

El lugar de la investigadora aguafiestas: etnografiar contextos precarizados en Medellín, Colombia¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n57.06>

MARIA FABIOLA SANDOVAL NOREÑA

<https://orcid.org/0009-0007-1038-8984>

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla², México

mfsandovaln@gmail.com

LAURA CRISTINA VELÁSQUEZ RÍOS

<https://orcid.org/0000-0001-7922-3829>

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla³, México

Lalatina.vr.ps@gmail.com

Cómo citar este artículo: Sandoval Noreña, M. F. & Velásquez Ríos, L. C. (2026). El lugar de la investigadora aguafiestas: etnografiar contextos precarizados en Medellín, Colombia. *Tabula Rasa*, 57, 109-137. <https://doi.org/10.25058/20112742.n57.06>

Recibido: 15 de agosto de 2025

Aceptado: 15 de octubre de 2025

Resumen:

El siguiente artículo busca aportar un análisis autoetnográfico sobre nuestro lugar de enunciación corporal como una archiva de interpelación aguafiestas, desde donde elaboramos nuestros trabajos de investigación en los posgrados en antropología social, procurando un especial énfasis en las afectaciones del trabajo de campo que hemos realizado. Laura en el Programa Gubernamental de Resocialización para habitantes de calle Centro Día y Fabi en la Institución Educativa Eduardo Santos, ambas ubicadas en la ciudad de Medellín, Colombia. Ambas leídas como «mujeres». Sugerimos de la mano de este análisis, una comprensión de la experiencia investigativa como una práctica corporal sexuada, afectiva, sociocrítica, autoreflexiva y disca con implicaciones éticas, políticas y sexuales.

Palabras clave: lugar de enunciación; etnógrafas aguafiestas; trabajo de campo; investigación antropológica; contextos precarizados.

¹ Este artículo es producto de las investigaciones tituladas «Márgenes desde la escuela: un análisis sociocultural de las discapacidades psicosociales en la Institución Educativa Eduardo Santos ubicada en la Comuna 13 de Medellín, Colombia» (Maria Fabiola Sandoval Noreña, 2022) y «Devenir habitante de calle en la ciudad de Medellín, Colombia. Una experiencia etnográfica en el programa de resocialización Centro Día en la ciudad de Medellín, Colombia» (Laura Cristina Velásquez Ríos, 2024). Estas investigaciones han sido financiadas por el Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías, Conahcyt.

² Estudiante del doctorado en Antropología Social en la línea de Sexualidad, cuerpo y género: desigualdades, violencias y horizontes de subjetividad.

³ Maestra en Antropología Social en la línea de Sexualidad, cuerpo y género: desigualdades, violencias y horizontes de subjetividad.

The Place of the Killjoy Researcher: Ethnographing Precarious Contexts in Medellín, Colombia

Abstract:

This article aims to provide an autoethnographic analysis of our place of embodied enunciation as a killjoy questioning archive—a place from which we conduct our research work in the Social Anthropology graduate programs. We seek to place special emphasis on the impacts of our fieldwork, as Laura in the Government Resocialization Program for Homeless People “Centro Día”, and Fabi at the Eduardo Santos Educational Institution, both based in the city of Medellín, Colombia. We both are read as “women.” In this analysis, we suggest understanding the research experience as a sexualized, affective, socio-critical, self-reflexive, and disca practice having ethical, political, and sexual implications.

Keywords: place of enunciation; killjoy ethnographers; fieldwork; anthropological research; precarious contexts.

O lugar da pesquisadora desmancha-prazeres: etnografar contextos precários em Medellín, Colômbia

Resumo:

Este texto busca oferecer uma análise autoetnográfica do nosso lugar de enunciação corporal como uma arquiva de interpelação desmancha-prazeres, a partir do qual desenvolvemos nossas pesquisas nos programas de pós-graduação em antropologia social, procurando dar ênfase especial aos impactos do trabalho de campo que realizamos. Laura, do Programa Governamental de Ressocialização para Pessoas em Situação de Rua Centro Día, e Fabi, da Instituição Educacional Eduardo Santos, ambas as duas localizadas na cidade de Medellín, Colômbia. Ambas são lidas como «mulheres». Propomos, por meio desta análise, uma compreensão da experiência de pesquisa como uma prática corporal sexualizada, afetiva, sócio-crítica, autorreflexiva e defixa com implicações éticas, políticas e sexuais.

Palavras-chave: lugar de enunciação, etnógrafas desmancha-prazeres, trabalho de campo, pesquisa antropológica, contextos precários.

*Siempre han escrito de nosotras sin nosotras; ahora que
queremos hablar de/desde nosotras, no les pediremos permiso.*

(Maria Fabiola y Laura Cristina)

El siguiente artículo tiene como objetivo aportar un análisis sobre nuestro lugar de enunciación corporal como etnógrafas aguafiestas⁴, poniendo un especial énfasis en las afectaciones del trabajo de campo que hemos realizado en contextos que por diferentes razones están históricamente más expuestos al daño, la violencia y la muerte en la ciudad de Medellín, Colombia. Sugiriendo, de la mano de este análisis, una comprensión de la experiencia investigativa como una práctica corporal sexuada, afectiva, sociocrítica, autorreflexiva y etnoficticia con implicaciones éticas, políticas y sexuales. Así como una propuesta de práctica escrituraria que devuelve a la escritura su tentacularidad literaria, poética y multivocal, «violando el pretendido código lógico racional del lenguaje científico» (Attwood, 2022, p. 13-14).

⁴ Este concepto/praxis es pensado principalmente junto a Sara Ahmed y su *Manual de la feminista aguafiestas* (2023).

Para lograr este objetivo que nos planteamos, introducimos un contexto de cómo se cruzan nuestras vidas desde una búsqueda ética amorosa, epistémica y sociopolítica, dando cuenta de nuestros lugares de enunciación, desde allí nuestros intereses analítico-hermenéuticos alrededor de la pregunta por los significados de «ser mujeres» que investigan en determinados contextos precarizados en la ciudad de Medellín, Colombia, llevadas a su vez por el pulso autoetnográfico que conecta la experiencia personal con compresiones socioculturales. Esto lo seguiremos profundizando etnográficamente en el apartado *Contextos-sexos en común: tramas sociocorporales en la ciudad de Medellín*, donde se espaciará narrativamente la voz de Fabi en la escuela y la voz de Lau en Centro Día. Y antes de las conclusiones que anotamos como provocaciones para seguir las fisuras, dedicamos una reflexión sobre nuestras cuerpos de etnógrafas como archivos afectivos de interpelación aguafiestas.

Retomamos en el transcurso de este trabajo la figuración feminista «aguafiestas» propuesta por Sara Ahmed (2023) en varias de sus investigaciones, más específicamente en *El Manual de la feminista aguafiestas*, como un horizonte epistémico/político para las vidas precarizadas, torcidas, desviadas, patologizadas, etc. Aguafiestas como un modo de molestar/cuestionar/fracasarse/torcer el deber cultural; sus normas de éxito, de cuerpo, de belleza, de alegría. Queerizar el imperativo de la felicidad teniendo en cuenta que:

la felicidad produce cuerpos, inclinaciones, aberturas, estratificaciones y, muy particularmente, orienta su energía subjetiva hacia el deseo. El objeto de deseo se manifiesta como un dispositivo inalcanzable... queerizar la felicidad es enrarecerla en todos sus contornos y líneas

de proliferación hasta lograr que la palabra carezca de sentido, nublar su horizonte normativo, producir una nueva imagen, producir una antifelicidad (Hernández, 2022, p. 243).

Partimos de conexiones parciales y situadas que enredan nuestras vidas y que hallamos en nuestros trabajos de tesis realizados entre los años 2020 y 2025, en el marco de los programas de posgrado del Colegio de Antropología Social de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), en México. Laura desde su trabajo de campo en el programa gubernamental de Resocialización Centro Día junto con habitantes de calle, específicamente en dos de sus componentes: *Atención básica*, también llamado el patio, y *Resocialización*⁵. ¿Qué significa que una «mujer» despliegue una interrogación sobre el devenir habitante de calle desde lo corporal/afectivo/perceptivo en este lugar? Fabi en su trabajo de campo en la Institución Educativa Eduardo Santos (IEES), inicialmente centrado en el análisis sociocultural de la discapacidad psicosocial, y actualmente estableciendo conexiones del tema y sus hallazgos con la Educación Sexual Integral, principalmente junto a docentes y estudiantes⁶. Estos lugares de enunciación nos posibilitan tener coincidencias y diferencias al hablar de poblaciones y contextos precarizados, en un marco territorial en común como lo es la ciudad de Medellín. ¿Qué significa que una «mujer» «investigadora» venga a hablar de educación sexual integral y discapacidad psicosocial en este contexto?

Ambas preguntas discurren con mujer entre comillas, porque agujereamos una definición plana, binaria y natural de un mujerismo construido biopolíticamente que reitera la norma performativa de un cuerpo sexuado conforme al mandato, el régimen y la nación heterosexual. Ann Fausto-Sterling en su clásico libro *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*, expone que una de las principales tesis allí

es que etiquetar a alguien como varón o mujer es una decisión social. El conocimiento científico puede asistirnos en esta decisión, pero sólo nuestra concepción del género, y no la ciencia, puede definir nuestro sexo. Es más, nuestra concepción del género afecta al conocimiento sobre el sexo producido por los científicos en primera instancia. (2006, p. 17)

Siguiendo este argumento y en órbita con Foucault (2022), Wittig (2006) y Ludditas sexxxuales (2012). la mujer ha sido construida como un artefacto político que la ha hecho históricamente una subjetividad histerizada, fragilizada,

⁵ Da como resultado a la tesis llamada: *Devenir habitante de calle y la lucha por la existencia. Una experiencia etnográfica en el programa de resocialización Centro Día en Medellín, Colombia* (Velásquez, 2024).

