
Cuerpos liminales. Pensando la creación en la opción despatriarcal/decolonial

Albeley Rodríguez

Doctoranda en Estudios Culturales
Latinoamericanos por el Programa de
Doctorado en Estudios Culturales de la
Universidad Andina Simón Bolívar (Sede
Ecuador)

albeleyr@yahoo.com

Recibido: 01/05/2017

Aceptado: 21/06/2017

Para citar este artículo: Rodríguez, A. (2017). Cuerpos liminales. Pensando la creación en la opción despatriarcal/decolonial. *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales VIII*, pp. 115 - 136. Recuperado en <http://iberoamericasocial.com/cuerpos-liminales-pensando-la-creacion-la-opcion-despatriarcaldecolonial>

Resumen: En este artículo exploro las estrategias culturales de cuerpos liminales —travestis y transgénero— que vulneran, suplementariamente, las estructuras de dominación con la creación de espacios imaginativos. Busco comprender cómo estas subjetividades con metodologías, retóricas y poéticas, desafían al sistema patriarcal y a la colonialidad, a pesar de su persistencia y mutaciones hacia nuevas formas.

Palabras clave: Cuerpos / Arte contemporáneo / Travesti /Trans /Patriarcado /Decolonialidad / Epistemes desbinarizadas.

Abstract: In this article, I explore the cultural strategies of liminal bodies —transvestite and transgender— that supplementarily block the structures of domination with the creation of imaginative spaces. I seek to understand how these subjectivities with methodologies, rhetorical and poetic, challenge the patriarchal system and coloniality, despite their persistence and mutations towards new forms.

Keywords: Bodies / Contemporary Latin American Art / Transvestite / Trans / Patriarchate / Decoloniality / Epistemes unbuttoned.

Introducción

Este trabajo en proceso busca conversar con subjetividades/cuerpos travesti y transgénero, desde inquietudes movilizadas por la potencia poética y transformadora de sus propuestas creadoras. Esas subjetividades/cuerpo han experimentado violencias históricas, y conservan un hilo de memoria de los castigos brutales a sus ancestros,¹ por ser cuerpos racializados con sexualidades que desbordan la heteronormatividad moderno-colonial.

Estas desobediencias son más que sólo sexuales, porque interpelan la persistencia patriarcal-colonial sobre las vidas y el imaginario social en general, que ve en lo femenino, manifestado en cualquier gradación, una amenaza inminente que debe ser extirpada antes de que pueda suavizar los límites del poder.

Las reflexiones aquí expuestas pretenden valorar aquellos planteamientos creadores de modos de comprensión suplementarios, que avanzan hacia la desestabilización del modelo epistémico binario, unívoco y sostenedor de jerarquías y discriminaciones deshumanizantes, al tiempo que ofrecen nuevas retóricas para una reconfiguración sanadora de la vida.

Mis procedimientos para la realización de esta investigación en proceso, en este texto, se han basado en una crítica de carácter relacional para la proposición de vínculos entre revisiones históricas, posicionamientos teóricos provenientes del giro decolonial y de los feminismos y transfeminismos decoloniales o comunitarios en torno a la dominación patriarcal. Pero también, considerándolos como aportes cruciales, las ideas emergidas desde la ensayística latinoamericana —en esta ocasión a través de los modos reflexivos de Severo Sarduy— y la producción crítica de conocimientos proveniente de la creación artística.

Quizá sea útil dejar conocer que mis preocupaciones sobre las insurrecciones frente al sistema sexo-género, desde los modos de vida y creación travesti y transgénero en su entrecruzamiento con el reconocimiento de su racialidad, deriva de la condición cuestionadora frente a la complejidad de mandatos del género que he recibido como asignación naturalizada, al tiempo que mi autoreconocimiento como subjetividad devenida de una historia y una geopolítica que entreveran múltiples subyugaciones de las que creo necesario desprenderse. Por ello considero primordial atender y desentrañar aquello que tiene para ofrecer la creación artística de quienes trenzan poéticamente sus dolores más íntimos, para trocarlos en alegría corpórea y conocimiento.

