduto da heterossexualidade e das normativas transcendentais que aprimoram que o corpo e a biologia são intocáveis, outra que já transbordou essa compreensão e que se fabrica intencionalmente, que reconhece a coprodução de sentidos de social e natural e briga pelo alargar do reconhecimento das múltiplas possibilidades práticas de ser natureza, em uma clara demonstração de que as fronteiras rígidas entre o que é natural e cultural não são evidentes (Amorim, 2018, p. 405)¹²⁸.

¹²⁸ Traducción libre: “Las mujeres lésbicas de esta investigación producen una verdadera parodia de las representaciones acerca de la biología y de la naturaleza que apenas revelan cuanto el parentesco es un híbrido y no un modelo fijo y estático que está bajo amenazas. Al contrario, es la multiplicación de formas que

Lo que está en debate no es la familia, sino un orden simbólico que se expresa en la conceptualización de la naturaleza y la cultura. De modo que la naturaleza tomada como base para el significado de las prácticas culturales no puede más ser tomada como evidente. De este modo, las disputas se centran en los sentidos de biología y naturaleza. La biología es por excelencia la tecnología del humano y lejos de la humanidad resta la abyección, el perjuicio y la exclusión. Por esto que, en última instancia, está la lucha por un sentido de naturaleza que también incluya la homosexualidad es su núcleo como productora de humanidad, familias y relaciones.

Los estudios feministas al cuestionar la dicotomía entre sexo y género plantean la disolución de una base biológica fija sobre la cual el género se inscribe, acaban por cuestionar la dicotomía entre naturaleza y cultura, cada vez más comprendida como un modo particular de ver el mundo desde las lentes occidentales. El embate entre naturaleza y cultura aparece en los embates referentes a las maternidades lésbicas, de modo que la cultura pierde fuerza frente a un orden que asegura el irrefutable de lo natural. De este modo, la existencia de las dobles maternidades confronta las nociones de la familia es únicamente basada en la pareja heterosexual, atacan uno de los sentidos básicos que está en la cultura hegemónica sobre la constitución de familias. Por esto que los embates políticos en contra del reconocimiento de las parejas lésbicas y la producción de crianzas por homosexuales genera un verdadero pánico moral, porque al final se está modificando las nociones de familia y parentes presentes en las sociedades moderno-coloniales.

Además de esta discusión sobre las disputas alrededor de los sentidos de naturaleza y cultura, la investigación de Anna Amorim propone pensar de que forma la maternidad es entendida como un proyecto de familia. Por lo que los hijos son la culminación de la legitimidad para que estas relaciones sean consideradas como familia. Con esto, la

llama la atención porque genera competencia y actualmente se instalan disputas que recaen bajo diferentes instancias (política, congresos, asociaciones), pero que hablan sobre familias y sexualidad. Es la competencia con un modelo dominante que asienta la heterosexualidad en la naturaleza reproductiva que parece amenazada por el nacimiento saludable de crianzas en familias homoparentales. Está en juego sentidos de naturaleza y despuntan dos naturalezas contenedoras. Una inmueble, reducto de la heterosexualidad e de las normativas transcendentales que conforman que el cuerpo y la biología son intocables, otra que ya transbordó esa comprensión y que se fabrica intencionalmente, que reconoce prácticas de ser naturaleza, en una clara demostración de que las fronteras rígidas entre lo que es natural y cultural no son evidentes.”

aceptabilidad de las parejas se concretiza cuando llegan las crianzas, después de este momento de generación de los hijos que la familia de origen pasa a aceptar de manera más abierta esta relación. Por lo tanto, la producción de crianzas por las mujeres lésbicas pasa a ser un atestado final de que, de hecho, se trata de una familia.

Por esto cuestiono, ¿En qué medida la maternidad lesbiana rompe con la familia tradicional? Si, por un lado, la dupla maternidad trae una innovación para la concepción hegemónica de familia, una vez que rompe con el principio de la heterosexualidad como base de la familia, por otro, el modelo de familia seguido por estas mujeres tiene muchas similitudes con lo que la sociedad considera familia. Creo que esta antropóloga ha conseguido abordar de manera profundizada esta aparente contradicción, esta necesidad de normalidad que actúan en la producción de familias lesbianas muy cercanas a un modelo heterosexual y organizado de familia, al mismo tiempo que hay inúmeras innovaciones y provocaciones a conceptos como biología, cuerpo y parentesco. Considero completamente legítima el deseo por la doble maternidad, aunque considero que existe una voluntad de normalidad en la medida en que se piensa la familia desde una pareja con hijos, la diferencia es que esta pareja es de dos mujeres.

Por un lado, considero que existe un deseo de normalidad que se genera en la conformación de familia homoparentales, por medio de la adherencia a un modelo nuclear de familia tradicional innovado por medio de las homoparentalidades. De otro, aparecen cada vez más movimientos que irrumpen las bases de las relaciones monogámicas con la producción de relaciones afectivas y sexuales pensando otras formas de relacionarse, como veremos en el apartado siguiente.

5.4. Rompiendo con la monogamia

Para pensar las relaciones lésbicas, considero importante considerar los aportes sobre la existencia de relaciones entre mujeres fuera de los dictámenes monogámicos. Sin duda que la conformación de parejas estables, de matrimonio entre mujeres y dupla maternidad hacen parte de la mayoría de las relaciones entre lesbianas, pero son

concomitante con otros formatos de relaciones experimentadas por algunas lesbianas. Por lo que considero relevante explorar este formato disruptivo y novedoso de relación que tiene muchas adeptas dentro del universo lesbiano, tanto que son parte de algunas investigaciones de manera directa o indirecta.

Para entender las propuestas no-monogámicas, hay que situar las formas normativas de las relaciones afectivo-sexuales en nuestras sociedades. Como plantea Ochy Curiel, los Estados Nacionales conforman como base de la sociedad las relaciones heterosexuales, este formato normativo además de defender que la relación heterosexual es la única permitida y garantizada por el estado, establece la monogamia obligatoria. La monogamia establece que el deseo y el sexo debe estar direccionado únicamente hacia la otra persona que integrante de esta relación. A pesar de ser una norma para las dos personas, la monogamia fue instituida principalmente hacia las mujeres¹²⁹ heterosexuales. Dentro de este modelo de relación las mujeres pertenecen a los hombres, de modo que su sexualidad necesita ser estrictamente controlada para que se garantice su descendencia congénita. Esto se percibe por la criminalización de las relaciones extraconyugales, o aún, por medio la tesis jurídica conocida como “legítima defensa de la honra”, en que se autorizaba el feminicidio cuando la mujer había sido infiel. Hasta la actualidad son pocos los casos de reconocimiento estatal de parejas simultaneas o poliamorosas. En que pese ser una norma que se establece con intuito de regular las relaciones sexuales, este modelo de relación también influye las parejas homosexuales.

La ausencia de la crítica al amor romántico, un modelo heterosexual que no ha podido ser desmontado por las activistas lesbianas, y que en lo privado refuerza instituciones patriarcales como la monogamia obligatoria; expresada en relaciones exclusivamente de pareja, matrimonio y familia acorde al modelo heterosexual, sin crítica a la

¹²⁹ Es de conocimiento que, en las relaciones heterosexuales, los hombres tienen mayor libertad en establecer relaciones paralelas a la oficial, la existencia de amantes está largamente documentada en las teorías y en las vivencias. Pero, para las mujeres es imprescindible la monogamia porque ella garantiza que las crianzas que ella genera sean de su marido. Esto es importante principalmente dentro del sistema capitalista, porque los bienes de los hombres pasan a sus descendientes después de su muerte. Sin el contrato monogámico no habría como tener certeza sobre la consanguineidad de estas crianzas con el hombre. Por este motivo, se hace necesario un control de la sexualidad femenina, para que el embarazo apenas ocurra a partir de una relación sexual en el interior del matrimonio. En contraste, las crianzas generadas fuera del casamiento son comprendidos como ilegítimos, viviendo desde el estigma que este marcador ha causado en la vida.

reproducción biológica y la maternidad obligatoria. La crítica a la monogamia se presente como voz solitaria pero sin mayor discusión como política feminista (Mogrovejo, 2021, p. 315).

En este sentido, vivimos en una sociedad que el modelo central de relación establece la monogamia como fundamento. Desde el pensamiento lésbico, se plantean diversas críticas la familia nuclear, una vez que conforma que las relaciones heterosexuales están en la base de la sociedad. Dentro de este pensamiento, que se entiende la monogamia como un postulado que conforma una restricción en el ejercicio de la sexualidad, es decir, el deseo debe estar direccionado únicamente para quién hace parte de esta pareja. Formas de deseo, sexo y relación que salen de esta norma son sumariamente condenadas por la sociedad.

A pesar de esta condenación, muchas mujeres lesbianas buscan conformar nuevos formatos relacionales que salen de esta norma, con base en el derecho de decidir sobre su propio cuerpo, o sea, una puede hacer lo que quiere y desea con su cuerpo sin el permiso, de su pareja. Así que podemos percibir que la idea no-monogámica aparece en diferentes trabajos desde el pensamiento lésbico. Considero que esto también se debe justamente porque al salir de las normas sociales con respecto a las relaciones afectivo-sexuales, la exploración de otros formatos se torna posible ya que de todos modos como lesbianas salimos de las normas relacionales. Por consiguiente, vemos que en las parejas lesbianas aparece la posibilidad de relaciones fuera de la monogamia.