⁶ Da lugar a la tesis como trabajo reflexivo y escrito llamado *Márgenes desde la escuela: un análisis sociocultural de la discapacidad psicosocial en la institución educativa Eduardo Santos ubicada en la comuna 13 de Medellín, Colombia*. Puede consultarse [aquí](#) y su versión accesible en cartilla (Sandoval, 2022). Actualmente, a la construcción de la tesis de doctorado llamada *Una mirada anticapacitista de la Educación Sexual Integral y la discapacidad psicosocial en la vida escolar de instituciones educativas ubicadas en Medellín, Colombia*.

incompleta, en falta de la que proponemos aquí desertar, o al menos intentarlo, así como de una condición transparente, estable, coherente y definitiva. Esto nos lleva a pensar la sexualidad en la investigación no únicamente ligada al placer, sino al deseo y al dolor gestionados biopolíticamente en una intersección urgente con el clasismo, el racismo y el capacitismo, por eso decimos que la investigación antropológica entre otras cosas que ya mencionamos, es una práctica sexual no coitocentrada que involucra la redistribución semiótico-política del dolor y de la opresión de nuestros cuerpos sexuados.

Aquí nos parece oportuno aclarar que en este discurrir analítico, textual y corporal no hablaremos de diferencias que existan con respecto a los trabajos de campo realizados por «hombres». Nuestra compañera Diana Vite, desde una lectura que nos hace, nos regala esta pregunta: ¿por qué seguir otorgándoles espacio hasta para especificar que nuestra creación de mundo y narrativa es sin el simbólico masculino? A lo que añadimos: ¿por qué cuando queremos hablar de nosotras desde nosotras tendríamos que hablar de ellos? Nuestros lugares de enunciación subalternizados siempre han sido narrados sin nosotras. Esta escritura es una lucha por cuidar, exponer nuestras voces, desde nosotras como un campo de disputa despatriarcal.

Fabi y Lau se conocieron en las márgenes temblorosas, inconformes e incómodas en sus trayectorias sexoafectivas, académicas y profesionales. Buscando comunidades contrahegemónicas y espacios que permitieran cuestionar lo impuesto en sus formaciones. Reconociendo en el transcurso del tiempo que no podían escapar por completo de las (i)lógicas matrices que las constituyen como sujetxs, pero sí explorar la potencia en las fisuras opositivas y creativas de una fabulación existencial (multiespecie), con la criticabilidad imaginativa de otros modos de vivir/morir en la tierra.

Lau siempre ha vivido una discordia con la psicología, con un negativismo que a lxs cuerpxs feminizadx tanto se nos ha negado, ya lo han advertido una y otra vez las luchas feministas negras, prietas, mulatas, chicanas, (ci)marronxs en sus archivos de la ira (Lorde, 2003; Ahmed, 2020; hooks, 2022; Drullard, 2023). Los relatos pastorales de quien habla en nombre de un dios/hombre/Freud —amos de los significantes— reiteran un sistema colonial punitivo de «verdad, culpa y castigo»; la acumulación de etiquetas que van aumentando progresivamente; la fantasía cuerdista tiránica de cohesión y coherencia. Fabi desde la educación especial incómoda e inconforme frente al lugar determinante, individualista y patologizado, que han ocupado la biomedicina y la psiquiatría en el campo de la educación y los cuerpos allí presentes, cuestionando la formación jerárquica sobre la producción y el saber/poder/deseo/placer sobre los cuerpxs abyectxs, en particular discapacitadx. Esa manía colonial, patriarcal, capacitista,

cuerdista y supremacista de estar construyendo un otro subordinado; ese espíritu decimonónico que hace eco actualmente en cuerpos automatizados y entristecidos por un voraz heterocapitalismo⁷.

Estas inconformidades y frustraciones confabulan con cursar un posgrado en Antropología Social en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, y despiertan la urgencia por redimensionar lo afectivo como un enfoque, un método, una política de la presencia en la investigación antropológica, así como una forma de existir y transitar una ética de las incomodidades (Investigación y Diálogo para la Autogestión Social, de ahora en adelante IDAS, 2022). Para ello nos acompañamos de lo que propone la politóloga y antropóloga mexicana Aitza Miroslava en la compilación realizada por IDAS:

El pulso autoetnográfico es un llamado, un reclamo y un intento por mantenernos de cuerpo presente en la investigación antropológica [...] La noción de pulso nos remite a la presencia constante del latido en el cuerpo viviente y la autoetnografía recupera una metodología (Ellis, Adams y Bochner, 2019) que tiene treinta años planteando la posibilidad de hacer investigación sobre lo propio, haciendo con ello rupturas con la antropología clásica. (IDAS, 2022, p. 57)

De esta manera, partimos de una metodología etnoficticia, transfeminista⁸ y contracapacitista⁹, que es a su vez autocrítica y experimental con conocimientos situados, parciales y no inocentes. Esta nos invita a seguir con el problema de una crítica a la dicotomía sujeto/objeto, centrando la mirada en *el entre y la evocación*, el vínculo entre organismos-mundos en coordenadas etnoespecíficas y lo que evoca dicha interacción. Por su parte, Haraway (2019) despierta una mirada creativa hacia lugares-otros, más allá del constructivismo radical, el determinismo biologicista o el naturalismo trascendental y desde su propuesta ficcional (SF, *science fictional*, especulativo-factual), insiste en proyectar y difractar a los organismos como encarnaciones biológicas, y emergentes de un proceso discursivo y performativo «SF es un método de rastreo, seguir un hilo en la oscuridad [...] SF es práctica y proceso, es devenir-con de manera recíproca en relevos sorprendentes; es una figura de la continuidad» (Haraway, 2019, p. 22). Es etnoficticia, en términos de la ficcionalidad y la fabulación especulativa que se hace la etnografía.

⁷ «La heterosexualidad comienza con el capitalismo previo a eso nadie andaba pensando el ejercicio de los placeres en pares opositivos antagónicos de acuerdo a materialidades corporales en el sentido de tener o no tener algo en el cuerpo» (Manada de lobos, 2014, p. 142).

⁸ En posiciones ontopolíticas transfeministas decoloniales que articulan el pensamiento crítico, cuir, la interseccionalidad y la resistencia social (Velásquez, 2024).

⁹ Para la mexicana, filósofa, feminista e investigadora vagabunda, como ella se nombra, Diana Vite el contracapacitismo es un desplazamiento opuesto a la opresión capacitista que optará por generar diálogos y prácticas en tiempos y modos diversos, así como validará toda experiencia situada que contribuya a generar debates y cambios en polifonía con otras luchas, en contra de otras opresiones (Vite, 2024).

Fabular no es por completo romper con la realidad, sino que es percibir, intensificar, volver perceptibles detalles insignificantes, posibilidades que no se habían visto, y darles una oportunidad. Prestar atención a pequeños sucesos, cosas que no percibimos, por ejemplos señales e intensificarlos lo suficiente como para que puedan eventualmente convertirse en posibles y ser cultivados por otros, o despertar el apetito de otros que se interesarán por ello. (Despret & Méndez, 2021)

Para dar cuenta de la fabulación metodológica, epistémica, afectiva y política traemos y reivindicamos nuestros diarios de campo, descripciones multisensoriales y afectivas, y conversaciones informales que hemos recopilado como compañeras en este trayecto, en todo lo que transitan nuestras cuerpos.

El cuerpo va por espasmos, contracciones y distensiones, pliegues, despliegues, anudamientos y desenlaces, torsiones, sobresaltos, hipos, descargas eléctricas [...], estremecimientos, sacudidas, temblores, horripilaciones, erecciones, náuseas, convulsiones. Cuerpo que se eleva, se abisma, se abre, se agrieta y se agujera, se dispersa, se echa, salpica y se pudre o sangra, moja y seca o supura, gruñe, gime, agoniza, cruje y suspira. (Nancy, 2017 citada en Hernández, 2019, p. 2)

Nuestras cuerpos sexuadas con sus palabras y lenguas como territorios políticos en disputa; espacios para la convulsión, las horripilaciones o una huerta donde podamos sembrar nuevos nombres (flores, 2020). Nuestras cuerpos decidieron poemar un imposible: monstrificarnos, intensificar una percepción sensible hacia una praxis aguafiestas. No es la verdad la búsqueda última en la construcción del conocimiento, sino la investigación de los distintos ensamblajes existenciales multiespecie orgánicos, textuales, tecnológicos, políticos, míticos y sexuales que componen relatos en marcha, modos de vivir/morir en la tierra.

Nuestras cuerpos en la calle: aquel espacio que fue creado para las guerras del hombre, su trabajo, su encierro fabril/oficinista, aquel espacio que se hizo «público, político, civil» separado de ese otro espacio construido a través de la domesticación de los cuerpos «salvajes» de las mujeres y el control sobre su reproducción. Nuestras cuerpos en la calle expuestas al acoso sexual callejero, al robo, al insulto, a la violencia.

Lau: Sentirme abrumada por la sobreestimulación, tantos olores, ruidos, gestos, palabras, silencios. Historias de infiernos. Eran estremecimientos camaleónicos con la apertura a escuchar las historias de lxs otrxs. Me sentía muy incómoda cuando me miraban con morbo, desde una hombría dominante y machista. Hay algo que me decían en Centro Día y trata de ese endurecimiento que produce «vivir en la calle». Percibir sus cuerpos heridxs.

Esa expresión que rondaba «Usted, que es psicóloga, le puedo contar mis problemas». Me convertía en una trabajadora más de la institución; asumía un rol de cuidado, atención y escucha. (Autodescripción, Laura, 2024)

Nuestras cuerpos en la escuela: ese espacio de encierro normativo y de producción corporal heterosexual, en el que se distribuyen los roles por género/clase y se despliegan las violencias estructurales, patriarcales, heterocapitalistas.