1 Ya las feministas habían desplegado perseverantemente varias luchas por el reconocimiento verbalizado del género femenino en el lenguaje. Ahora, los aportes del transfeminismo y la teoría *queer*, proponen atender a la idea de que el género es una construcción cultural y una coerción social, por lo que en la práctica sería más pertinente el uso de la <x> en lugar de la <o> y de la <a>, e incluso el uso de la <@>, puesto que aún si se presentan ambos en combinación reproducen la ideología binarista. Es compartiendo esas prácticas que utilizaré la <x>, aunque solo lo haré cuando sea necesario, para poder escapar de las marcas naturalizadas y petrificadas de género presentes en nuestro idioma castellano. Como dijo Franz Fanon "Hablar es emplear determinada sintaxis, poseer la morfología de tal o cual idioma, pero es, sobre todo, asumir una cultura, soportar el peso de una civilización." (Fanon, 2009, p. 49).

Patriarcado y colonialidad

La impugnación del mundo colonial por el colonizado no es una confrontación racional de los puntos de vista. No es un discurso sobre lo universal, sino la afirmación desenfundada de una originalidad formulada como absoluta.

Franz Fanon, *Los condenados de la tierra*, 2007 [1961].

El capitalismo y la modernidad no hubieran sido posibles sin las violentas imposiciones, lógicas y normatividades del patriarcado y la colonialidad.² En relación con esta afirmación hago paráfrasis de una idea que Anibal Quijano ha expuesto y que viene apuntando desde inicios de los noventa: con América el capitalismo se hace mundial y eurocentrado, y la colonialidad-modernidad se instala como eje constitutivo de este patrón de poder específico (Quijano, 2014 [2000], p. 285). Pero, si además retornamos al texto de Vanesa Fonseca "América es nombre de mujer" (1997), en el que expone los distintos aspectos de naturalización de la existencia de América como invención —al igual que el género—, hecha desde la mirada deseante del colonizador, podemos aproximarnos, sin mucha dificultad, a pensar en el carácter simbólico, marcadamente patriarcal, de la colonialidad que, como mecanismo primero, utiliza la feminización de "lxs otrxs" para la instauración de su dominio.

Coloco, en relación con el patriarcado-colonial-moderno como modelo civilizatorio, un planteamiento que ha escrito Alba Carosio:

El patriarcado sirve para legitimar de manera permanente la presencia del poder de dominación en la vida cotidiana, desde la vida íntima y desde la afectividad. Y también sirve para ver como normales las servidumbres perpetuas, humillaciones reiteradas, marginaciones crueles y necesidades siempre postergadas del colectivo de las mujeres. Todo esto se observa de manera rotunda en la violencia hacia las mujeres, la feminización planetaria de la pobreza, la comercialización de los cuerpos femeninos en diferentes formas, la discriminación y la opresión de la sexualidad, la desvalorización del conocimiento producido desde las mujeres, la segregación laboral, la masculinización de las estructuras de poder, etc (Carosio, 2014, p. 13).

Sin embargo, al leer esta afirmación pienso necesario el reacomodo de algunas de las ideas allí planteadas porque, habría que entender "las mujeres", desde las lecturas que vengo haciendo, como más que cuerpos con úteros históricamente subyugados, es decir, como lo femenino en cualquiera de las expresiones que las lógicas modernas han impuesto para el ejercicio del poder. De modo que, el patriarcado no se limitaría a la dominación de las mujeres, sino de todo aquello a lo que se le

² Sigo la propuesta sostenida por lxs investigadorxs afines a la opción descolonial en relación con la diferencia entre colonialismo y colonialidad. Esto es, entendiendo colonialismo como aquellos procesos históricos que generaron una clasificación social, económica y geocultural subordinada al dominio de la metrópolis colonizadora (avanzada en América desde 1492). Y, colonialidad, como un proceso más reciente pero más duradero, que obedece al patrón de poder surgido del colonialismo moderno que se ha mantenido, aunque la relación de sujeción inicial y más evidente se haya extinguido.

identifica dentro de lo no masculino (virilidad, competencia, fuerza física, autoridad, etc).

No obstante, no olvido que la "colonialidad del poder" trabajada por Quijano considera como axial "la idea de raza", inseparable del "descubrimiento" como acontecimiento fundante de los modos de clasificación social por estratos, siguiendo las pautas de un patrón hegemónico, guiado por un engañoso discurso salvacionista apuntalado por la religión católica, y sostenido por la llamada "pureza de sangre" y el predominio de las lenguas de Europa occidental (Castro Gómez, 2008).