En la tesis de Alfarche (2003), fueron encontrados casos de parejas abiertas en sus sujetas de investigación. En estos casos, los límites de las parejas abiertas se establecen en torno al tiempo y actividades que comporten como pareja, bien como de saber o no de las demás relaciones que cada mujer puede establecer. Con relación a este último acuerdo, la autora afirma que en general el acuerdo es de no hablar sobre el tema, lo que puede generar problemas una vez que los círculos de vida de las mujeres lesbianas no son amplios, muchas veces son comunes a ambas, por lo que puede pasar de que lleguen a enterarse por terceras personas sobre las relaciones de sus parejas. Por fin, en general las parejas abiertas tienden a no vivir juntas, no compartir el mismo espacio vital. De una manera general, entiendo que la no-monogamia está presente en el lenguaje común a quien participa de espacios

lesbianos, presentándose como algo que está al orden del día y que se presenta como un horizonte para muchas mujeres que participan de este medio.

Las proposiciones para una no-monogamia en las relaciones lesbianas aparecen de manera directa en las teorías sociales contemporáneas. En este sentido, ubico las recopilaciones organizadas por teóricas brasileñas y mexicanas sobre el asunto. Norma Mogrovejo ha compilado en libro *Contra-amor, poliamor, relaciones abiertas y sexo casual: Reflexiones de lesbianas del Abya Yala*, en que se reúnen diferentes trabajos desde las lesbianas latinoamericanas. Ya Geni Núñez (2023) ha producido diferentes trabajos sobre la no-monogamia, desde la perspectiva indígena y decolonial para pensar como este sistema se conjuga con otras formas de expresión. Estos trabajos tienen como característica una exploración artesanal, puesto que las relaciones no-monogámicas ocurren en un vacío normativo, es decir, no existe un modelo no-monogámico a ser seguido. Esto corrobora para escritos en formatos de ensayos y relatos de experiencias, visto que la no-monogamia se presenta como una forma de relación novedosa entre las lesbianas. Lo que impera es la artesanía de los afectos, como postula Geni, de modo que desde cada relación se establecen acuerdos comunes que buscan romper con los dictámenes monogámicos. Interesante percibir también las diferentes formas de nombrar estas relaciones: poliamor, anarquía relacional, artesanía de los afectos, entre otros.

Por consiguiente, considero que la no-monogamia aparece como un tema novedoso para pensar las formas de construcción de relaciones afectivo-sexuales. Aunque, me parece interesante pensar como esta idea estuvo presente desde las investigaciones más antiguas, lo que señala un pensamiento lésbico que circula dentro de la *cultura lésbica*, aunque no se desarrolle de manera consistente en las teorías. De modo que ubico como un tema novedoso que podría ser profundizado por medio de nuevas investigaciones, puesto que desde los últimos años los espacios de discusión sobre la no-monogamia se han proliferado, cabiendo a las ciencias sociales investigar de manera teórica las proposiciones. Por fin, pensó en como la experiencia lesbiana propone nuevas gramáticas sexuales, en que el sexo lesbiano sale de la invisibilidad para proponer formas alternativas de pensar las prácticas sexuales.

5.5. Escribiendo nuevas gramáticas sexuales

E não há, de onde vejo, nenhuma diferença entre escrever um poema maravilhoso e me mexer na luz do sol junto ao corpo de uma mulher que amo (Lorde, 2019, p. 54).

Esta cita de Audre Lorde la saqué de su icónico texto que aborda el poder del erótico y como este poder ha sido retirado de las mujeres a lo largo de la historia. Según la autora, el erótico es un recurso que vive en el interior de nosotras, firmemente enraizado en el poder de nuestros sentimientos no pronunciados y aún por reconocer. Para perpetuarse, toda opresión debe corromper o distorsionar las fuentes de poder inherente a la cultura de las personas oprimidas, fuentes de las cuales puede surgir energía para el cambio. En el caso de las mujeres, eso se traduce en la supresión del erótico como fuente de poder e información en nuestras vidas. Obviamente, mujeres empoderadas son peligrosas, por lo que somos enseñadas a separar la demanda erótica de casi todas las áreas más vitales de nuestras vidas, más allá del sexo. Y la negligencia de estas satisfacciones y fundamentos eróticos de nuestras praxis se traduce en desafecto por gran parte de lo que hacemos.

Fuimos creadas para temer nuestros más profundos deseos, pero cuando aprendemos a identificarlos, aquellos que no mejoran nuestro futuro pierden su poder y pueden ser modificados. El miedo de nuestros deseos los mantiene indiscriminadamente poderosos, ya que suprimir cualquier verdad es dótala de una fuerza insoportable. El miedo de que no vamos a dar cuenta de crecer más allá de cualesquiera distorsiones que creemos en nosotras mismas es lo que nos mantiene dóciles, leales y obedientes, definidas por lo que viene de afuera y que nos lleva a aceptar muchos aspectos de la opresión que sufrimos por sernos mujeres (Lorde, 2019).

En este sentido, el poder del erótico ha sido suprimido en la vida de las mujeres, siendo rescatado apenas cuando este está en dirección hacia los hombres, siendo la satisfacción sexual de ellos un fin del erótico femenino según las normas patriarcales. Por esto, considero que la existencia lesbiana es una amenaza al monopolio masculino del poder erótico, porque justamente promulga que este poder no está direccionado a los hombres y

que los excluye de manera directa. Retomo estos postulados de esta importante pensadora lesbiana para reflexionar sobre como el erótico está en el centro de las definiciones lesbianas, en que el erótico entre mujeres es uno de los ejes centrales para la opresión y la liberación de las mujeres de manera general, y de las lesbianas en particular.

Para tanto, confronto las concepciones de lesbianidad política postuladas por Adrienne Rich. Como vimos en el capítulo anterior, esta teórica propone entender la heterosexualidad como una institución política que garantiza el acceso físico y sexual de las mujeres exclusivamente para los hombres, por lo que propone como forma de salir de esta relación de opresión la *existencia lésbica* y el *continuum lésbico*. La *existencia lésbica* sugiere tanto el hecho de la presencia histórica de lésbicas, cuanto de la creación continua del significado de esta misma existencia. Ella plantea el término *continuum lésbico*, para que se incluya un conjunto de experiencias entre mujeres, no simplemente o hecho de que una mujer desee una experiencia sexual genital con una mujer. Este concepto tiene como objetivo abarcar diferentes formas de interacción entre mujeres, de modo que sería un vínculo contra la tiranía masculina, en el dar y recibir apoyo práctico y político. En este sentido, las mujeres que buscaban salir de la opresión masculina podrían decirse lésbicas, aunque su deseo sexual no estuviera direccionado hacia otras mujeres, lo que conformaría una *lesbiana política*.

Considero importante la creación de espacios de sororidad entre mujeres, en que se pueda existir de forma libre sin la presencia de hombres. Sin embargo, considero que desvincular la lesbianidad de su aspecto erótico, como el deseo sexual entre mujeres, reitera una desexualización de la experiencia lesbiana. De modo que, más una vez, la experiencia erótica entre mujeres sea disminuida y considerada de menor importancia frente a ámbitos afectivos y amorosos. Desde mi perspectiva, no considero acertada la proposición de un nombramiento de lesbianidad política de mujeres que permanecen teniendo un deseo erótico exclusivo hacia los hombres. Primero, porque la identidad lesbiana es intrínsecamente política, pensar una lesbiana política se trata de una redundancia. En segundo lugar, porque la sexualidad es un componente imprescindible de la identidad lésbica, justamente porque es la experiencia sexual que provoca las rupturas con el modelo heterosexual. Las relaciones solamente afectivas entre mujeres no reverberan en

discriminación, violencia y muerte. Por lo expuesto, considero que las mujeres que decidieron permanecer en relaciones afectivo-sexuales con hombres tienen otras formas de habitar el mundo, en que no estarán sujetadas a las diferentes discriminaciones que una pareja de hecho lésbica tiene en la cotidianidad.

En este sentido, es importante entender que parte de la lesbofobia viene justamente de una posición jerárquica inferior determinada justamente por determinados actos sexuales. En este sentido, estoy de acuerdo con los planteamientos de Gayle Rubin (1989) al afirmar que la corriente lésbico-feminista tiene analizado sobre todo la opresión de las lésbicas en términos de opresión de las mujeres. Sin embargo, las lésbicas también son oprimidas como *queers* y pervertidos, por la operación de estratificación sexual, y no del género. A pesar de ser doloroso a muchas lésbicas pensar en esto, el hecho es que las lésbicas comparten muchas características sociológicas y sufrido muchas de las penalizaciones que los hombres gays, sadomasoquistas, travestis y prostitutas. Justamente por una moral sexual que jerarquiza diferentes conductas sexuales, en que el sexo lésbico está vinculado a una desviación y anormalidad.

De este modo, las sociedades occidentales modernas-coloniales evalúan los actos sexuales conforme un sistema jerárquico de valores sexuales. Heterosexuales maritales y reproductivos están solos en la cumbre de la pirámide erótica. Un poco abajo se encuentran heterosexuales monogámicos no casados en relación conyugal, seguidos por la mayoría de los heterosexuales. El sexo solitario flota ambiguamente. Parejas lésbicas y gays estables, de larga duración, están en el límite de la respetabilidad, pero *sapatonas*, bisexuales y *gays* promiscuos continúan nada más un poco arriba del límite de aquellos grupos que están en la base de la pirámide. Las castas sexuales más depreciadas incluyen transexuales, travestis, fetichistas, sadomasoquistas¹³⁰, trabajadores del sexo como prostitutas y modelos poligráficos, y debajo de todo, aquellos cuyo erotismo transgrede las fronteras generacionales (Rubin, 1989).