Fabi: Nuestra socialización moldeada como «mujeres», la suposición de una cisheterosexualidad, de una cordura y salud, una evaluación androcéntrica y capacitista de la producción, reflejados en actitudes y expresiones, como: «es peligroso que estés sola por estas zonas», «¿cuándo piensas trabajar? Te estás teorizando mucho», «¿qué tiene que ver la discapacidad con la educación sexual? Yo ya tengo mucho trabajo por hacer», el reconocimiento de las caricias sutilmente abusivas de uno de los profesores conmigo y con sus estudiantes «mujeres». ¿Cuándo está de más que un hombre teorice? ¿Cómo se va moviendo el pulso cuando estamos investigando si hay que estar pendiente del peligro, del abuso, de validar nuestros conocimientos? (Autodescripción, Maria Fabiola, 2024).

Contextos-sexos en común: tramas sociocorporales en la ciudad de Medellín

La ciudad de Medellín, atrapada en contradicciones de orden-caos, es una ciudad multifacética que ondula entre el desarrollo y la miseria, paradigmáticamente heterosexual. Caminar las calles y sus recovecos muestran de un lado la opulencia, la urbanización como ficción de la modernidad y el progreso, hasta los horizontes de desigualdad con sus opacidades siniestras, abrumadoras, tal cual «una vitrina de la exclusión» (Makowski, 2010).

El ruido intenso es una característica del centro y las periferias de Medellín, sobre todo en la jornada diurna. En el centro se despliega una concentración implacable de comercio formal e informal, además de una masiva circulación por parte de transeúntes, animales (ratones, cucarachas, perros, gatos, aves, ardillas, otros bichos), trabajadores y habitantes de calle. Sobreestímulos auditivos «Llévelo, llévelo»; «qué busca, qué necesita»; «lleve el mango, la lulada, el coco, la fruta»; «Corrientazos, corrientazos»; «Bienvenidos, tenemos desayunos y almuerzos»; «pepas, perico, marihuana»; «¿Qué tallita de jean necesita?»; «ruedas, ruedas, maní, mecato»; «lleve 20 limones por 2 mil, 20 limones por 2 mil»; «todo a 5 mil, lo que vea mami, todo a 5 mil»; «por todo son 20 luquitas, mi reina»; «Piérdase gonorrea»¹⁰; y así se despliegan vociferaciones, ofertas, ruidos, gritos, pitos, música de los diferentes toldos o tiendas improvisadas que hay por las distintas calles de la ciudad. Una mezcla

¹⁰ Compartimos algunas cartografías sonoras de la ciudad de Medellín: [La ciudad sin nosotros](#), [Sector La Playa](#), [Medellín](#), [Centro de Medellín](#).

de olores a comidas rápidas, a orina, a bochorno, a mierda y rostros multicolor. Un apretar los bolsos, un andar rápido, un estar todo el día trabajando sentados junto a sus carritos de dulces y cigarrillos. Todas estas son realidades que se conjugan en este espacio común, ruidos que demandan, que palpitan en nuestras cuerpos y que afectan la exigencia del «estar ahí» antropológico (IDAS, 2022), situacionalidades que determinan unas afectaciones socio-sexuales que acomodan lecturas tanto de nuestras cuerpos sexuadas como de la multiplicidad de contactos con los que nos chocamos allí.

Medellín, la capital de Antioquia, el departamento más victimizado de Colombia (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2017) ha sido un escenario destacado de las dinámicas bélicas, anudadas con fuerza a su trayectoria colonial, sociopolítica, simultáneo a la incubación de expresiones de violencia organizada, narcopolítica o criminal y sus dispositivos necropolíticos como la desaparición/desplazamientos forzados, el narcomenudeo y la basurización corporal, con fuerte arraigo local (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2017, pp. 248-249). Esta ha representado profundas desigualdades, así como el exterminio sistemático de la pluralidad cultural, territorial, sexual tanto en contextos rurales como urbanos. Estas geografías ensamblan nuestra experiencia corporal con el territorio. Estos modos de investigar, caminar y vivir sienten la tensión, la alerta constante por gestionar redes de cuidado, la preocupación por llegar bien o porque no nos pase «nada».

Teniendo en cuenta que, los posgrados los cursamos en una universidad de la ciudad de Puebla, México y elegimos nuestro trabajo en Medellín, Colombia, estos periodos los transitamos en diferido, en tiempos nómadas entre Colombia-México-Argentina (en una corta estancia académica) de constantes cambios, los cuales consideramos significativos para este análisis al identificar que nos han permitido realizar otras relecturas y puentes de esos espacios a los que quizá nos habíamos habituado.

Estar en la escuela en voz de Fabi

En marzo de 2021, en tiempos de pandemia del covid-19, fueron mis primeras visitas de trabajo de campo de la maestría en Antropología Social a la IEES en la Comuna 13, San Javier. Mientras en las calles la gente continuaba buscando cómo sobrevivir y atender sus necesidades, en el colegio se implementaban varias restricciones y nuevos modos de relacionarse. Era sumamente extraño llegar y encontrar el colegio en silencio y observar a lxs estudiantes hasta con temor de acercarse entre sí. Esto me implicaba tener también una serie de cuidados e ir con lentitud leyendo las realidades turbulentas, disciplinarias y violentas del lugar y de ese momento.

En el año 2024, regreso al mismo colegio, esta vez a iniciar el trabajo de campo del doctorado, igualmente en antropología social. Regreso al mismo espacio con el fin de atender esas mutaciones en el tiempo, pero también como un

compromiso ético y político; mi cuerpo de investigadora afecta y es afectado; sostiene un proceso en este caso con quienes habitan la institución. En septiembre de 2024, pude escuchar a Diana Vite en su conferencia «Cuestionar(nos) las violencias epistémicas capacitistas» en la Universidad de Antioquia, donde hace un planteamiento fogoso sobre la colonialidad y el capacitismo del saber:

El extractivismo del saber es una práctica que ocurre en muchos espacios, tesisistas, estudiantes, proyectos de organizaciones civiles en los que nos contactan a las personas con discapacidad y nos hacen entrevistas, invitaciones a grupos focales, encuestas y observaciones; después de eso y en la mayoría de las veces, nunca volvemos a saber de esos proyectos y personas. (Vite, 2024)

Lo que me lleva a pensar en retornar a este espacio cuidando un vínculo y agenciando una justicia epistémica (Fricker, 2017). Esto implica ir más despacio, cultivar el proceso, romper con las dinámicas aceleracionistas y acumulativas del capitalismo cognitivo, donde estar en un mismo lugar físico no implica las mismas experiencias, sino participar de las mutaciones del mismo en términos afectivos, sexuales, relacionales, epistémicos y sociales. El mismo campo reconfigura la imagen de la investigadora «experta» como una autoridad del saber hacia una compañía desde la constancia, el cuidado y la confianza.

En esta ocasión visito un mismo lugar con otros ruidos, movimientos, multitudes de cuerpxs, con otra mirada y otros recursos analíticos. La institución con estudiantes y docentes conglomeradxs tratando de responder a las lógicas que exige el sistema educativo. Desde que llego siento el desborde. Volví a la escuela convencional o al menos la que he conocido desde mis experiencias en mi historia escolar y laboral, habitada por el «descontrol» en todos sus espacios. Entrar a los grupos como investigadora aguafiestas que arruina la rutina normativa (evaluativa, calificativa, espacial) permite otras dinámicas de contacto con lxs estudiantes. Realizar talleres sobre educación sexual integral en contextos de trauma sociocultural, con otras disposiciones (sentarnos en el piso en círculo, la no obligatoriedad de participar/responder, la presencia de acciones antipunitivas, el nombramiento de lo «prohibido») ha traído sus exigencias y fracasos; enfrentarme a cuerpxs que no paran un segundo de un lado a otro, con picazón, gritos, aullidos, cual criaturas salvajes, que saltan como cuadrúpedos y se acuestan/acicalan como bonobos (Diario de campo, Fabi, septiembre 2024). Regresaría a la lectura que hace Butler (2020) del ruido como una demanda, un caos visceral y sintomático del cuerpo que expresa y grita necesidades. Recordemos que son cuerpos que resisten en un contexto necropolítico con una gestión diferencial de las energías.

¿Qué significa que una «mujer» venga a hablar de educación sexual integral y discapacidad psicosocial en este contexto? Como se ha venido registrando dos páginas atrás, ha estado aquí la acogida, el rechazo, la evasión y violencias sutiles

por parte tanto de maestrxs como de estudiantes, brotando una serie de reacciones contradictorias hacia la propuesta. Se expresan el temor, los nervios, lo prohibido, el desinterés, la negación, la prioridad de «otros» temas burocráticos, la atención, la curiosidad, la necesidad de nombrar violencias.

Preguntas como: ¿qué tiene que ver la educación especial con la educación sexual integral? ¿Eso qué tiene que ver con lo que yo hago? Olvidando las múltiples violencias, ocultamientos y omisiones que han vivido los cuerpos discas frente al placer y la sexualidad. Borrando un cuerpo interseccional que mantiene un diálogo constante con las múltiples opresiones y subordinaciones. Estas preguntas resaltan en mí la aguafiestas de continuar interrumpiendo lugares y conversaciones, o desertando de otros. De igual manera, sostenida por las voces de estudiantes que enuncian «deberían darnos más clases de educación sexual integral», «qué importante hablar de esto», así como algunxs profes que también reconocen la necesidad de hablar sobre la ESI en la escuela.

En las últimas entrevistas que he realizado, principalmente a profes «mujeres», me encuentro con cuerpos desmotivadas, cansadas, conformistas con lo que pueden hacer. Una de ellas es Girasol, de 30 años, lleva 2 años en la institución como profa de ciencias sociales. Me nombra en particular, que se ha sentido violentada por estudiantes inducidos por otros profesores por su cuerpo «sin tetas y sin culo». Así como ser señalada por saber, por «nerda», por querer cuestionar estas mismas prácticas. Mencionaba también cómo observa que en las clases con profes varones lxs estudiantes «se comportan», guardan silencio, «atienden», mientras que con ellas son más dispersos, desordenados, alborotados, groseros, «hay que levantar la voz para que te obedezcan» (Entrevista semiestructurada, 11 de abril de 2025).