Tampoco paso por alto la discusión planteada por María Lugones sobre la parcialidad de este enfoque, y es a raíz de esta crítica que propone reconocer que hay un "sistema moderno-colonial de género" (Lugones, 2008). En este debate Lugones señala la ceguera epistemológica que presupone la comprensión heteropatriarcal de las relaciones de dominación y explotación del sistema global-capitalista de poder apuntada por Quijano, así como lo hace el percibir como categorías por separado a la raza, el género, la clase y la sexualidad. Por ello plantea avanzar a través de la lógica interseccional, para superar aquello que subsiste (a través de la lógica categorial) de heterosexista, patriarcal y eurocentrado en las propuestas de la decolonialidad en relación con el género. La autora afirma que "este sistema de género fue tanto constitutiva de la colonialidad del poder como la colonialidad del poder fue constitutiva de este sistema de género" (Lugones, 2008, p. 93)

Cuando Lugones hace esta afirmación, empero, tiene una noción de la organización social precolonial en relación con el sexo y el género que, en este sentido sigue, principalmente, las ideas de Oyeronke Oyewumi y que contrasta con la posición de otras autoras como Lorena Cabnal, Julieta Paredes o Rita Segato.

Mientras que Lugones adjudica el desarrollo del patriarcado al proceso colonial, las autoras Cabnal, Paredes y Segato —cada una desde sus particularidades conceptuales— apuntan a la idea de que hubo —antes de la intrusión— un patriarcado al interior de las comunidades precolombinas, al que Julieta Paredes llama "entronque de patriarcados" (Paredes, 2010) y que se ha venido agudizando en una serie de negociaciones a favor de los hombres de las comunidades —aunque también estresándolos en un proceso de emasculación que reproduce violencias en crecimiento constante—, que trasladaron las relaciones, de los vínculos complementarios de la dualidad, a un patrón de poder con jerarquías autoritarias otorgadas únicamente a la figura masculina, basado en los binarismos occidental-moderno-coloniales (Segato, 2010).

Este violento dominio patriarcal-colonial se ha implantado en una amalgama —que, quizá, podría ir más allá de la idea de intersección— en la que distintas e inseparables jerarquías se vienen planteando en grados que, aunque ficcionales, marcan el reconocimiento de la condición de humanidad, hasta llegar a su total anulación en aquellos cuerpos que son inclasificables para las lógicas modernas y que, por lo mismo, se hacen ininteligibles pero al mismo tiempo, desde su rebeldía y persistencia histórica, se levantan insurgentes. Esas son las existencias a las que Judith Butler ha identificado más allá de la condición de oprimidos, como vidas "irreales" (Butler, 2006, p. 43), inexistentes para

cualquier esfera de discusión de lo considerado humano.³

Es desde esa estratificación de amalgamas variables de raza, sexualidades, género y clase que, en la colonia, las mujeres negras a las que alude Lugones fueron tratadas como animales, sin consideración alguna sobre la autonomía de sus cuerpos; ellas eran simplemente otro elemento más del sistema de producción “esclavócrata” (Lelia González, 1980, 7) que, al ser propiedad del blanco, también eran posible espacio de fuga del placer de los hombres de la casa a discreción —pero suprimiendo, obligatoriamente, cualquier asomo de afectividad — (González, 1980; Segato, 2013).

A partir de un criterio semejante, aunque desde una distribución geopolítica distinta, en la actualidad, hay vidas que no son humanas, no son asumidxs como sujetos, por lo tanto, no cuentan para la opinión pública, y tampoco tienen lugar para que surja un posible dolor generalizado en la esfera social por sus violentos e inauditos sufrimientos. Algunos ejemplos que cabrían, dan cuenta de la condición de género, clase, raza y edad —en la amalgama ya mencionada: el de la infancia esclavizada en las maquilas de reconocidas marcas de fabricación de moda *pret a porter*, el de las mujeres desaparecidas que sustentan grandes redes de trata para el mercado de la prostitución — también esclavizadas, torturadas y asesinadas—, o el tráfico de personas para el comercio de órganos —no totalmente desligados de los dos casos anteriores—, entre otros tantos.⁴

Los travestis y/o lxs trangénero son asesinados a mansalva noche a noche en las calles del mundo y, también, forman parte de las redes de tráfico de personas esclavizadas sexualmente, sin que haya manifestaciones masivas para defender su derecho a vivir y ser. Son las trans femeninas, pobres, provenientes de países subordinados y racializados,⁵ las más propensas a estas condiciones de “vida precaria” (Butler, 2006) y más allá de los márgenes, siempre ocultas ante la dinámica social y sus instituciones, que para ellas resultan, las más de las veces, mortales.