¹³⁰ Durante esta investigación encontré diferentes embates que hacen referencia a lesbianas sadomasoquistas, algunas corrientes condenando esta práctica y otras en favor. En general, estas discusiones apuntan para un embate que ocurrió en los Estados Unidos, pero de hecho no he conseguido identificar escritos propiamente de lesbianas defendiendo la libertad sexual en la práctica de sadomasoquismo. De modo que considero una pista interesante para pensar algún trabajo de investigación con respecto a estas posiciones.

Por esto, en nuestra sociedad existe un conjunto de normas que estructuran el erotismo femenino, de modo que la *heterosexualidad obligatoria* se constituye como la norma positiva y la homosexualidad femenina como el tabú. Por lo que, “el no-cumplimiento de las normas y los deberes de género posiciona a las mujeres lesbianas, simbólicamente, en no-lugares culturales y, en ellos, son materialmente oprimidas, negadas, invisibilizadas y estigmatizadas” (Alfarache, 2003, p. 162). Más que prohibir, la lesbianidad está en el terreno de lo que es mejor no nombrar, no sacar a la luz, no visibilizar, para que continúe siendo “la presencia invisible” con relación a las posibilidades eróticas para las mujeres. Además, las normas sexuales dominantes consideran que el sexo natural, normal y legal es el coito entre personas adultas en la institución del matrimonio, principalmente que tenga como finalidad la procreación. La relación entre sexo y procreación está en los fundamentos de rechazo a las relaciones eróticas entre individuos que no van a procrear, las poniendo en el lugar del desvío, de la anormalidad, que debe ser combatida y rechazada.

Jacqueline Muniz (1992) explora de manera muy interesante esto que llama *gramática sexual*, es decir, el modo por el cual el lenguaje describe en el universo sexual, mirando los discursos ligados a las prácticas sexuales. En este sentido, la autora investiga el campo semántico de la sexualidad, mirando el lenguaje que ocupase de la tarea de tornar cognoscible la vida sexual. Para tanto ella voltea su mirada a los artificios del lenguaje cuando se habla de lo sexual y de las genitalias¹³¹. Por lo que en este momento me gustaría enfocar en consideraciones respecto a la gramática sexual entre lesbianas, en particular sus articulaciones alrededor al sexo entre mujeres cisgénero¹³².

La clásica pregunta ¿qué hacen dos mujeres en la cama? le conduce a una explicación. Dos mujeres provocan la abundancia de orificios y duplican la ausencia del falo. No caso

¹³¹ De modo que hay una transposición de las genitalias a sentidos sexualmente contruidos, llegando a atribuir a las genitalias virtudes humanas como voluntad, interés, tristeza y fragilidad. En este sentido, la autora explora como son utilizadas pela lenguaje expresiones en relación con los genitales que desvelan formas de concepción del masculino y del femenino.

¹³² Aunque me gustaría recordar que las relaciones entre lesbianas no ocurren apenas entre personas con vulva, una vez que existen mujeres lesbianas que tienen en su composición sexual un pene, aunque esto no quiere decir que van a encuadrarse en la gramática sexual hegemónica. Creo que es importante pensar en las relaciones entre mujeres cisgéneros porque están afuera del universo sexual a que se establecemos, pero mismo en relaciones lesbianas que tengan la presencia de un pene, la dinámica sexual parte de otro lugar que no es el de la pareja heterosexual, perpetuando nuevas formas de interacción sexual que no tiene en el centro el coito.

femenino esa conjunción parece asumir formas más extremas, una vez que la mujer constituirse en una redundancia de orificios. Mientras que la homosexualidad masculina, por reproducir los aspectos básicos de la *gramática sexual* (falo y orificio) suporta mayor traducibilidad en el discurso de la sexualidad, la lesbianidad, jugando solamente con orificios, parece no encontrar una razonable correspondencia en la *gramática sexual* hegemónica. De modo que, en general esa intraducibilidad hace con que las relaciones entre mujeres no sean consideradas como sexo, justamente por la ausencia del falo (MUNIZ, 1992).

En la *gramática sexual* de nuestras sociedades define el sexo a partir de dos órganos genitales, el pene y la vagina, siendo la penetración el único sinónimo posible para el acto sexual. De modo que todo lo demás es considerado como algo que va antes o después del sexo, pero no podría ser definido como sexo. De modo que, “en el caso de la homosexualidad femenina, la penetración vaginal entre mujeres utilizando instrumento es el hecho más condenado, al igual que entre los homosexuales masculinos lo eran los actos de sodomía” (Alfarache, 2003, p. 165).

Contemporáneamente, vemos actuando en el ámbito social y cultural una doble representación del erotismo lésbico, que oscila entre considerarlo como una forma benigna e inocua de relaciones entre mujeres o como un erotismo voraz y sin límites, atentador del orden establecido y del lugar de las mujeres en el mundo. La primera deviene de la concepción hegemónica que establece la relación coital como norma y que implica al pene como actos indispensables en las relaciones eróticas; en ausencia de la penetración coital, ¿qué pueden hacer las mujeres? Por otro lado, al romper con el paradigma coital, al estar situadas en lugares estigmatizado, la sexualidad de las mujeres lesbianas deviene “el epítome de la rapacidad rampante femenina” dirigida hacia otras mujeres a las que seducen e incitan para que experimenten sexualmente (Alfarache, 2003, p. 166).

El hecho de que las relaciones sexuales entre mujeres has sido menos criminalizada que las relaciones entre hombres se mantienen en la creencia de que dos mujeres juntas no pueden tener sexo, justo porque no tienen el órgano central que define la posibilidad de sexo en nuestra sociedad. Hasta la actualidad la homosexualidad femenina está en el lugar

incógnito e incomprensible, porque dentro de la gramática sexual lo que hacen dos mujeres siquiera es considerado sexo. Sin embargo, la pornografía heterosexual ha explorado de manera intensa las relaciones eróticas femeninas, en que dos mujeres tienen relaciones sexuales en la medida en que entra un hombre en el juego, estimulando un deseo de que este hombre participe de este juego erótico. Esta pornografía lesbiana direccionada hacia la satisfacción de los hombres es lo que permea el imaginario social y pone el erótico entre mujeres en el mundo del imaginado. Reiterando la idea de que los hombres pueden acercarse a parejas lesbianas ofertando relaciones sexuales, porque son percibidas como solas y necesitadas.

En este sentido, Muniz (1992) afirma que hay un lugar en el imaginario sexual de donde podemos asistir al ejercicio de ambivalencia dramatizado pelo signo femenino, en lo que se refiere al patrón de distinción activo/pasivo cuya pretensión clasificatoria recae, fundamentalmente, sobre la definición de los papeles de hombre y mujeres durante el acto sexual. Estas nociones buscan clasificar y describir las posibles combinaciones entre cuerpos, siguiendo las sugerencias contenidas en las ideas de masculino y femenino presentes en nuestros sistemas de representaciones. En este nivel, el concepto de actividad promete describir el acto de penetrar, al paso que la noción de pasividad el hecho de ser penetrado.

Cuando nos atemos a una lectura general del imaginario sexual constatamos que el falo aparece como el centro de la sexualidad. Dentro de este recorte, todo aquello que se refiere a lo femenino aparece a primera vista como ausente, periférico y fundamentalmente como alguna cosa proyectada para fuera de la gramática sexual. Cuando la relación entre mujeres sale del silencio, esta relación es invitada a discursar por medio de patrones de distinción como las antinomias activo/pasivo, masculino/femenino que estructuran la gramática sexual. Para tornarse inteligible se proponen expresiones que reformulan el modelo dual del heterosexual, a partir de oposiciones como lady/butch, sapatão/sapatilha. Traducción que banaliza las posibilidades de relaciones sexuales entre mujeres para intentar caber en un imaginario sexual que no posibilita una relación fuera de estos patrones. Pero, lo que argumenta Jacqueline Muniz es que la gramática sexual lesbiana extrapola estas configuraciones binarias, justamente porque las nociones de activo/pasivo no encuentran eco en las relaciones lesbianas. Estos binomios de activo/pasivo están presentes en el

universo homosexual masculino, pero en la homosexualidad femenina estas dicotomías parecen no encontrar fundamento. Al revés, lo que aparece es una amplitud de formas de utilizar los cuerpos para el placer, en que las mujeres en la cama parecen buscar formas de placer que salen de esta dicotomía. En que tanto penetrar como ser penetrada aparece como posibilidad para ambas. En este sentido, las manos parecen ocupar un local de importancia en la práctica sexual lesbiana, en que su utilización dinámica puede generar placer de formas inimaginables para los heterosexuales.

Inclusive, la forma en que las lesbianas cuidan de las manos y, en particular, de las uñas indican su pertenencia a la lesbianidad. Lacombe (2010) habla justamente de la observación del cuidado de las uñas en los espacios de socialización lésbica. De modo que uno de los indicios de que una mujer se identifica como homosexual se da por el cuidado con las uñas bien aparadas y cortas. De modo a demostrar que las manos pueden ser utilizadas en las prácticas sexuales sin provocar malestar en la otra. En este sentido, las lesbianas que utilizan uñas largas tienen que justificarse y, en última instancia, probar que sus uñas no son un impedimento para una penetración sin dolor, visto que puede ser entendido como un indicativo de que esta mujer le gusta únicamente estar en una posición pasiva (lo que en general puede ser visto como algo malo por las demás).