Esta experiencia me lleva a pensar en las violencias, censuras y persecuciones que continúan reproduciéndose a diferentes escalas con un foco en el género y la clase. El juicio estético sobre la belleza de un cuerpo normativo, la exigencia del silencio, ser nerda como una performatividad feminista aguafiestas. Las sensaciones que se despiertan en el ahí antropológico construyen una resonancia que me devela, situaciones similares en las que me he encontrado, un reflejo que se multiplica, que nos une en una identificación parcial, tejiendo las voces de otras profes y la mía.

Del mismo modo, construye la depresión que devengo/sostengo (con otrxs), no como algo que tengamos que curar o sanar, sino como lo menciona Cvetkovich un sentimiento público, que «representa una categoría histórica, una experiencia sentida y una vía de entrada a debates no sólo sobre teoría y cultura contemporánea, sino también sobre cómo vivir» (Cvetckovich, 2018, p. 50).

Estas enunciaciones conforman un contexto de malestar psicosocial y colorean una cotidianidad de la vida escolar desde el miedo institucional, el tener que tocar las puertas, el agotamiento progresivo, insistir y defender la importancia de un oído

feminista (Ahmed, 2022) en los diferentes espacios como el colegio y, en mi caso, la universidad. Como efecto de esos malestares acumulados, se activan mecanismos de defensa como indiferencia, la de(o)presión y desensibilización sistemática acompañada de las expresiones: «se hace lo que se puede», «yo ya no me involucro en eso», «yo no le meto mente a eso», «una se da cuenta de que eso ya no va a cambiar». Sobresale la desesperanza y la automatización que se suman a las formas estructurales precarizadas y precarizantes de los contratos laborales, en particular del equipo psicosocial que está conformado por unx docente de apoyo (educadorx especial) y psicólogxs, a quienes cada trimestre o semestre se les cambia o expulsa por condiciones contractuales. Develaciones que configuran mayores gastos de energía y cuerpos más vulnerabilizados que requieren mayor gasto de energía porque se chocan constantemente con las violencias de opresión (Ahmed, 2023).

Realizar estas investigaciones desde la periferia se percibe corporalmente como un abandono, al tener que estar justificando la importancia de este trabajo y las relaciones interdisciplinarias, éticas y políticas, cada vez que se menciona el tema o que debo (debemos) llegar a un nuevo espacio, profesional o personal. Esta sensación de abandono en mi cuerpo etnógrafa actualiza una herida de abandono colectivo que podría nombrarse como una injusticia testimonial y hermenéutica (Fricker, 2017) frente a las discapacidad psicosocial donde no existen soportes semiótico-materiales, interdependencias, ni las suficientes palabras como herramientas para defender el sentir y las luchas desde contranarrativas al positivismo/autoritarismo científico y al borramiento clasista de las existencias discas (principalmente psicosociales) en estos contextos.

Miranda Fricker nos recuerda que «La injusticia hermenéutica se produce cuando una brecha en los recursos de interpretación colectivos sitúa a alguien en una desventaja injusta en lo relativo a la comprensión de sus experiencias sociales» (2017, p. 18). Estas violencias laborales, epistémicas, clasistas y de género, que se encarnan en vivencias de malestar psicosocial, no tienen un nombre o campo hermenéutico que posibilite otros desplazamientos, nombramientos, conversaciones, como lo hace la locura o la discapacidad psicosocial desde sus sismos/protestas/reflexiones autocríticas, sigue imperando el autoritarismo sistémico. Son violencias extensivas, rizomáticas y constitutivas que afectan a todxs lxs actores de la comunidad educativa y, por supuesto, a mi voz, a mis voces.

Estar en Centro Día en voz de Lau

Estar en Centro Día ha significado una inmersión en un campo denso, magmático, brumoso y complejo, con relatos que oscilan entre la violencia, el dolor y la lucha por la existencia. «Bienvenida al infierno» fue el saludo de un educador al realizar la primera visita detallada en atención básica, uno de los componentes del

programa considerado la puerta de entrada al sistema de atención al habitante de calle en Medellín. Hay que decir que el programa operativiza el plan estratégico de la política pública de inclusión social al habitante de la calle de la Alcaldía de Medellín, administrada desde la Secretaría de Inclusión Social, Derechos y Familia.

Esta investigación comenzó con el primer recorrido y la primera entrevista al coordinador de la política pública a inicios de junio del 2022, antes de mi primer viaje a México. La inmersión en Centro Día la inicié tras la primera llegada a Medellín y la respuesta de la Secretaría de Inclusión Social a finales de julio 2023. Las visitas las realicé de manera consecutiva semanalmente hasta enero del 2024.

En el primer recorrido antes de llegar al Patio, tracé un trayecto por la calle Bolívar y observé una de sus puertas. Hay decenas de habitantes de calle en diferentes lugares haciendo sus cosas. Hay dos hombres que están hablando como esperando el ingreso. Hay una mujer durmiendo en la entrada con sus ropas rotas, descalza y con la bolsa de plástico de gale¹¹ amarrada a la mano. Las calles están sucias, están ennegrecidas. Hay trozos de basura por aquí y por allá. Los muros de cemento que amurallan esta sede están agrietados al igual que la gran puerta metálica azul con rayones, algunos grafitis, marcas que como me dijo un joven que pasaba por ahí con su costal en la espalda: «mami vea esto es nuestra arte, jajaja, y esto son marcas de balas, jajaja».

Hay un par de mujeres en esa puerta; se les ve angustiadas. Especulo que entran por

¹¹ Gale, Bóxer y MG son las marcas más conocidas de pegamento industrial en la ciudad de Medellín. «Las sustancias inhalantes tienen gran aceptación entre los habitantes de la calle porque inhiben la sensación de hambre —la marihuana, en cambio, estimula el apetito—, su bajo costo y a que no es delito portar un frasco de pegante. Lo venden en cualquier esquina y dura mucho más que un cigarrillo de marihuana o de basuco» (Sabogal, 1998).

alguien conocido, tal vez un familiar. Luego se me acercan y me preguntan si tengo algún conocido adentro. Les digo que no y me cuentan entre voces: «Es que se me ha perdido un hijo, ya lleva casi dos semanas, y sé que está por acá, pero aún no lo encontramos, ese muchacho cuando se pierde se viene a

meter vicio por acá». Me muestran la foto de un joven moreno y me dicen «Míralo, es este muchacho por si lo ves». Se acercan al guardia, quien abre la puerta, un señor de 50 años más o menos, despierta sin violencia a la mujer que estaba en la puerta, le pide el favor que se corra hacia la pared o que entre, mientras los otros dos hombres le dicen «Hey, cucha, párese, párese, no sea grosera, no ve que tienen que entrar». Ellas le preguntan y el guardia dice: «Ese muchacho no está aquí». Las señoras se miran; una baja la mirada tocándose el rostro con la mano. Luego me mira, me aprieta la mano y me dice «que Dios me la guarde».

Me invadió una sensación brumosa y triste. Luego me fui acercando para preguntarle al guardia si podía entrar y hablar con alguien para contarle sobre mi interés de trabajar allí, preguntar por voluntariados y así. Me envió hacia dentro, a

una pequeña oficina en la que hay un hombre adulto tras una ventanilla, me recibió con curiosidad y amabilidad. Me dijo que podía hablar con la coordinadora, pero que no podía cruzar el patio, que debía dar la vuelta hacia la otra entrada. Así lo hice. La sensación seguía siendo abrumadora, sofocante, inquietante.

La anterior descripción da cuenta de un recorrido que considero aquí una política de enunciación, un estar como transeúnte que siente el contexto y como una etnografía que busca el ingreso a un lugar con el interés de amplificar una problematización, unos circuitos afectivos, de escribir un retrato parcial del devenir habitante de calle en la ciudad de Medellín, una hermenéutica de la afectividad y las percepciones relativas a las trayectorias encarnadas de sujetxs que participan como usuarixs del programa de resocialización.

En la medida en que se iban estrechando lazos afectivos y comunicativos, pude captar una serie de códigos narrativos que hacían la semiosis relativa a ese particular devenir. Uno de los códigos es la figura de *etnografía del descenso*. Esta insinúa profundidades que rondan las oscuridades luminosas de la negatividad cuir, las cuales confeccionan la experiencia mítica, política, económica, perceptiva y afectiva del infierno en clave interseccional: depresión, noche, negrura, amargura, tinieblas, bruma, confusión, desesperación, entrapamiento, hundimiento, viscosidad, pantano o desierto. El sello lumínico, apolíneo y racional se ensombrece para dar paso a otrxs que habitan lxs cuerpxs territorixs en ciudades insomnes, donde aparecen los demonios, los fantasmas, lxs lunáticxs, los raptos de Hades, encuentros con los ángeles y lo contundentemente ilegible. Como figura, tiene su eco mítico y simbólico que lo generaliza y su contingencia política, económica, social y existencial actual que lo singulariza. Como enunciación situada abre paisajes de lenguaje sobre experiencias de violencia contra sí mismxs, hacia ellxs o contra otrxs.

Recurso al devenir porque justo permite una genealogía ontológica que debate las políticas de identidad y del deseo. Desde esta perspectiva, el devenir habitante de calle, así como locx, disca, enfermx, ininteligibles, inapropiable o consideradx socialmente improductivx, es sobre el cual recae los efectos nefastos de esta zona cruel de la biopolítica, que redundan en desechabilidad y basurización corporal (Velásquez, 2024, p. 14). Su devenir es «potencial en tanto que se desvía del modelo» (Deleuze & Guattari, 2004, p. 108). En esta etnografía del descenso problematizo el «deseo de ser», interrogando las sensibilidades neoliberales sobre si habitar en la calle es una decisión individual o una expresión «libre» de la personalidad. Aquí lo propongo como un devenir, en el sentido de un acontecer menor, una precipitación y un entrapamiento de la sensibilidad dadas las condiciones de vórtice y encuerpamiento de la precariedad.