Estas existencias están y constituyen la “zona del no ser” fanoniana, habitan ese espacio irreconciliable con la “zona del ser” y se mantendrán allí, señaladxs por el mundo maniqueo del colono como “la quintaesencia del mal” (Fanon, 2007 [1961], p. 25).

Aunque sea posible un tránsito entre esas zonas, el sendero está lleno de minas, laberintos y espejismos que no pueden ser sobrepasados bajo las mismas lógicas del opresor. Pero, por otro lado, difícilmente, se logrará la emancipación intentando pasarse a la zona del ser o reconciliarse con ella. Al contrario, es necesario mantener la huella —en el sentido pensado por Eduard Glissant, esto es “como una erranza que orienta” (Glissant, 2006 [1997], p. 22), del sujeto históricamente oprimido para transformar las relaciones de nuestro mundo.

3 Sin olvidar que el humanismo es un discurso que siempre ha tenido un carácter colonial.

4 También podríamos recordar, en este marco, los casos de los 43 normalistas de Ayotzinapa (27 de septiembre de 2014), los 700 migrantes africanos naufragados en el mar Mediterráneo (19 de abril de 2015), o los 148 estudiantes masacrados en Kenia (2 de abril de 2015), que son poco tomados en cuenta por los gobiernos, y que un reducido segmento de la opinión pública ha confrontado con el caso de las 12 personas muertas del semanario Charlie Hebdo (luego del atentado del 7 de enero de 2015 sus ventas se dispararon a 7 millones —antes de 60 mil—).

5 Que, por lo general, continúan obedeciendo a la misma lógica que ordena el mapa geopolítico moderno-colonial señalado por Dussel, 2000.

Modelos epistémicos no binarios. Lo travesti, lo trans

La decolonialidad en todas sus dimensiones (poder, ser, saber y ver) está llamada a vincularse y luchar contra la base de todos los sistemas de opresión desde el nacimiento de Occidente: el patriarcado.⁶ Pero, para poder avanzar en los retos que supone ofrecer elementos para un modelo civilizatorio más amplio y dialógico, parece básico y fundamental deslizarse hacia una apuesta por modos de comprensión del mundo fuera de las dicotomías, al margen del orden binario. Es precisamente desde este patrón epistémico de organización que se ha constituido el dominio que excluye, monologa, encasilla, silencia, castiga, mutila y mata.

Una de las figuras más fértiles en relación con esta búsqueda puede ser la del travesti. Severo Sarduy en su ensayo *La simulación* (1982), muestra varios modos de disolución del binarismo a partir de fenómenos de la visualidad barroca (copia, anamorfosis y *trompe l'oeil*) que pervierten la transparencia, unidireccionalidad y rigidez de la perspectiva renacentista (entendida en sentido conceptual y perceptual a la vez), que provocan la necesidad de desplazarse, de volver a mirar, entrar en incertidumbre, dudar y preguntar.

El travesti es para Sarduy una metáfora que, a partir de una triple operación surgida de la apariencia —una copia de la mujer, que engaña al ojo, pero que produce el desconcierto retorcido de la anamorfosis—, evoca la tachadura del macho.

Al mismo tiempo, el travesti también coloca en crisis la apariencia femenina, al desbordarla —se trata de una hiper mujer— y, simultáneamente, revela el tiránico esfuerzo que ella debe realizar, cotidianamente, como ejercicio de supervivencia —al modo en que esta operación *hipertélica* de camuflaje funciona en los insectos y otros animales—. Un algoritmo que, desde la fragilidad y mutabilidad del disfraz, resulta amenazante para “la precariedad de la identidad del género”⁷ (Franco, 1996, p. 119), al brindar un modo de ser-siendo siempre transitorio, performativo e incierto.

Esa presencia anamórfica del travesti, en Latinoamérica, está asociada también al Barroco y a lo femenino, como estrategias culturales que desde su difícil deciframiento vulneran, suplementariamente, las estructuras de dominación a través de la creación de espacios imaginativos, como subterfugio

6 Aunque en las ideas de Claudia von Werlhof y Mathias Behmann se mantiene una cierta lógica maniqueísta que no comparto, me permito citar una de sus afirmaciones: “la *civilización patriarcal* se caracteriza en todas partes por la configuración de relaciones opuestas que afloran en forma de antinomias sociales y que conducen a que la sociedad matriarcal de origen se oprima, destruya y sea transformada. Así, la civilización patriarcal es desde el principio un modelo bélico (“sistema militarista”) y opuesto al matriarcado” (von Werlhof y Behmann, 2010, 17). De este párrafo me parece interesante el apunte sobre la relación entre el modelo bélico, militarista, y el patriarcado y la imposición de relaciones a través de antinomias y opuestos.