Como podemos percibir, las teorías lesbianas buscan hablar de lo incomprensible en la gramática sexual hegemónica. El hecho de que el sexo lesbiano sea al mismo tiempo incomprensible y fascinante es lo que lleva a muchas discusiones, prejuicios y representaciones. Por lo que de manera explícita van a ser discutidos por autoras lesbianas que se atrevieron a hablar de algo que está permanentemente siendo silenciado. El erotismo entre mujeres asusta porque propone nuevas formas para pensar el placer y el orgasmo femenino, en que el falo no está en el centro, sino la vulva. Esto en si ya es uno de los motivos para su silenciamiento, visto que en una sociedad patriarcal en que lo erótico esta masivamente narrada hacia los hombres, sacarlos del escenario erótico es algo espantoso.

Por lo tanto, considero que el erótico posee un espacio central para pensar la homosexualidad femenina, una vez que es un elemento importante en su definición. Además, considero importante que lo erótico no sea olvidado en favor de una lesbianidad

política que saca el contenido sexual de esta forma de estar en el mundo. Como argumentado anteriormente, las lesbianas tienen sus relaciones eróticas muchas veces desconsideradas y menospreciadas en el ámbito social, por lo que considero importante retomar el erótico como parte fundamental de la experiencia lesbiana. Esto no quiere decir que no haya otros elementos que conyuguen la experiencia lesbiana, sino que silenciar este lugar del erótico es nuevamente poner invisibles experiencias disruptivas en el ejercicio de la sexualidad. Por lo tanto, considero que las lesbianas escriben nuevas formas de gramática sexual fuera de la heterosexualidad y fuera de la dicotomía activo/pasivo, proponiendo formas artesanales de proporcionar placer entre mujeres.

Por consiguiente, a pesar del ruidoso silencio respecto a las lesbianidades en las teorías sociales algunas mujeres osaron romper con este silencio para escribir sobre experiencias de lesbianas. La experiencia lesbiana se torna una identidad política desde los márgenes, en la sociedad y en las teorías, pero que en algún momento fueron alzando las voces en la antropología con el coraje de decir su nombre, hablar sobre estas vivencias y las concepciones alrededor de las lesbianidades. En este sentido, intenté perfilar algunos aspectos de las relaciones lesbianas, primeramente, desde el amor entre mujeres, en que las relaciones entre mujeres presentan características específicas en comparación con otros formatos. Además, problematicé los presupuestos de una relación igualitaria, para que se considere las inúmeras diferencias entre lesbianas. Después, abordé la formación de familias lesboparentales, desde sus aportaciones para pensar como la producción de crianzas por dos mujeres dislocan los sentidos de naturaleza. Por fin, abordé las proposiciones de relaciones no-monogámicas, que buscan en última instancia romper con el modelo relacional hegemónico en nuestras sociedades.

Por fin, abordé los aspectos referentes a las prácticas sexuales entre lesbianas. En primer lugar, pensando como las lesbianas recuperan el poder del erótico a partir de nuevas formas de relaciones sexuales. También atenté para la importancia de una comprensión de

la lesbianidad que contenga en su núcleo la sexualidad, una vez que las relaciones sexuales entre mujeres pasan por un largo proceso de silenciamiento, de modo que considero importante defender que la lesbianidad pasa también por el sexual. Por fin, busco traer los aportes de las antropólogas en la discusión sobre las prácticas sexuales entre mujeres, demostrando como las lesbianas salen de la gramática sexual hegemónica, que configura las nociones de activo/pasivo, para inscribir nuevas formas de practicas la sexualidad.

Las lesbianas escriben cultura de muchas formas en la sociedad, por medio de vivencias, experiencias, discursos, prácticas, organizaciones, socializaciones y también por medio de la escritura académica. Esta tesis enfocó en la escritura de las lesbianas desde la perspectiva antropológica, entiendo la relevancia política y teórica de concebir las lesbianas como creadoras culturales. En este sentido, a lo largo de esta investigación propuse visibilizar la escritura de lesbianas desde la antropología, perfilando los diferentes caminos que fueron abiertos por sus palabras.

Considero que la visibilidad de las lesbianas desde la escritura tiene como fundamento el avance de las teorías feministas en la antropología. Las antropólogas feministas han propuesto nuevas formas de comprensión epistemológicas para la disciplina, de modo que han planteado la importancia de focalizar la experiencia de las mujeres. Entender las mujeres como productoras de cultura ha sido fundamental para la conformación de un campo de estudios transdisciplinar que percibió en la antropología una disciplina abierta para estas discusiones. En este sentido, ha sido de suma importancia la creación de genealogías feministas desde la antropología, que buscaron reescribir esta historia desde la presencia de las mujeres.

Por esto, en el primero capítulo realicé un trabajo de recuperación de la historia de la antropología desde México y Brasil, teniendo como hilo conductor las proposiciones de antropólogas feministas que han realizado un relevante trabajo de recuperación de las mujeres en la formación y desarrollo de la disciplina. En este sentido, pasamos por la conformación de la antropología de las mujeres, que ha sido posible por el encuentro entre feminismo y antropología. Este encuentro hizo con que las feministas articulasen colectivamente dentro de las universidades, produciendo comunidades epistémicas, de modo que la producción del conocimiento feminista en la academia se caracteriza por un proyecto colectivo de transformación científica. También fue problematizada las nociones de cultura y naturaleza desde los planteamientos de antropólogas feministas que buscaban una respuesta para la supuesta subordinación de las mujeres. Este debate parece encerrarse

en esta primera fase, siendo superada en parte por la introducción del concepto de género. Concepto que ha generado diferentes disputas dentro y fuera de la *antropología feminista*. Por fin, delimito la categoría de *antropología feminista* desde proposiciones de antropólogas latinoamericanas, que han defendido la importancia de una antropología comprometida y políticamente actuante para la transformación de la vida de las mujeres.

El desarrollo de la *antropología feminista* ha sido imprescindible para poner la sexualidad como una temática relevante para la antropología. Sin embargo, la relación entre sexualidades disidentes y antropología ha sido de veras compleja, demostrando que los caminos para discutir las lesbianidades son arduos y complejos. Las lesbianidades entran en escena a partir de los años noventa, con la producción de *etnografías lésbicas* que rompen el silencio y se proliferan a lo largo de los años. Fue encontrado un amplio material de discusión sobre lesbianidades desde la antropología, sin embargo, estas discusiones parecen constantemente olvidada y silenciadas en la disciplina. Sin duda, las tesis han sido el espacio de mayor libertad en la escritura académico, entiendo que las lesbianas han privilegiado este formato para proponer sus discusiones, visto que las revistas académicas feministas parecen no tener interés en publicarlas de manera constante. En este sentido, considero que sistematizar y presentar este conocimiento hace parte de un proyecto de lesbianizar la antropología, de modo que pueda haber una mayor continuidad entre lo que ya se escribió y las nuevas investigaciones. Por todo esto, considero que esta tesis cumplió con uno de sus principales objetivos: recuperar la producción lésbica desde las antropologías brasileñas y mexicanas.

Esta escritura lésbica en la antropología ha producido diferentes discusiones sobre las experiencias lesbianas. Considero que las *etnografías lésbicas* produjeron desorden en las categorías de sexo, género y sexualidad. La identidad lésbica, como una temática transversal en estas etnografías, posibilita una polifonía en las formas de comprenderla. En última instancia, esta tesis ha sido propuesta con la finalidad de proponer una comprensión de la identidad lésbica que no se basa en las divisiones y categorías fijas producidas por la sexología en el siglo XIX. Las experiencias lésbicas demuestran que las categorías de sexo, género y sexualidad son conjunta y complejamente movilizadas para romper con el sistema heteronormativo, existiendo existencia lésbica de las más variadas formas. Por este motivo,

considero importante entender que los movimientos lésbicos deben estar abiertos a la conformación de alianzas en contra de este sistema que categoriza y patologiza las disidencias sexuales en sus más variadas formas.

Por fin, considero que las lesbianas escribieron en la cultura experiencias disidentes para pensar amor y sexo. La categoría del amor entre mujeres ha sido la más importante bandera discursiva para los movimientos lésbicos, pero se establece la necesidad de repensar los discursos lésbicos que idealizan y romantizan este amor. De modo que se hace importante incorporar las críticas a las relaciones entre mujeres para romper con las estructuras relacionales que tienen en su base el modelo heterosexual. Las formas de relaciones entre lesbianas tienen diferentes formatos, no siendo siempre relaciones igualitarias, por esto la necesidad de construir puentes desde nuestras diferencias, una tarea de los feminismos contemporáneos, en particular del lesbofeminismo. Además, las experiencias lesbianas produjeron nuevas gramáticas sexuales, en la medida que rompen con el patrón de sexo desde la heterosexualidad y la penetración. El poder del erótico debe ser retomado y recuperados por las lesbianas, de modo que la libertad sexual debe estar en la base de los movimientos lésbicos. El placer y el goce son las finalidades del sexo entre mujeres, en que diferentes partes del cuerpo se unen en el acto sexual para experimentar formas diversas de erotismo. Las lesbianas han escrito nuevas gramáticas sexuales en la tentativa de tornar inteligible el erotismo entre mujeres.

Por lo tanto, esta tesis ha sido una provocación para las *antropologías feministas*, de modo que reafirmo la necesidad de sacar la heterosexualidad del centro, visibilizando los conocimientos sobre lesbianas. Nosotras, lesbianas, existimos y resistimos a la cultura heteropatriarcal. Nuestras escrituras son importantes fuentes de conocimiento para los feminismos, por lo que espero que la defensa de la visibilidad lesbiana algún día se torne obsoleta. Mientras tanto, seguimos en la lucha para que las palabras de las lesbianas no caigan nuevamente en el olvido.

Por medio de la producción de esta tesis puso en el centro tres palabras: **escritura, cultura, lesbiana**. Retomo estas tres palabras para pensar las formas que las antropólogas feministas han producido conocimiento desde las experiencias lésbicas.