Estar como etnógrafa aguafiestas en Centro Día implica seguir con el problema de la exclusión y la precarización estructural. Por supuesto, sin negar los márgenes de agencia intersubjetiva para la sobrevivencia, de incluso pensar la precariedad como un modo de activismo, hacemos énfasis en las condiciones materiales y sociohistóricas de producción corporal callejera y el cultivo de gestos de una inevitabilidad tanatopolítica: «cada vez son más», «lxs que se quedan atrás», «esta problemática crece cada vez más». Siguiendo la hermenéutica de la afectividad del bajo mundo que se juega en geografías, texturas, climas, sabores y saberes metálicos, secos, amargos, dulces y etéricos, retomaría una afectividad capitalista actualmente viral y plástica que engloba un tiempo neoliberal ante el que proponemos afectos rizomáticos, líquidos, cyborgs y frágiles.

Lxs otrxs no son informantes; somos monstruosidades encontrándose. Cada unx en lugares de enunciación que nos acercan y alejan, en dimensiones comunes, con brechas a veces puentes, otras, insondables en suelos movedizos y estratificaciones coloniales que marcan descensos y ascensos. Nuestros devenires se cruzan, se cortocircuitan o convergen en polifonías corporales, estremecimientos, temblores, furias, erizos, que hacen las geografías afectivas, sus texturas, intensidades.

Este es el resultado de un trabajo colectivo y colaborativo. Quedan muchos aprendizajes, líneas de investigación y activismo. Experiencias de contrastes agridulces: los excesos de realidad que sigo intentando digerir, las sensaciones de pesadumbre y contradicción profundas, a veces abrumadoras; la percepción intensificada de mi lugar de enunciación paradójico, movedizo, tentacular; las huellas de abrazos, el eco de miradas frías, sufrientes, suplicantes, duras, críticas, deprimidas, esperanzadas, dulces; la frustración ante la sensibilidad neoliberal; la presión de los formatos académicos (las violencias capacitistas, cuerdistas, patriarcales, la misoginia en la academia) y una urgencia sociopolítica de seguir con el problema; la potencia contrahegemónica y transformadora que proviene de exponer las desigualdades, la precarización estructural y el capacitismo merch del bien «todopoderoso» que insiste en su inspiracionalismo y optimismo cruel (Berlant, 2020).

Queda un archivo de interpelación aguafiestas en el que procuro una reivindicación de lo ilegible, implicando mi propia locura, mi delirio poético y mi identidad pendular, «a borradura» no heteronormativa, para conversar con personas que han devenido habitantes de calle en Puebla y Medellín. Una realidad que crece más y más en las sociedades en que vivimos y las siniestras complicidades entre diferentes actores políticos y económicos en la producción corporal callejera. Este fue, es y ha sido, un ejercicio ético y político hacia nuestras vidas.

La cuerpo de la etnógrafa como una archiva afectiva de interpelación aguafiestas

Si no es gracioso, ¡no nos reímos!
¡Convirtámonos en una infección feminista!
¡Sean inadaptadas, no se adapten a la injusticia!
¡Hay que sacar esos no para que otros puedan venir después!
¡Hagamos que el mundo deje de tener sentido!
¡Seamos monstruosas!

Ahmed, 2023, p. 15.

El lugar de enunciación es un lugar corporal, sexual, político, estético que interseccionalmente conecta sistemas de opresión, factores contingentes, memorias de lucha y resistencia, ancestralidades y diferentes colonialidades que configuran una ontología del presente, brindando una semiótica espacial y afectiva a nuestra praxis como investigadoras, las diferentes afectaciones en, sobre, a nuestras cuerpos.

Esta especie de topografía interseccional, es una fabulación etnográfica aguafiestas, en la que se incorpora una serie de reconocimientos de las posiciones estructurales de poder que ocupamos como personas que investigamos junto a personas locas que procuran una posición mutante contrahegemónica que queeriza/tuerce la crononormatividad cuerdista, neoliberal, epistémica, logocéntrica. Nuestras cuerpos, se abren como un campo de curiosidad y documentación de las desigualdades, violencias y resistencias de los cuerpos históricamente subalternizados.

Considerar nuestras cuerpos como archivos afectivos nos lleva a: un ejercicio de la memoria, sus registros, marcas corporales, tonalidades, gestos, estéticas, relatos en marcha; a una memoria viva desde estas cuerpos-territorios como existencias de un presente histórico mutante, actualizantes de distintas ancestralidades, de la herida colonial sobre las mismas y sus consecuentes violencias múltiples y desde lo que en el aquí de latitudes sudacas podemos crear como resistencias contranarrativas, locas, monstruosas, poéticas, cuir. Nos lleva también a una categoría historiográfica trastocada por el giro afectivo en ciencias sociales y estudios culturales (Sedwick, Massumi, Ahmed, Berlant) desde el cual se redimensiona lo corporal, lo afectivo y lo político en una resonancia para sentipensar las violencias, la precarización sociocorporal, la dominación, la marginación, y las resistencias.

Los afectos son aquello que une, lo que sostiene o preserva la conexión entre ideas, valores y objetos. Sociales, inestables, dinámicos, paradójicos, los afectos así presentados constituyen una lógica capaz de dar cuenta del lazo social. Se trata también de conceptualizar la capacidad para afectar y ser afectado, o el aumento y disminución de la disposición del cuerpo para actuar, enlazar y conectar. (Macón & Solana, 2015, p. 17)

Como cuerpxs situadx en unas coordenadas con textos biotanatopolíticos, asignadxs biomédicamente mujeres y socializadx en unos estrechos marcos binarios, marcadas por el cissexismo, y la escolarización, hemos ido desertando cada vez más de los modelos heterosexualizantes e hiperidentitarios, por lo que nos hemos movido entre lo bisexual, lesbiano, cuir, sin pretender que las categorías puedan llegar a ser suficientes para transparentar nuestras circunstancias vitales y exploraciones sexuales, eróticas y relacionales con el mundo.

Nos referimos a esta praxis como una praxis sexual no coitocentrada en tanto nuestras cuerpas se hacen en una materialización performativa que refuerza o desestabiliza la apelación a la matriz de inteligibilidad sociocorporal heterosexual (aquí heterocapital), teniendo en cuenta que el régimen de heterosexualidad «opera con el objeto de circunscribir y contornear la “materialidad” del sexo y esa materialidad se forma y se sostiene como (y a través de) la materialización de las normas reguladoras que son en parte las de la hegemonía heterosexual» (Butler, 2002, p. 38). La investigación sostiene estas normas cuando entramos en campo y existe una aspiración de este régimen, por ejemplo, en una ocasión en un espacio que compartimos, invitamos a la psicóloga del colegio a profundizar en las diversidades de género y sexualidad y su respuesta entre dientes y guardando una distancia fue: *ah, pero ustedes «no son» o ¿sí?* refiriéndose a que no hacíamos parte del grupo LGTTBQA+¹², nosotras le respondimos que sí. Esto da cuenta de las imaginaciones restrictivas respecto a lo que puede desear o devenir identitariamente un cuerpo sexuado y de las suposiciones sobre nuestras orientaciones sexuales a partir de una primera impresión visual de una inteligibilidad corporal femenizada enclosetada.

Igualmente, esta expresión da cuenta de cómo «las verdades sobre la sexualidad humana creadas por los intelectuales en general, y los biólogos en particular forman parte de los debates políticos, sociales y morales sobre nuestras culturas y economías» (Fausto-Sterling, 2006, p. 20). Por lo tanto, han formado parte de nuestras investigaciones desde predisposiciones, enunciaciones y gestos que presuponen un cisorden desde una noción cultural del género y el cuerpo.

Reticularmente, nuestrxs existencias han estado en protesta frente a la triste, seca y zombificadora normalidad en la que hemos acontecidx locas, somos investigadoras que ejercen su *derecho al delirio*¹³ (Galeano, 2011). Esta forma de autonombrarnos como «locas» ha sido consecuencia de un lento y caracolesco proceso de reapropiación de la injuria. Desde aquí se han trazado líneas de fuga a través de experiencias personales y la participación en conversaciones, eventos

¹² Sigla de la comunidad sexodisidente: Lesbianas, Gays, Travestis, Transgéneros, Bisexuales, Queer, Asexuales y todas las demás derivas de la heterodisidencia.

¹³ Aludimos al texto de Eduardo Galeano, *Por el derecho al delirio*, como una invitación al vuelo, a fantasear, soñar, imaginar lo imposible, a obrar, aunque agotada esté la esperanza o ya no se requiera más.

e intercambios junto a personas con diagnósticos psicosociales y biomédicos¹⁴. Reconocernos desde la propia potencia *patorradiográfica*¹⁵ como bipolar y depresiva nos ha permitido vivirlas como formas válidas de explorar/ser en el mundo/la vida, hacerlas escenarios epistémicos, eróticos-políticos de crítica y resistencia. Maneras de existir que siempre han estado allí, lo que ha cambiado en nuestros propios procesos de investigación e interrelación con otrxs ha sido la posibilidad de apropiarlas y hacerlas visibles.

Esta reapropiación se nutre de los distintos espacios sociales en los que se develan sus profundidades crueles, oscuras, residuales y extrañas. En lxs cuerpxs y rostros que se ha anidado la guerra. Palpita una serie de encuentros y desencuentros epistémicos entre posiciones políticas, éticas y afectivas contradictorias. Ser

¹⁴ Nos referimos a personas que han sido usuarias del sistema biomédico de la industria de la salud, que son sobrevivientes de las violencias del sistema, que han recibido un diagnóstico psicopatológico como trastornos de ansiedad, depresión, afectivos, de la conducta, de la personalidad, del espectro de la esquizofrenia y de cualquier taxonomía clínica.

¹⁵ Proponemos un juego de palabras entre lo «patológico» y lo radiográfico para dar cuenta del padecimiento personal, colectivo y las imágenes que lo cartografían.

personas locas y cuir, en primera persona, que se han acercado a la locura desde espacios personales, académicos, activistas, colectivos, populares. Ser profesionales de las ciencias sociales que investigan e intervienen junto a personas locas y cuir, que se reconocen a su vez como personas locas y cuir, procurando desde la vulnerabilidad

y las interdependencias sostener una praxis disidente y afectadas por el sistema hegemónico de sexo-género-deseo-salud.

Aquí vale la pena recordar que también nos ha permitido darle lugar a las enunciaciones construidas y reductivas de la discapacidad psicosocial como discapacidades «invisibles» y nos han hecho traer preguntas como: ¿Qué es lo invisible? ¿Invisible frente a quiénes? Respecto a ello, podemos traer los aportes de Ann Cvetkovich (2018, p. 18) sobre el trauma sociocultural: «a veces parece invisible porque está confinado a la esfera doméstica o privada. A veces no parece suficientemente catastrófico porque no produce muertes, ni produce necesariamente cuerpos heridos». Es allí donde nos acompaña nuestra feminista aguafiestas (Ahmed, 2023) que pretende nombrar lo incómodo, que desvanece la promesa de la felicidad, el capacitismo inspiracional y el optimismo cruel.

Aquí subrayamos que trabajamos en contextos precarizados con sus objetos, afectos y cuerpos residuales; sus historias políticamente invisibilizadas a través de injusticias sociales, epistémicas y testimoniales que contienen relatos en marcha de la *Mujer Enferma*:

Mujer Enferma son todos aquellos cuerpos «disfuncionales», «peligrosos» y «en peligro», «mal comportados», «locos», «incurables», «traumatizados», «desordenados», «enfermos», «crónicos», «no asegurables», «desgraciados»,

«indeseables» que le pertenecen a mujeres, personas de color, personas pobres, enfermas, neuroatípicas, de habilidades diferentes, queer, trans y genderfluid, todas aquellas personas que han sido históricamente patologizadas, hospitalizadas, institucionalizadas, brutalizadas, definidas como «inmanejables», y así vueltas culturalmente ilegítimas y políticamente invisibles. (Hedva, 2020, p. 12)

Esta descripción también hace alusión a un cuerpo sexuado nombrando lo que se rompe frente a una mujer heteropatriarcal. Así como Ann Fausto-Sterling (2006) analiza el caso de la atleta María Patiño que nos trae los ecos recientes de la deportista nigeriana olímpica Imane Khelif al ser señaladas de no cumplir con los protocolos de feminidad en espacios deportivos, en nuestro caso en cualquier espacio social y más precarizado siguen operando las regulaciones psicosociales, sexuales y de género que continúan sosteniendo los dualismos a los que la misma autora invita a duelar: macho/hembra, naturaleza/crianza o real/construida.

Sin embargo, desde el reconocimiento de nuestra diferencia nos acercamos a lxs sujetxs con quienes trabajamos junto a su lugar de enunciación particular. Estamos enfrente de ellxs. Nos leemos e interrogamos recíprocamente, circulan las miradas de ida y vuelta, las escuchas. «Algo acerca de lo que somos se nos revela, algo que dibuja los lazos que nos ligan a otro, que nos enseña que estos lazos constituyen lo que somos, los lazos o nudos que nos componen» (Butler, 2006, p. 48). Aquí, proponemos dejar de nombrar a lxs interlocutorxs como informantes y sentipensar el encuentro como uno entre monstruosidades, resaltando el carácter de afectación recíproca y siguiendo con el problema del conflicto de las representaciones, esto es, también desarmar nuestros propios dualismos y sexismos para ampliar los análisis y lecturas.

Gracias a parentescos inesperados, nuestras trayectorias se han venido cruzando con grupos y perspectivas críticas de las ciencias sociales, la discapacidad, estudios locos, estudios cuir, la demencialogía (Cea, 2019; Guzmán, 2021; Guerra, 2023; Dordelly, 2023). Lugares epistémicos, reflexivos y eróticos en los que hemos procurado una reivindicación de lo ilegible; navegando en una praxis aguafiestas que esté dispuesta a seguir cuestionando las injusticias, las violencias y colectivizando los malestares estructurales. Lo que conlleva a profundizar un sentir y pensar interseccional desde las preguntas que habitan las opresiones comunes. Desbordar las disciplinas, romper con la especificidad monolítica de las áreas del conocimiento que sectorizan, reducen y fragmentan el cuerpo situado.

Si bien hemos ocupado espacios académicos, no ha sido un estar conforme, ha sido más cercano a un trabajo genealógico de la sospecha respecto a las tradiciones y performatividades que delimitan los campos de lo legítimo, y del conocimiento autorizado; estamos intentando desarmar sus trampas

descorporizadas para reinsertar las historias de nuestros cuerpos temblorosos de manera interdependiente junto a las comunidades que nos acompañan en el trabajo de campo. Nuestras propias historias brindan herramientas para hacer lecturas particulares del problema, pasando a ser parte de los escenarios que nos interpelan como archivos afectivos para cuestionar, extender y profundizar nuestras posturas y sensibilidades.

Nos dejamos acoger de las trincheras feministas críticas de Lorde (2003) y Anzaldúa (1987), quienes hicieron «lo necesario para hacer análisis sociocultural de lo propio, colocando en el centro su enunciación corporal. No escondieron al cuerpo que escribía, se reconocieron cuerpos que tenían lo necesario para analizarse socioculturalmente desde la escritura, sin borrar su fragilidad corporal, ni su finitud» (citadas en IDAS, 2022, p. 59).

Exponemos nuestras cuerpas en la ciudad y en la institución, con sus escuchas atentas, dispuestas a tocar el campo y a ser tocadas por él. En ambos contextos coincidimos en toparnos con miradas de sospecha, indiferencia, curiosidad, interés o morbo; gestos de coqueteo, evaluación, complicidad o ayuda. La proximidad corporal presentada en abrazos, besos y distancias. La expresión de comentarios heteronormativos que encubrían suposiciones y prejuicios, por ejemplo, a Fabi la han recibido como «psicóloga a la que le corresponde la educación sexual» o como «la educadora especial a la que le corresponden los cuerpos diagnosticados o candidatos a serlo». A Lau le dijeron que «le correspondía la salud mental», «que se notaba que tenía una familia digna», «si no tenía hijos era porque no se había enamorado», «que conocería al hombre de su vida». Estas palabras son sentidas corporalmente como un deseo de otrx que traduce a su vez una demanda social que reitera los mandatos de la heterosexualidad obligatoria.

A ambas nos hicieron comentarios sobre la certeza de que somos heterosexuales, sanas y cuidadoras, lo que corresponde a un sexo mujeril común asignado al nacer, una vagina fértil y reproductible: madres en potencia. Al escuchar analítica y afectivamente algunas enunciaciones conservadoras, religiosas y heteromorales en las atmósferas de nuestros campos, leímos inevitablemente la diversofobia, la misoginia que las cubre, y el silencio muchas veces ha sido una estrategia de cuidado que significa también una privación, despojo y anulación de nuestra identidad sexual (Butler, 2024). Así como el camuflaje camaleónico que restringe y regula nuestra performatividad loca y cuir.

Nuestras cuerpas como archivos sexuales y afectivos de interpelación aguafiestas apelan a una ética de la incomodidad que «permite desplegar cuidados mutuos en la investigación antropológica» (IDAS, 2022, p. 57). El pulso autoetnográfico busca dejar de ignorar que somos cuerpos, tejer redes de apoyo y elaboración. Esto

se da tanto al interior de las instituciones cuando llegamos y reconocemos posibles complicidades como al exterior de las mismas por medio del acompañamiento afectivo, metodológico y epistémico de colectivas, parentescos y terapéuticas¹⁶.

Aquí desmentimos la autoría individual de la investigación exaltando todas las redes colaborativas y de cuidado. La escritura etnográfica es un tejido vivo multivocal y tentacular que deja de jurarnos etéreos y en una excepcionalidad antropocéntrica:

¿Cómo dejamos de jurarnos etéreos, siendo carne que se pudre? Carne atestiguando otras, comiendo otras, matando otras, analizando otras. La invisibilidad del antropólogo no es una moda intelectual, no es un ejercicio epistémico indispensable, no es una adhesión teórica: es una política de la farsa. En territorios colonizados, nos recolonizamos en cada estudio sobre la alteridad en el que escapamos del espejo y conjuramos ventriloquías. La etnografía se convierte así en la grafía del subalterno, de cualquier abyección (Kristeva, 2004) de la que nos separemos en el acto escritural, en la búsqueda docta del análisis (IDAS, 2022, p. 57).

Con lo construido anteriormente, proponemos: una praxis investigativa como un modo de interru(q)cción sexoafectiva, en la que escribimos desde nuestras vulvas cuir crip, no mujeristas, en huelga uterina, monstruosas; interrogar el campo y ser a su vez interrogadas por él; fracturar e inestabilizar la estructura discursiva del amo, las relaciones de poder naturalizadas en que yacen ensamblajes normativos raciales cisheterosexistas y capacitistas.

La interrupción, en todo caso, hace posible una instancia de fractura a partir de la cual estas asignaciones territoriales (una política separada de una estética separada de una erótica) se tornan blandas, felizmente imprecisas y desmenuzables, y se puede comenzar a jugar con ellas, intercambiándolas, superponiéndolas y ecualizándolas en un collage de profundidades variables. (flores, 2013, p. 16)

En estos juegos de interrupciones, al igual que Miroslava (IDAS, 2022), proponemos transformar las herramientas metodológicas como «la observación participante en una participación perceptiva que asuma lo que implica ser un cuerpo que, porque percibe, registra y analiza lo que atestigua, sin que hacer “investigación científica” le salve del peso de sus tripas y de su interacción con el mundo» (IDAS, 2021, p. 57). Lo que nos lleva a deconstruir el oculocentrismo, logocentrismo y el coitocentrismo de la investigación científica, volcando el ejercicio analítico hermenéutico en una comprensión multisensorial,

¹⁶ Colectivo Centro Psique, Colectiva Cuerpxs Incómodxs, Red de apoyo para personas con discapacidad psicosocial o intelectual que se encuentran privadas de su libertad Team Enjoy, Corporación Soleidades, Seminario de la línea de Sexualidad, Cuerpo y Género BUAP, Orgullo Loco México, Colectiva La Lata y demás compañerxs con quienes hemos coincidido en estas trayectorias rebeldes de praxis aguafiestas.

curiosa e inesperada. En Centro Día, los registros sonoros (gritos, susurros, insultos, demandas, música, celebraciones, ventas, regaños), olfativos (cigarrillo, marihuana, basuco¹⁷, humedad, orines, mierda, sudores, humo de carros), táctiles (manos reseca, apretujones, texturas rugosas de los pisos, las sillas plásticas). En la Institución Educativa Eduardo Santos, los registros sonoros (demasiados ruidos de la comunidad educativa: gritos, risas, el rastrilleo de pupitres, peleas, regaños, profesores dictando clase, en los recreos se triplica con música, juegos, zancadas, etc.), olfativos (bochorno¹⁸, sudores, comidas), táctiles (aglomeración, agarrones, ladrillos, texturas carrasposas, abrazos). Todos los registros multisensoriales se comprometen con una comprensión no ocularcéntrica del campo.