Empezamos con la palabra **escritura**. Planteo que la escritura lesbiana desde la antropología ha propuesto una nueva forma de escritura: la *etnografía lésbica*. La *etnografía lésbica* son las producciones teóricas con perspectiva antropológica escritas por lesbianas sobre lesbianas. En este sentido, son trabajos que consideran seriamente que las lesbianas son creadoras de cultura, sujetas de cambio en la sociedad proponiendo formas de existencia que rompen con la heteronormatividad. Además, estos trabajos, en mayor o menor grado, utilizan la observación-participante para sacar el velo de los espacios de sociabilidad lesbiana, de los movimientos lésbicos, de las relaciones afectivo-sexuales, del amor y del sexo. Con esto, proponen escribir sobre culturas en resistencia en las páginas de la historia antropológica.

Las antropólogas lésbicas parten de sus subjetividades, informadas por su identidad sexual no-heterosexual, para mirar la experiencia de otras lesbianas. Son antropólogas que osaron romper el silencio que ha sido condenada la existencia lésbica como forma de visibilizar experiencias que han sido olvidadas por la historia de la antropología. Desde la escritura proponen teorías que enfocan las lesbianidades, con esto, entran en el campo académico para poner en palabras estas existencias, para poner en el lenguaje algo que parece difícil de traducir. Por lo tanto, planteo la relevancia de las *etnografías lésbicas* para las *antropologías feministas*, una vez que articulan y problematizan categorías importantes para esta producción del conocimiento.

Una de las categorías puesta en análisis por las *etnografías lésbicas* es la **cultura**. Por esto, seguimos estas reflexiones finales desde la palabra **cultura**. Entiendo que las antropólogas feministas que escriben sobre lesbianidades movilizan y problematizan las comprensiones sobre naturaleza y cultura. Lo que me parece interesante y un tanto lógico, aunque no obvio. Esto porque las discusiones desde los binomios naturaleza x cultura están presentes de una forma más amplia en las teorías antropológicas. De hecho, en muchos países, incluso en Brasil y México, hay la predominancia de una antropología culturalista, de

este modo el concepto central de las antropologías nacionales pasa por la cultura. Por lo tanto, defiende que las antropólogas feministas desde la escritura lésbica han movilizad el concepto de cultura aportando planteamientos novedosos.

En primer lugar, desde la antropóloga Ángela Alfarache fue propuesta la noción de *cultura feminista*. Para esta autora, los feminismos han propuesto mudanzas culturales que son más amplias y profundas que un movimiento social. Más que un movimiento, el feminismo es una cultura. Una cultura formada desde la relación entre mujeres, que confronta la cultura hegemónica que propone la posición secundaria de las mujeres. La *cultura feminista* tiene instituciones, normas, historia, ritos y mitos. La *cultura feminista* tiene protagonistas y personajes. Entre estos personajes están las lesbianas, que han propuesto nuevos arreglos culturales, han construido espacios exclusivos en que las mujeres y disidentes pueden proponer otras formas de relación. Las lesbianas han reformulado las bases relacionales afectivas y sexuales para las mujeres. De modo que las mujeres no prescindan de los hombres para existir, para amar y para formar familias. Las lesbianas han contribuido para la difusión de una *cultura feminista* desde espacios de existencia lejos de los hombres cisheterosexuales.

Por otro lado, las feministas han propuesto complejizar y desarticular determinados sentidos a la dicotomía entre cultura y naturaleza. De este modo, rompen con la idea de que las mujeres están para la naturaleza como los hombres para la cultura. Esto porque las mujeres no solamente son parte de la cultura, sino son creadoras de cultura. Las mujeres reactualizan el propio sentido de naturaleza, entendiendo que la cultura no es superior a la naturaleza, sino parte de ella.

Andrea Lacombe ha propuesto pensar la masculinidad en mujeres desde las experiencias lesbianas. En este sentido, plantea que pensar la masculinidad de mujeres representa una reconfiguración de los límites que separa femenino de masculino, mujer de hombre y naturaleza de cultura. Propone repensar esta dicotomía desde puentes más que fronteras. Para ella, pensar una mujer que puede adquirir trazos de un hombre puede ser una metáfora para hablar de una naturaleza con trazos culturales. Además, con este estudio se pone luz a los grises, más que a la blanco y negro, lo que demuestra la posibilidad de

pensar la liminariedad como modo de ser, más allá de la necesidad de pasar de un estado a otros. En vez de eso, quedarse en el medio y personificar los grises.

Aun pensando en la dicotomía naturaleza y cultura, Anna Amorim ha demostrado como la experiencia de la maternidad lesbiana conforma nuevas comprensiones a estas categorías. Desde las lesboparentalidades se impone una actualización de lo que se entiende por familia, naturaleza y cultura. De modo que estas existencias confrontan un orden simbólico que se expresa en la conceptualización de la naturaleza, en que la naturaleza ha sido tomada como base para la significación de las prácticas culturales heterosexuales. De este modo, las disputas se centran en los sentidos de biología y naturaleza. La biología es por excelencia la tecnología del humano y lejos de la humanidad resta la abyección, el perjuicio y la exclusión. Por esto que, en última instancia, está la lucha por un sentido de naturaleza que también incluya la homosexualidad es su núcleo como productora de humanidad, familias y relaciones.

Los estudios feministas al cuestionar la dicotomía entre sexo y género apuntan la disolución de una base biológica fija sobre la cual el género se inscribe, acaban por cuestionar la dicotomía entre naturaleza y cultura, cada vez más comprendida como un modo particular de ver el mundo desde las lentes modernas y coloniales. El embate entre naturaleza y cultura aparece en los embates referentes a las maternidades lésbicas, de modo que la cultura pierde fuerza frente a un orden que asegura el irrefutable de lo natural. De este modo, la existencia de las dobles maternidades confronta las nociones de que la familia es únicamente basada en la pareja heterosexual. Las lesbianas también producen familias y parentesco.

Por lo tanto, considero como una marca distintiva de las producciones sobre lesbianas desde la perspectiva antropológico pasa por la discusión del concepto de cultura, en este sentido reactualizando discusiones centrales a la antropología. Por un lado, traen contribuciones para las antropologías al proponer nuevos usos para este concepto central y, por otro, contribuyen a los estudios feministas en la medida en que traen una perspectiva cultural para la comprensión de las experiencias lesbianas.

Por último, pongo en análisis la palabra **lesbiana**. En este sentido, considero que las *etnografías lésbicas* proponen formas de caracterizar las identidades lésbicas. En primer

lugar, desde el aporte del concepto de heterosexualidad obligatoria, que pasa a ser entendida como un régimen político que está en la base de los Estados nacionales moderno-coloniales. De modo que la heterosexualidad no puede ser entendida como más una orientación sexual, sino como la identidad sexual que es normativa y que pone en el margen otras formas de ejercicio de la sexualidad.

Además, en la discusión sobre las identidades lésbicas se propone entender que la relación entre mujeres puede tener diferentes matices. Con esto, no se trata de una relación entre iguales, justamente porque las formas de existencia lésbica confrontan las divisiones rígidas entre sexo, género y deseo sexual. Las *etnografías lésbicas* presentan una variedad de formas de existir como lesbianas, desde lesbianas femeninas, masculinas, andrógenos, sapatonas, lenchas, cisgénero, transexuales. Las identidades lésbicas deben ser entendidas como una forma de *estar* en el mundo, en que la fluidez y la abertura son partes constitutivas de las identidades sexuales.

Las lesbianas provocan nuevas escrituras de gramáticas amorosa y sexuales. Por medio del amor reivindican el derecho a relacionarse libremente. Pero las escrituras lésbicas no cierran los ojos para los problemas de una visión del amor romantizado e idealizado. De modo que proponen relaciones entre parejas en que la amistad, el respeto y el compañerismo sean los puntos centrales, de modo a conjugar las diferencias en el interior de las relaciones sexoafectivas. Al afirmar la posibilidad de un amor entre mujeres proponen nuevas gramáticas para entender la formación de familia. O incluso, para romper totalmente con los preceptos monogámicos que están en la base de los modelos relacionales. En última instancia, proponen que los modelos relacionales no pasan de modelos, que deben ser superados para la proposición de una artesanía de los afectos, siempre contextual y acordada entre mujeres. Por fin, la relación entre mujeres presenta nuevas gramáticas sexuales. Las lesbianas conforman otras formas de placer, que no caben en las gramáticas sexuales heteronormativas. Presentan una experiencia sexual que no tiene como base el coito, la penetración y la dicotomía entre activo y pasivo. Las lesbianas, inauguran relaciones sexuales que se basan en el compartir el placer y el gozo. En que la vulva, la boca, la mano y los orificios se misturan en la cama.

Por lo tanto, considero que las lesbianas escriben en las culturas nuevas formas de existir en este mundo. Proponiendo que las lesbianas son creadoras de cultura, agentes transformadores de mundo, desde lo personal hasta el político, de la cama a la calle.

Por medio de esta tesis doctoral he planteado la relevancia de la escrita lésbica para los estudios feministas y las antropologías latinoamericanas. En especial, para las antropologías feministas producidas desde Brasil y México. Con esto, propuse explorar los caminos y contextos que posibilitaron la escrita etnográfica sobre lesbianidades de antropólogas feministas. En última instancia, esta tesis tuvo un sentido político de visibilizar teorías que son poco conocidas y que continúan siendo relegada al olvido dentro de los espacios académicos de producción del conocimiento antropológico.

Las antropologías feministas, desde los setenta, han planteado la relevancia de la producción de etnografías feministas como una forma de descripción orientada teóricamente por el feminismo en que la experiencia de las mujeres está en el centro. Para tanto, argumentaron que las mujeres son creadoras de cultura, de modo que se hace importante elaborar explicaciones e interpretaciones culturales que partan de la mirada de las mujeres. Por consiguiente, definiendo que las lesbianas también son creadoras de cultura, es decir, las lesbianas son creadoras de otra cultura. Una cultura que desafía los postulados culturales hegemónicos, una cultura que considera las lesbianas como agentes de transformación personal, colectiva y política. De modo que se hace importante entender las lesbianas como escritoras de cultura.

En primer lugar, cuando digo que las lesbianas están escribiendo cultura me refiero a las antropólogas que están produciendo teorías desde las antropologías. Considero que es importante reafirma la posibilidad de que lesbianas estén en el papel de escritoras de la cultura. Escritoras de teorías que discutan las lesbianidades, las vivencias y experiencia de personas fuera de la heteronorma. En este sentido, las lesbianas están escribiendo cultura,

están escribiendo teorías que provocan la antropología y los estudios feministas a repensar el papel de las disidencias sexuales en términos culturales. Ellas ponen en palabras existencias que fueron históricamente silenciadas, reescribiendo narrativas antropológicas que realmente toman en serio la vida de personas no-heterosexuales. Al escribir, pasan de espectadoras culturales, para producir una lucha discursiva que rompan con los dictámenes heteronormativos. La escrita etnográfica desde las lesbianidades busca encontrar traducciones y cognoscibilidad para experiencias que han sido condenadas al silencio, que no han encontrado en el lenguaje narrativas positivas sobre sus existencias.

Por otro lado, lesbianas escribiendo cultura busca visibilizar la existencia de muchas lesbianas que son parte de estas investigaciones. Que fueron interlocutoras de investigación, que fueron entrevistadas, que estaban en el campo en diálogo con estas antropólogas. Por lo tanto, lesbianas que contribuyeron a la escrita de cultura. Que están en la realidad social buscando construir nuevas formas de comprensión de la vida, nuevas formas de existencia digna y resistencia a un sistema que las odia, invisibiliza, menosprecia, que las mata. Son lesbianas, lenchas, sapatonas que están modificando las relaciones entre mujeres. En última instancia están escribiendo culturas lésbicas desde sus existencias, sus voces, sus pensamientos, sus actitudes. Las lesbianas escriben cultura desde los márgenes, desde la disidencia a las normas sexuales.

Escribir cultura tiene un doble sentido. Un sentido antropológico en que escritoras ponen en palabras académicas sentidos diversos para la existencia lésbica, pero también están escribiendo cultura en sus vivencias cotidianas. Las lesbianas existen y resisten en un mundo en que la heterosexualidad es la norma obligatoria, en que nuestras formas de conformar vidas vivibles no pasan por la relación afectiva-sexual direccionada hacia los hombres. En última instancia, la escrita lésbica es un grito por una vida libre de violencia.

Las lesbianas escriben cultura feminista en rebeldía y resistencia.

Referencias bibliográficas:

- Aguiar, Carolina Maia (2018). *Entre armários e caixas postais: escritas de si, correspondências e constituição de redes na imprensa lésbica brasileira*, tesis de maestría, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Ahmed, Sara (2018). *Vivir una vida feminista*, Barcelona, Ediciones Bellaterra.
- Aires, Lídia Marcelle Arnaud (2012). *Gestando afetos, concebendo famílias: reflexões sobre maternidade lésbica e reprodução assistida em Aracaju-SE*, tesis de maestría, Universidade Federal do Sergipe.
- Alfarache Lorenzo, Ángela Guadalupe (2003). *Identidades lésbicas y cultura feminista: una investigación antropológica*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.
- Alfarache Lorenzo, Ángela Guadalupe (2009). *Construyendo la concordancia: alternativas feministas a la lesbofobia*, tesis de doctorado, Universidad Autónoma de México.
- Alves, Raíla de Melo (2022). *Sapatonas negras: potências em movimento*. Letramento/Temporada.
- Amorim, Anna Carolina Horstmann (2013). *“Nós já somos uma família, só faltam os filhos”: maternidade lésbica e novas tecnologias reprodutivas no brasil*, tesis de maestría, Universidade Federal de Santa Catarina.
- Amorim, Anna Carolina Horstmann (2018). *Novas tecnologias reprodutivas e maternidades lésbicas no brasil e na França: conexões entre parentesco, tecnologia e política*, tesis de doctorado, Universidade Federal de Santa Catarina.
- Anzaldúa, Gloria (2000). “Falandu em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo”, *Revista de Estudos Feministas*, vol. 8, núm 1, pp. 229-236.
- Anzaldúa, Gloria (2016). *Borderland La frontera: the new mestiza*, Madrid, Colección Ensayo/Capitán Swing.
- Aquino, Luis Octavio Rodrigues (1992). *As derivas do desejo: processo de construção, manutenção e manipulação de identidades lésbicas em um conjunto de mulheres de Porto Alegre*, tesis de maestría, Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- Bairros, Luiza (1999). “Lembrando Lélia Gonzalez 1935 – 1994”, *Afro-Ásia*, núm. 23, Universidade Federal da Bahia, pp. 341-361.

- Batista Ordaz, Ximena Elizabeth (2014). *De la cama a la calle. Reflexiones en torno al ejercicio político del cuerpo y la sexualidad lésbica*, tesis de licenciatura, Universidad Veracruzana.
- Behar, Ruth; Gordon, Deborah A. (ed.) (1995). *Women writing culture*, New York, State University of New York.
- Berrio Palomo, Lina Rosa, et al. (coords.) (2020). *Antropologías Feministas En México: epistemologías, éticas, prácticas y miradas diversas*, Ciudad de México, Bonilla Artigas, UAM- I, UAM-X y UNAM.
- Blackwood, Evelyn (1986). "Breaking the mirror: The construction of lesbianism and the anthropological discourse on homosexuality", *Journal of homosexuality*, vol.11, n. 3-4, pp. 1-18.
- Bonetti, Alinne de Lima (2011). "Antropologia feminista: O que é esta antropologia adjetivada?" en Alinne de Lima Bonneti y Ângela Maria Freire de Lima Souza (orgs), *Gênero, mulheres e feminismos*, EDUFBA, NEIM, pp. 53-70.
- Bonetti, Alinne de Lima (2018). "Feminismo acadêmico e a antropologia no Brasil: mapeando a constituição da antropologia feminista brasileira" en *Anais do 18th IUAES World Congress - World (of) encounters: the Past, Present and Future of Anthropological Knowledge*, vol. 1.
- Brunetto, Dayana; Ribas, Léo (2021). "Quem cabe nesse arco-íris?" en Dayana Brunetto y Grazielle Tagliamento (Orgs.), *Arco-íris para quem? (In)visibilidades lésbicas e sapatônicas*, Curitiba, UFPR, pp. 67 -89.
- Butler, Judith (2005). "¿El parentesco siempre es de antemano heterosexual?", *Debate Feminista*, vol. 32. <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2005.32.1215>
- Carneiro, Edson (1968). "O negro como objeto de ciencia", *Afro-Ásia*, año 6, vol. 7, pp.91-100.
- Carvalho, Tamara Teixeira de (1995). *Caminhos do desejo: uma abordagem antropológica das relações homoeróticas femininas*, tesis de maestría, Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas.
- Castañeda Salgado, Martha Patricia (2010). "Etnografía feminista", en Norma Blazquez Graf, Fátima Flores Palacios y Maribel Ríos Everardo (Coord.), *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*, México, UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, Facultad de Psicología, pp. 217 – 238.
- Castañeda Salgado, Martha Patricia (2012). "Antropólogas y feministas: apuntes acerca de las iniciadoras de la antropología feminista en México", *Cuadernos de antropología social*, núm. 36, pp. 33-49.

- Castañeda Salgado, Martha Patricia (2020). "Antropología Feminista y Epistemología", en Lina Rosa Berrio Palomo et al (coords.), *Antropologías Feministas En México: epistemologías, éticas, prácticas y miradas diversas*, Ciudad de México, Bonilla Artigas, UAM- I, UAM-X y UNAM, pp. 2-22.
- Celine, Aimee Marie; Sauteron, Josephe (2007). *Femenino y masculino: ¿dualidad insuperables? cambios y permanencias del marco binario en las representaciones de lo femenino y masculino entre lesbianas y gays de la Ciudad de México a finales del siglo XX*, tesis de licenciatura, Escuela Nacional De Antropología E Historia.
- Corrêa, Mariza (2003). *Antropólogas & Antropologia*, Belo Horizonte, Editora UFMG.
- Costa, Albertina de Oliveira (1988). "É viável o feminismo nos trópicos? Resíduos de insatisfação-São Paulo, 1970", *Cadernos de Pesquisa*, núm. 66, pp. 63-69.
- Costa, Albertina Oliveira; Barroso, Carmen e Sarti, Cynthia (2019). "Pesquisas sobre mulher no Brasil do limbo ao gueto?" en Heloísa Buarque de Holanda (ed.), *Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto*, Rio de Janeiro, Bazar do tempo, 398p.
- Costa, Ana Alice; Sardenberg, Cecília (1994). "Teoria e Práxis feministas na academia: os núcleos de estudos sobre a mulher nas universidades brasileiras", *Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, v. especial, n. 2, pp. 387-400.
- Curiel, Ochy (2013). *La Nación Heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*, Bogotá, Brecha Lésbica y en la frontera.
- De Holanda, Heloísa Buarque (Ed.) (2019). *Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto*, Rio de Janeiro, Bazar do tempo.
- De Lauretis, Teresa (1991). "Genealogías feministas. Un itinerario personal", *Cuadernos inacabados*, núm. 35, pp. 11-31.
- De Oliveira, Luís Roberto Cardoso (1986). "O que é isso que chamamos de antropologia brasileira?", *Anuário Antropológico*, v. 10, n. 1, p. 227-246.
- Del Moral Espín, Lucía (2012). "En transición. La epistemología y filosofía feminista de la ciencia ante los retos de un contexto de crisis multidimensional", *e-cadernos CES*, <https://journals.openedition.org/eces/1521> (19 de agosto de 2021).
- Eichler, Margrit (1987). *Nonsexist research methods: a practical guide*, New York, London, Routledge.
- Facchini, Regina, Íris Nery do Carmo y Stephanie Pereira Lima (2020). "Movimentos Feminista, Negro e LGBTI no Brasil: sujeitos, teias e enquadramentos", *Educação & Sociedade*, vol. 41.