Asimismo, disponemos para pensar las entrevistas estructuradas-semiestructuradas-abiertas, más allá de una acción y mediación de la oralidad, con la fuerza misma de una conversación atravesada por el cuerpo, con Sedgwick (2018) hablaríamos de tocar la fibra,

es saber o mantener una hipótesis sobre si una cosa será fácil o difícil, segura o peligrosa de asir, de partir, de doblar, de cortar en trozos, de escalar, de estirar, de deslizar o de mojar. [...] tocar es siempre querer llegar a alguien, acariciar, levantar, conectar o envolver y, siempre también entender a otra gente o a las fuerzas naturales que efectivamente han hecho lo mismo antes que nosotros, aunque solo sea porque dichas personas han fabricado los objetos dándoles su textura. (Sedgwick, 2018, p. 16)

Cuando estamos creando una conversación, disponemos las cuerpos en un espacio-

¹⁷ La embriaguez generada por la PBC es diferente de la ocasionada por la cocaína. La pasta base de cocaína (PBC), basuco, como se conoce en Colombia, genera mayor demanda de servicios de rehabilitación que la cocaína y, a la vez, es la sustancia psicoactiva que más se ha reportado en los habitantes de la calle (Martínez & Zuleta, 2020, p. 2).

¹⁸ Bochorno es una expresión coloquial que refiere a una sensación de un calor húmedo en el cuerpo.

tiempo no lineal, nos abrimos a escuchar los mundos que traen los otrxs, entrar en ellxs con el deseo de conocerlxs, y con la intuición de que la confianza tiene un tiempo corporal en el que influyen varios factores para afinarse. Una escucha feminista «es oír a quien no es oída, oír cómo no nos oyen. Si nos

enseñan a silenciar a algunas personas, un oído feminista es un logro» (Ahmed, 2022, p. 14). Etnográficamente, significa una escucha expandida que profundiza en lo multisensorial y en la presencia ecosistémica que le rodea, sostiene y habita lxs cuerpxs. Si bien partimos de una guía de entrevista, nuestro estar ahí antropológico en los espacios donde hacemos trabajo de campo nos permite dar cuenta de que en esta se altera el orden de las preguntas, surgen nuevas o se van de-formando con las historias de lxs otrxs que se encuentran con las nuestras.

La entrevista aguafiestas con base en la política de la presencia tiene un compromiso crítico en el que nuestras cuerpos se colocan como categoría ontológica y materialidad orgánica, haciendo que el latido autoetnográfico

termine de delinearse como una invocación de vida en tiempos de crueldad y necropolíticas múltiples (IDAS, 2022). Transitando de un análisis de la otredad a uno de estar con otrxs.

Provocaciones para seguir las fisuras

Este espacio escritural es una imaginación inacabada que secunda y manifiesta una serie de problemas relevados por diferentes disputas transfeministas de poder epistémico y metodológico a la hora de llevar a cabo una investigación antropológica. Siguiendo el problema de la investigación de cuerpxs y, por lo tanto, sexuadx, en contextos precarizados, haciendo de este una política de la presencia y una ética de la incomodidad, reafirmamos que toda etnografía es afectiva y sexual.

Todos los afectos y afectaciones en este marco son considerados prácticas socioculturales y constituyen una lógica capaz de dar cuenta del lazo socio-sexual. Procuramos que esta reflexión no sea solo un enunciado en la batalla de los enunciados sino una praxis aguafiestas en la que recuperamos el «potencial crítico, contrahegemónico y transformador que proviene de exponer las desigualdades» (Campoalegre, 2022, p. 38). A través de estas etnografías afectivas denunciamos la invisibilización de la experiencia en campo y la predominancia del texto en contraposición a los pesos corporales/sexuales, desorientaciones y densidades autoreflexivas.

A través de esta disertación opositiva, criticable y propositiva apelamos a la ética de la incomodidad y a la política de la presencia para generar la praxis investigativa como un modo de interrupción sexoafectiva a las violencias de la representación calificada; al capacitismo del saber; al logocentrismo epistémico, académico e institucional; y a la colonialidad del ser que ha borrado nuestras cuerpas, en particular tercermundistas, biomédicamente asignados mujeres, feminizados rurales y periféricos que llevan a cabo investigación desde Suramérica.

Uno de los asuntos que queremos resaltar como conclusión del trabajo etnográfico y analítico en estas investigaciones para posibles lectorxs es la cuerpa de la investigadora en el campo; los modos en que se enlazan la afectividad y la sexualidad de lxs sujetxs con nuestras cuerpas-territorias. Solemos escuchar a muchxs investigadorxs preocupadx por obtener rápidamente la información que tienen en su guía de preguntas, aunque es importante la construcción del esquema analítico y las preguntas orientadoras según conceptos, categorías, variables e indicadores, nos animamos a decir que lo principal es dar lugar al vínculo respetuoso y procurar una presencia horizontal e implicada en lo posible con lxs otrxs. Como sugerimos, lxs otrxs no son informantes, somos monstruosidades encontrándose en una cocreación gramatical de sentidos y desvíos. La categoría informante tiende a reducir a lxs sujetxs a portadores de información extraíble, en cambio, el lugar de la monstruosidad es de lo inapropiable y da continuidad a la potencia sexoafectiva reivindicativa de lo ilegible.

Desde la crítica aguafiestas es necesario seguir enfatizando que en las investigaciones antropológicas (particularmente), la horizontalidad es un horizonte a seguir, como dice Sarah Corona & Olaf Kaltmeier (2012). Es decir, desde su mismo planteamiento, se dan en forma de relación asimétrica, pues quien investiga sigue teniendo el control de la representación y la palabra de lxs otrxs. La apuesta está en buscar equilibrios de historias que necesitan partir del reconocimiento de cómo opera el poder en la etnografía para hallar formas de contrarrestarlo con compromiso, cuidado y respons-habilidad (Haraway, 2019). Hacemos juntxs un archivo de ensayos, intentos, arrojox, experimentaciones eróticoepistémicas y apuestas en (re)distribuciones de las escuchas, las memorias, las atenciones, los cuidados, entre pinceladas contracapacitistas anticoloniales, estando también tocadas por las políticas institucionales, y, de hecho, siendo también producciones subjetivas, afectivas de los aparatos de producción corporal y de las mismas matrices de dominación. Luchamos en contra del endurecimiento heteropatriarcal de nuestras potencias singulares, íntimas y colectivas, aprendiendo que los conocimientos no son inocentes ni universales.

Consideramos que la contribución de una investigación etnoficticia, corporal, sociocrítica y autorreflexiva tiene ciertos impactos desde el mismo momento en que aparece la etnógrafa en el campo, su sexo y performatividad, en los recorridos de búsqueda de ingreso y en *el durante* la experiencia, en este caso, en dos instituciones públicas. Ese momento coyuntural de abrir un puente e interrumpir la cotidianidad en muchas de sus zonas prácticas, metodológicas y epistemológicas automatizadas. La escucha que estamos ofreciendo desde nuestras prácticas investigativas intentamos que no sea una escucha extractivista, sino involucrada, encargándonos de los efectos que pueda contraer. Miedos, preocupaciones, dolores corporales, placeres, abrazos, presiones, revoluciones estomacales, gripas que también reiteran nuestra exposición implicativa en la investigación.

Esta reflexión nos lleva a dirigir nuestra atención a un interés particular por encuerpar la teoría, poniendo en disputa la tradición logocéntrica en la construcción de los conocimientos. La importancia de muchos detalles experienciales que se pierden en la construcción del texto académico y la posibilidad de sentipensar otras metodologías que aporten a disminuir las brechas de la representación.

Nuestro lugar de enunciación es de etnógrafas aguafiestas, una archiva afectiva de interpelación, desde el cual estudiamos ciertas realidades en una institución de educación pública y una institución gubernamental de resocialización, buscando la articulación del «pulso autoetnográfico» como contraconcepto retoma los abordajes de la antropología reflexiva, de la autoetnográfica, del feminismo crítico, de la etnografía afectiva y de los estudios del cuerpo, y se vivencia en las tramas etnoespecíficas de los contextos analizados (IDAS, 2022; Segato, 2018;

De Lauretis, 1989; Ahmed, 2023). Ser aguafiestas es suscitar una fuerza colectiva de crítica y obra ante la simulación de reparación en la «inclusión» y ante la negativa a extender los problemas de la educación sexual integral en la escuela.