- Fernandes, Felipe Bruno Martins; Dantas, Míria Moraes; Pereira, Maiara Diana Amaral (2016). "Zahidé Machado Neto: uma pioneira dos estudos sobre a mulher na Bahia", *ACENO-Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, v. 3, n. 5, pp. 108-124.
- Firmino, Camila Rocha (2022). *Direitos lésbicos e políticas públicas no Brasil - 2003 a 2016*, tesis de doctorado, Universidade Federal de Santa Catarina.
- Fonseca, Claudia (2000). *Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*, Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- Franchetto, Bruna; Maria Laura Cavalcanti y Maria Luiza Heilborn (1981). "Antropologia e Feminismo" en Bruna Franchetto, Maria Laura Cavalcanti y Maria Luiza Heilborn, *Perspectivas Antropológicas da Mulher*, vol. 1, Rio de Janeiro, Zahar Editores, pp. 11-48.
- Fry, Peter (1982 [1974]). "Da hierarquia à igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil" en Peter Fry, *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*, Rio de Janeiro, Zahar, pp. 87-115.
- Garzón Martínez, María Teresa (2016). "En el mundo de las hackers: Discurso, mujeres y los trazos de la mano zurda" en Ma. del Carmen de la Peza y Mario Rufer (Coords.), *Nación y estudios culturales. Debates desde la poscolonialidad*, México, Itaca, pp. 229-248.
- Garzón Martínez, María Teresa; Mónica Cejas; Merarit Viera et al. (2014). "Ninguna guerra en mi nombre: Feminismo y estudios culturales en Latinoamérica", *Nómadas*, núm. 40, pp. 158-173.
- Goldsmith Connelly, Mary Rosaria (1986). "Debates antropológicos en torno de los estudios sobre la mujer", *Nueva Antropología*, Vol. VIII, Núm. 30, México.
- Goldsmith Connelly, Mary Rosaria (1992). "Antropología de la mujer: ¿antropología de género o antropología feminista?", *Debate feminista*, núm. 6, pp. 341-346.
- Goldsmith Connelly, Mary Rosaria (2020). "El trabajo del hogar remunerado: reflexiones políticas y éticas a partir de mi colaboración con organizaciones de trabajadoras en México" en Berrio Palomo, Lina Rosa, et al. (coords.), *Antropologías Feministas En México: epistemologías, éticas, prácticas y miradas diversas*, Ciudad de México, Bonilla Artigas, UAM- I, UAM-X y UNAM.
- Goldsmith Connelly, Mary Rosaria; Sánchez Gómez, Martha Judith (2014). "Las mujeres en la época de oro de la antropología mexicana: 1935-1965", *Mora*, Buenos Aires, vol. 20, núm. 1.
http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-001X2014000100003&lng=es&tlng=es (25 de enero de 2022)
- Gonzales, Lélia (1984). "Racismo e sexismo na cultura Brasileira", *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, pp. 223-244.

- Gonzales, Lélia (2020). *Por um feminismo afro-latino-americano*, Rio de Janeiro, Editora Schwarcz-Companhia das Letras.
- Grossi, Miriam Pillar (1992). "Na busca do outro encontra-se a si mesmo" en Miriam Pillar Grossi (org.), *Trabalho de campo e subjetividade*, Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina, pp. 7-16.
- Grossi, Miriam Pillar (1994). "Novas/velhas violências contra a mulher no Brasil", *Estudos feministas*, vol. 2, núm. 2, pp. 473-483.
- Grossi, Miriam Pillar, Caterina Alessandra Rea (2020). "Mulhere na ciencia / Gênero e Ciência: construção de um campo ou de dois campos de pesquisa?" en Miriam Pillar Grossi y Caterina Alessandra Rea (org.), *Teoria feminista e produção de conhecimento situado: ciências humanas, biológicas, exatas e engenharias*, 1ª ed., Florianópolis (SC), Tribo da Ilha, Salvador (BA), Devires.
- Guimarães, Carmen Dora (2004). *O homossexual visto por entendidos*, Rio de Janeiro, Garamond.
- Haces Velasco, María de los Ángeles (2006). *¿Maternidad lésbica, paternidad gay? Del autorreconocimiento homoerótico al ejercicio parental Una aproximación antropológica a las homofamilias*, tesis de doctorado, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Haraway, Dona (1991). "Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial" en *Ciencia, ciborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid, Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer, pp. 313-346.
- Haraway, Dona (1995). "Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial", *Cadernos Pagu*, núm. 5, pp. 7-41.
- Heilborn, Maria Luiza (1996). *Ser ou estar homossexual: dilemas de construção de identidade social* en Richard Parker y Regina Barbosa (Org.), *Sexualidades brasileiras*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, pp. 137-141.
- Heilborn, Maria Luiza [1992] (2004). *Dois é par: Gênero e identidade sexual em contexto igualitário*, Rio de Janeiro, Garamond.
- Heilborn, Maria Luiza [1992] (2019). "Fazendo gênero? A antropologia da mulher no Brasil" en Heloísa Buarque de Holanda (ed.), *Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto*, Rio de Janeiro, Bazar do tempo.
- Heilborn, Maria Luiza; Sorj, Bila (1999). "Estudos de gênero no Brasil", *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*, São Paulo, ANPOCS/CAPES, Editora Sumaré, pp. 183-221.

- Hernández Cabrera, Porfirio Miguel (2005). "Los estudios sobre diversidad sexual y la antropología mexicana: Recuento de presencias", *Revista De Estudios De Antropología Sexual*, v. 1, n. 1, pp. 11-32. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/antropologiasexual/article/view/13285> 06 de marzo de 2024
- hook, bell (2021). *Tudo sobre o amor: novas perspectivas*, São Paulo, Elefante.
- Jimeno, Myriam (2005). "La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica. Antípoda", *Revista de Antropología y Arqueología*, núm. 1, pp. 43-65.
- Kilomba, Grada (2020). "Quem pode falar? Falando no centro, descolonizando o conhecimento" en Grada Kilomba, *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*, Rio de Janeiro, Editora Cobogó.
- Klöppel, Bruna; Grossi, Miriam Pillar (2020). "Um olhar de gênero sobre a história das mulheres na antropologia brasileira: Ruth Cardoso e Eunice Durham" en Miriam Pillar Grossi y Caterina Alessandra Rea (org.), *Teoria feminista e produção de conhecimento situado: ciências humanas, biológicas, exatas e engenharias*, 1ª ed., Florianópolis (SC), Tribo da Ilha, Salvador (BA), Devires.
- Lacombe, Andrea (2005). *Pra homem já tô eu: masculinidades e socialização lésbica em um bar no centro do Rio de Janeiro*, tesis de maestría, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Lacombe, Andrea (2010). *Ler[se] nas entrelinhas. Sociabilidades e subjetividades entendidas, lésbicas e afins*, tesis de doctorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Lagarde y de los Ríos, Marcela [1989] (2015). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, México, D.F., Siglo XXI Editores, 2ª. Ed.
- Lamas, Marta (1986). "La antropología feminista y la categoría "género"", *Nueva Antropología*, vol. VIII, núm. 30, noviembre, pp. 173-198
- Landes, Ruth (2002 [1947]). *A cidade das mulheres*, Rio de Janeiro, Editora da UFRJ.
- Laraia, Roque de Barros (2014). "Os primórdios da antropologia brasileira (1900-1979)". *ACENO-Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, v. 1, n. 1, pp. 10-22.
- Lau, Ana (2002). "El nuevo movimiento feminista mexicano a fines del milenio" en Eli Bartra, Anna M. Fernández Poncela y Ana Lau, *Feminismo en México Ayer y Hoy*, Ciudad de México, Molinos de Viento.
- Leacock, Eleanor (1981). *Mythss of Male Dominance: Collected Articles on Women Cross-Culturally*, Nueva York, Monthly Review Press.
- Lewis, Ellen (1995). "Etnography Lesbian" en Ruth Behar y Deborah A. Gordon (ed.), *Women writing culture*, New York, State University of New York.

- Lorde, Audre (2019). *Irmã outsider: ensaios e conferências*, Autêntica Editora.
- Machado, Lia Zanotta (1998). “Gênero, um novo paradigma?”, *Cadernos Pagu*, vol. 11, pp. 107-125.
- Malinowski, Bronislaw (2018). *Argonautas do pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*, São Paulo, Ubu.
- McDowell, Linda (2000) *Género, identidad y lugar. Un estudio de las geografías feministas*, Madrid, Cátedra.
- Medeiros, Camila Pinheiro (2006). *Mulheres de kêto: etnografia de uma sociedade lésbica na periferia de São Paulo*, tesis de maestría, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Miano Borruso, Marinella (2010). “Entre lo local y lo global. Los muxe en el siglo XXI”, *XIV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles: congreso internacional*, Santiago de Compostela, España. pp.2447-2464.
- Miano Borruso, Marinella; Giglia Ciotta, Angela (2024). “Identidades en construcción y deconstrucción: una exploración del archipiélago lésbico-gay desde la historia oral”, *Cuicuilco Revista De Ciencias Antropológicas*, v. 8, n.23, pp. 67–112. Recuperado a partir de <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/article/view/20502>
- Mogrovejo Aquisé, Norma (2021). *Un amor que se atrevió a decir su nombre: la lucha de las lesbianas y su relación con los movimientos homosexual y feminista en América Latina*, Ciudad de México, LeSVOZ AC – CDHAL, Escuela para la libertad de las mujeres.
- Moore, Henrietta L. (1991). *Antropología y feminismo*, Universitat de València.
- Mott, Luiz (1987). *O lesbianismo no Brasil*, Porto Alegre, Mercado Aberto.
- Muniz, Jaqueline de Oliveira (1992). *Mulher com mulher dá jacaré: uma abordagem antropológica da homossexualidade feminina*, tesis de maestría, Programa de Posgrado en Antropología Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Muñiz, Elsa (1997). “De la cuestión femenina al género: un recorrido antropológico”, *Nueva Antropología*, vol. XV, núm. 51, febrero, pp. 119-131.
- Nosalco Armas, Margarita (2019). “La antropología aplicada en México y su destino final: el indigenismo”, en Arturo Warman et al., *De eso que llaman antropología mexicana*, México, INAH, ENAH, pp.
- Novo, Arthur Leonardo Costa (2015). *O armário na escola: regimes de visibilidade de professoras lésbicas e gays*, tesis de maestría, Universidade Federal de Santa Catarina.

- Núñez, Geni (2023). *Descolonizando afetos: experimentações sobre outras formas de amar*, São Paulo, Planeta do Brasil.
- Oliveira de Vázquez, Mercedes (1976), "Consideraciones sobre la opresión femenina como una categoría para el análisis socioeconómico", *Anales de Antropología*, vol. 13, núm. 1, pp. 199-215.
- Oliveira de Vázquez, Mercedes (1979). "Sobre la explotación y opresión de las mujeres acasilladas en Chiapas", *Cuadernos Agrarios*, vol. 4, núm. 9, pp. 43-59.
- Oliveira de Vázquez, Mercedes (2019[1970]). "Algunos problemas de la investigación actual", en Arturo Warman et al., *De eso que llaman antropología mexicana*, México, INAH, ENAH, 157p.
- Oliveira, Jainara Gomes (2020). *Regimes de visibilidade e reconhecimento dos modos de vida de mulheres maduras que se relacionam efetiva e/ou sexualmente com mulheres em João Pessoa/PB*, tesis de doctorado, Universidade Federal de Santa Catarina.
- Ortner, Sherry (2006). "¿Entonces es la mujer al hombre lo que es la naturaleza a la cultura?", *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 1, núm. 1, pp. 12-21.
- Ortner, Sherry [1972] (1979). "¿Es la mujer con respecto a la naturaleza lo que es el hombre con respecto a la cultura?" en Olivia Harris y Kate Young (eds.) *Antropología y feminismo*, Barcelona, Anagrama, pp. 109-132.
- Peirano, Marisa G. (2000). "A antropologia como ciência social no Brasil. Etnográfica", *Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*, vol. 4, núm. 2, pp. 219-232.
- Pinto, Céli Regina Jardim (2003). *Uma história do feminismo no Brasil*, São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo.
- Ponce, Adriana Fuentes (2012). *Cronopias, segando rigidez, blandiendo libertad. Una historia de las protagonistas del movimiento lésbico de 1977 a 1997*, tesis de doctorado, Escuela Nacional De Antropología E Historia.
- Ponce, Adriana Fuentes (2015). *Decidir sobre el propio cuerpo: una historia reciente del movimiento lésbico en México*, Ciudad de México, La Cifra editorial, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Ramón León, Miriam (2019). *Cuestión de que se suelte la punta para que se desate la madeja. El fútbol como una forma de expresión de las relaciones sentimentales lésbicas: tres estudios de caso en las ligas deportivas de Ixtlahuaca*, tesis de licenciatura, Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- Regueiro Noriega, Paula (2004). *Salir del clóset: identidades lésbicas y espacios*, tesis de maestría, Universidad Autónoma Metropolitana.

- Reis, Pâmela Laurentina Sampaio (2015). *Entre Redes: mulheres, afetos e desejos*, tesis de maestría, Universidade Federal do Piauí.
- Restrepo, Alejandra (2016). "La genealogía como método de investigación feminista" en Norma Blazquez Graf y Martha Patricia Castañeda Salgado (coord.), *Lecturas críticas en investigación feminista*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 23-41.
- Rich, Adriane (2010). "Heterossexualidade compulsória e existência lésbica", *Bagoas*, núm. 05, pp. 17-44.
- Ríos, Claudia Rosas (2013). *Entre la construcción y desconstrucción de identidades lésbicas y los prejuicios sociales en Villaflores y San Cristóbal de las Casas, Chiapas Un análisis desde la perspectiva de género*, tesis de maestría, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Rodríguez Magda, Rosa María (2004). *Foucault y la genealogía de los sexos*, Barcelona, Anthropos Editorial.
- Rostagnol, Susana (2018). "Antropología feminista o cuando el adjetivo se torna sustantivo", *Revista Feminismos*, vol. 6, núm. 1.
- Rubin, Gayle (1989). "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad" en Carole Vance, Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina, Madrid, Revolución.
- Rubin, Gayle. (1986); "El tráfico de mujeres: notas sobre la *economía política* del sexo" *Nueva Antropología*, vol. VIII, núm. 30.
- Ruiz Trejo, Marisa G. (2020). "Despatriarcalizar y descolonizar las Ciencias Sociales y la memoria en Chiapas y Centroamérica" en Marisa G. Ruiz Trejo (Cord.), *Descolonizar y Despatriarcalizar las Ciencias Sociales, la memoria y la vida en Chiapas, Centroamérica y el Caribe*, México, Universidad Autónoma de Chiapas, pp. 63-110.
- Ruiz Trejo, Marisa G. (2022). "Etnografías feministas en México: críticas de las nuevas generaciones de antropólogas", *ALTERIDADES*, vol. 32, núm. 63, pp. 81-94 <https://doi.org/10.24275/uam/izt/dcsh/alteridades/2022v32n63>
- Sardenberg, Cecilia Maria Bacellar (2002). "Da crítica feminista à ciência a uma ciência feminista?" en Ana Alice Costa y Cecilia Maria Bacellar Sardenberg (orgs.), *Feminismo, ciência e tecnologia*, Salvador, NEIM/UFBA, Redor, pp. 89-120.
- Sardenberg, Cecilia Maria Bacellar (2014). "Revisitando o campo: Autocrítica de uma antropóloga feminista", *Mora*, vol. 20, pp. 30-60.
- Silva, Anelise Fróes da (2010). *Mulheres em movimento(s): estudo etnográfico sobre a inserção de feministas e lésbicas em movimentos sociais institucionalizados e*

autônomos na cidade de Porto Alegre/RS, tesis de maestría, Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

- Silva, Marilda; Grossi, Miriam Pillar; Miguel, Sônia Malheiros; Maluf, Sônia Weidner. (1989). “O Conceito de Gênero: Um Novo Coração de Mãe Nas Pesquisas Sobre Mulher”, *XII Reunião Anual da AMPOCS. Anais do III Encontro Nacional De Mulher E Literatura*, Florianópolis, pp. 37-64.
- Silva, Tanieli De Moraes Guimaraes (2015). *Você tem que ficar manobrando as coisas: lesbianidades, violências cotidianas e possibilidades de resistencia*, tesis de maestría, Universidade Federal de Goiás.
- Silva, Zuleide Paiva; Araujo, Rosangela Janja Costa (2021). “Pensamento lésbico: uma ginga epistemológica contra-hegemônica”, *Revista Estudos Feministas*, vol. 29, núm. 3. <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2021v29n382446>
- Simões, Júlio Assis; Carrara Sérgio (2014). “O campo de estudos socioantropológicos sobre diversidade sexual e de gênero no Brasil: ensaio sobre sujeitos, temas e abordagens”, *cadernos pagu*, vol. 42, pp. 75-98.
- Smith, Linda Tuhiwai (2016). *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*, Santiago de Chile, LOM Ediciones.
- Souza, Elaine Borges (2022). “O amor tem cor? Uma análise da branquitude através da autoetnografia de uma relação lésbica inter-racial” en Dayana Brunetto y Grazielle Tagliamento (Orgs.), *Arco-íris para quem? (In)visibilidades lésbicas e sapatônicas*, Curitiba, UFPR.
- Stolke, Verena (2004). “La mujer es puro cuento: la cultura del género”, *Estudios Feministas*, vol. 12, núm. 2, pp. 77 – 105.
- Tarducci, Mónica (2018). “Un viaje personal por la antropología”, *Revista Feminismos*, vol. 6, núm. 1, pp. 127 – 134.
- Vance, Carole S. (1995). “A antropologia redescobre a sexualidade: um comentário teórico”, *Physis: revista de saúde coletiva*, vol. 5, pp. 7-32.
- Warman, Arturo (2019 [1970]). “Todos santos y todos difuntos” en Arturo Warman et al., *De eso que llaman antropología mexicana*, México, INAH, ENAH.
- Warman, Arturo; et al. (2019 [1970]). *De eso que llaman antropología mexicana*, México, INAH, ENAH.
- Wittig, Monique (1992). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Madrid, Editorial Eagles.