Esto es un intento de fuga a las formas hegemónicas de la lengua investigativa, una invitación a hacer de las antropologías sociales una posibilidad de volver a nuestras propias historias de enunciación corporal-sexual, a sentipensar una sexualidad como un modo de lo afectivo que desborda lo coitocentrado y los encuentros antropocéntricos en lugares asignados como eróticos, una incitación a «torcer algo del paisaje» como un modo de rajarnos epistémica, afectiva y metodológicamente:

Rajar(se) es también asumir las huellas, las cicatrices, que dejan esas fugas, esas escapadas, esos modos de vida que rasguñan el marco bien recto, straight, de la binaridad ortogonal. Rajar(se) como una manera de desestabilizar los nombres que van tomando estas fugas, diciéndolas corriendo la lengua, o «con la lengua afuera», tal como la palabra queer, una palabra inglesa con la que se retomó el insulto «raro, desviado» como nombre que ha dado aire a trayectorias vitales y políticas, no sin tensiones y disputas, deslizándola hacia cuir en su versión sudaka. (Bardet, 2021)

Ser reconocidas como «mujeres» en contextos precarizados de Medellín ha implicado, por una parte, llevar la marca y la cicatriz de una asignación biomédica constituida por un juicio performativo y su consecuente materialización corporal en regulaciones normativas sexogenéricas reiteradas en los espacios institucionales como en los que hemos realizado trabajo de campo. Ser leídas como tal y tenderse una sedimentación de expectativas, atributos, ideas y funciones sociales que se consideran apropiadas o adecuadas para las «mujeres»: cuidar, educar, casarse, esperar a un hombre, enamorarse, reproducirse, amar, ser lindas, delicadas, pacientes, etc. Por otra parte, sospechar de la categoría «mujer» como dispositivo de control por excelencia del heterocapitalismo a través del cual se han subordinado, domesticado e inferiorizado las cuerpos feminizadas. Así como llevando el lastre del binarismo colonial cuerpo/espíritu, donde la belleza, el cuerpo, lo salvaje, lo prohibido, lo irracional han sido adjudicados a dichas cuerpos.

Como investigadoras aguafiestas esparcimos los ecos de una desestabilización que compromete políticas, éticas y epistemes del desvío, así como reapropiaciones de la injuria. Denunciamos el cuerpo relegado. Rememoramos nuestras cuerpos como carnes sapientes con la fuerza de la sensibilidad erótica que es también un conocimiento. Evocamos un devenir incierto, con el cual buscamos ampliar los espectros del cuerpo feminizado o marcado como «mujer» y sus distintos ramajes territoriales/identitarios/potenciales como cuir, trans, disca, locas, negras, indias, populares, rurales...

Nos quedan sabores/saberes amargos, agridulces y lúbricos por las contradicciones profundas que suscita el ejercicio académico. Tropiezos para seguir transitando como preguntas interminables, que continuarán estando presentes no solamente en este texto, sino en los espacios encarnados del activismo, el afecto y la reflexión. Lo que queda por fuera del texto son huellas del proceso mutante de nosotras y lxs otrxs. Lo que queda es la potencia de contagio de una escritura insurrecta, aguafiestas de nosotrxs como proletariado cognitivo sexual «con su artesanidad capilar de construir imaginarios insólitos, disruptivos, y de destruir mundos opresivos, intentamos resistir el extractivismo imperante en cada texto propio que segregamos» (flores, 2016, p. 234).

Referencias

- Ahmed, S. (2020). ¡Sonreí! (B. Canseco & C. Tisocco, Trans.). *Heterotopías*, 3(5), 1-12. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/heterotopias/article/view/29085>
- Ahmed, S. (2022). *¡Denuncia! El activismo de la queja frente a la violencia institucional*. Caja Negra.
- Ahmed, S. (2023). *Manual de la feminista aguafiestas*. Caja Negra Editora.
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La Frontera: The new mestiza*. Aunt Lute Books.
- Attwood, S. (2022). *Por la cloaca va cualquier cosa. Acercamiento etnográfico a las experiencias laborales de trabajadores en una planta de residuos cloacales / Yacencia etnográfica*. Universidad Nacional de Córdoba.
- Bardet, M. (2021). *Perder la cara*. Editorial Cactus.
- Berlant, L. (2020). *Optimismo cruel* (H. Salas, Trad.). Caja Negra Editora.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*. Paidós.
- Butler, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Paidós.
- Butler, J. (2020). *Sin miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy*. Taurus.
- Butler, J. (2024). *¿Quién teme al género?* Paidós.
- Campoalegre, R. (2022). *Voces afrofeministas*. Sensemayá.
- Cea, J. (2019) *Por el derecho a la locura. La reinención de la salud mental en América Latina*. Proyección.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2017). *Medellín: memorias de una guerra urbana*. Universidad Eafit & Universidad de Antioquia.

- Cvetkovich, A. (2018). *Un archivo de sentimientos. Trauma, sexualidad y culturas públicas lesbianas*. Bellaterra.
- Corona Berkin, S. & Kaltmeier, O. (Coords.). (2012). *En diálogo: metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales*. Gedisa.
- De Lauretis, T. (1989). The Technology of Gender. En *Technologies of gender: Essays on theory, film, and fiction* (pp. 1–30). Macmillan.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2004). *Mil mesetas*. Pre-textos.
- Despret, V., & Méndez, P. (2021, octubre 13). Simbiología: Conversaciones indisciplinadas [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=BqIWJ12sGcs>
- Dordelly, A. (2023). *La demencialogía. Psicoanálisis de la percepción y arte contemporáneo de investigación psíquica*. Universidad del Distrito Federal.
- Drullard, M. (2023). *El feminismo ya fue*. OnA Ediciones.
- Fausto-Sterling, A. (2006). *Cuerpos sexuales. La política de género y la construcción de la sexualidad*. Melusina.
- flores, v. (2013). *Interrucciones: Ensayos de poética activista. Escritura, política, pedagogía*. Editora La Mondonga Dark.
- flores, v. (2016). La intimidad del procedimiento. Escritura, lesbiana, sur como prácticas de sí. *Badebec*, 6(11), 230-249. <https://rephip.unr.edu.ar/server/api/core/bitstreams/5fb35bac-d186-423e-9092-23c36f27fd17/content>
- flores, v. (2020). El exilio de la piel. *escritos heréticos*. <https://escritoshereticos.blogspot.com/2020/06/el-exilio-de-la-piel.html>
- Foucault, M. (2022). *Anormales. Curso en el Collège de France (1974–1975)*. Fondo de Cultura Económica.
- Fricker, M. (2017). *Injusticia epistémica. El poder y la ética del conocimiento* (R. García Pérez, Trad.). Herder Editorial.
- Galeano, E. (2011). Por el derecho al delirio. Entrevista en TV catalana. 23 de mayo.
- Guerra, I. (2023). Lisiar lo queer para queerizar lo lisiado: Entretejiendo las teorías queer y crip. *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo*, 67, 188–199. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=9356448>
- Guzmán Martínez, G. (2021). Perspectivas y luchas antirracistas en el Movimiento Loco y los Estudios Locos: una revisión. *Quaderns de Psicologia*, 23(3), e1781. <https://doi.org/10.5565/rev/qpsicologia.1781>
- Haraway, D. J. (2019). *Seguir con el problema: Generar parentesco en el Chthuluceno* (H. Torres, Trad.). Consonni.
- Hedva, J. (2020). *Teoría de la mujer enferma*. Zineditorial.

Hernández, F. (2019). De Mauro Rucovsky, Martín A. (2016). Cuerpos en escena. Materialidad y cuerpo sexuado en Judith Butler y Paul B. Preciado. *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio De México*, 5, 1–7. <https://estudiosdegenero.colmex.mx/index.php/eg/article/view/398>

Hernández, F. (2022). Feminismo aguafiestas y alguna promesa de la in/felicidad: Reseña de libro: Sara Ahmed. (2019). La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría. Buenos Aires: Caja Negra. *Debate Feminista*, 64, 241–246. <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2022.64.2297>

hooks, B. (2022) *Respondona. Pensamiento feminista, pensamiento negro*. Paidós.

IDAS. (2022). *Etnografías afectivas y autoetnografía*. «Tejiendo nuestras historias desde el sur». Editorial Investigación y Diálogo para la Autogestión Social.

Lorde, A. (2003). *La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias*. Horas y HORAS Editorial. <https://diariofemenino.com.ar/df/wp-content/uploads/2024/08/Audre-Lorde.pdf>

Ludditas sexxxuales. (2012). *Ética amatoria del deseo libertario*. Colección (im)pensados. Milena caserola. <https://we.riseup.net/assets/125017/ETICA-AMATORIA-DEL-DESEO-LIBERTARIO-Y-LAS-AFECTACIONES-LIBRES-Y-ALEGRES-Ludditas-Sexxxuales.pdf>

Macón, C., & Solana, M. (2015). Introducción. En C. Macón & M. Solana (eds). *Preterito indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado*. (pp. 11-40). Título. <https://segapblog.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/02/preterito-indefinido-pdf.pdf>

Makowski, S. (2010). *Jóvenes que viven en la calle*. Siglo XXI.

Manada de lobxs. (2014). *Foucault para encapuchadas*. Milena caserola. <https://www.bibliotecafragmentada.org/wp-content/uploads/2014/08/233855503-Foucault-Para-Encapuchadas.pdf>

Martínez Ferro, T., & Zuleta González, P. (2020). *Propuesta para la tipología de la embriaguez por basuco (pasta base de cocaína)*. Centro de Estudios Sobre Seguridad y Drogas. <https://hdl.handle.net/1992/69512>

Sabogal, C. (1998). El bóxer te pega al infierno. *El Tiempo*. <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/mam-789332>

Sandoval, M. F. (2022). *Márgenes desde la escuela: un análisis sociocultural de la discapacidad psicosocial en la Institución Educativa Eduardo Santos en La Comuna 13 de Medellín, Colombia*. (Tesis de maestría). Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Sedgwick, E. K. (2018). *Tocar la fibra: afecto, pedagogía, performatividad*. Editorial Alpuerto.

Segato, R. L. (2018). *Contrapedagogías de la crueldad*. Prometeo Libros.

Velásquez, L. (2024). *Devenir habitante de calle y la lucha por la existencia. Una experiencia etnográfica en el programa de resocialización Centro Día en la ciudad de Medellín, Colombia*. (Tesis de maestría). Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Vite, D. (2024). *Cuestionar(nos) las violencias epistémicas capacitistas*. Universidad de Antioquia.

Wittig, M. (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Egales.