7 Beatriz Preciado, en *Testo Yonqui*, ha apuntado que la invención del término “género” ocurrió en 1947 (mucho más reciente de lo que hubiéramos imaginado), por un pseudosiquiatra llamado John Money. Al señalarlo, lo hace en el marco de otra cadena de hechos post Guerra Fría en los que la homosexualidad comienza a ser públicamente condenada por el macartismo, la masculinidad trabajadora y los “valores de la familia” exhaltados, y las hormonas femeninas inician el más furioso mercadeo, partiendo del control natal. Un proceso extenso de *farmacopornografía*, siguiendo a la autora, que influyó en la construcción de nuevas subjetividades sexuales en el que “la ciencia se convirtió en la nueva religión de la modernidad” (Preciado, 2008, p. 33). Sin embargo, estoy atenta a lo apuntado por María Lugones —quien sigue a Oyeronke Oyewumi y a Allen Gun para plantear este análisis: la implantación de la idea de género viene de constructos coloniales que tenían por objetivo racializar y generizar (inseparablemente) a las sociedades sometidas (Lugones, 2008, p. 86 -99).

para la navegación.

Pero, quizá, sea importante atender a una diferencia apuntada por Sarduy (1982) entre travesti y trans, en tanto que el primero se vincula con el mito del andrógino, en culturas donde hombre y mujer son complementarios. Y el transexual que, en cambio, subraya la oposición entre hombre y mujer, aceptando las fronteras sexuales como reales y objetivas. Según este autor, no habría simulación en el transexual, sino explícita muestra de las fronteras sexogenéricas. Añado que, en el transgénero, el proceso se distancia del visto por Sarduy, en la medida en que ese cuerpo concentra en sí un colapso ineluctable del sistema sexo-género.⁸

Ambas existencias, la del travesti y la del transgénero, pasaron por lo que Foucault llamó irónicamente “un proceso de modernización de la sexualidad” (citado por Preciado, 2008, p. 58) y al que Beatriz Preciado identifica como “sexopolítica”, refiriéndose a dos de las tres formas más absolutas de disciplinamiento biopolítico y capitalista del cuerpo —sexo, sexualidad y raza—.

Estas “ficciones somáticas” (Preciado, 2008, p. 58) fueron establecidas, según apunta la autora, a fines del siglo XIX con estudios de psicopatologías y perversiones, criminalización de la sodomía en Europa, enciclopedias de la sexualidad, etc., es decir, cuando el sexo pasó a ser parte importante de la gubernamentalidad: los cálculos del poder, los discursos sobre la masculinidad y feminidad y la normalización de sus prácticas.

Preciado sugiere que el sexo se convirtió progresivamente —entre la primera y la segunda modernidad— en uno de los centros más importantes de actividad política y económica, hasta llegar a hoy, cuando en sus propias palabras:

La nueva ‘economía-mundo’ no funciona sin el despliegue simultáneo e interconectado de toneladas de esteroides sintéticos, sin la difusión global de imágenes pornográficas, sin la elaboración de nuevas variedades psicotrópicas sintéticas legales e ilegales [...]” (Preciado, 2008, p. 32).

Sin embargo, en el vigoroso análisis de Preciado, no se pueden percibir las regulaciones a las que fueron sometidas las prácticas eróticas experimentadas por las sociedades precolombinas de Abya Yala con la intrusión colonial. Estas parecen ser un importantísimo antecedente de la “sexopolítica” de la autora española.

De esto dan cuenta, entre muchos otros trabajos, las discusiones llevadas a cabo en el Seminario

⁸ Aunque históricamente la androginia ancestral y el travestismo tengan vínculos estrechos para nuestras culturas originarias y hayan sufrido escarmientos semejantes de parte de la iglesia y las normativas coloniales, la condición de transgénero se ha ido sofisticado a través del régimen *farmacopornográfico* (Preciado, 2008), esto es, responde a la toma de hormonas y otras modificaciones posthumanas que avanzan por sobre lo meramente cosmético. Pero, en nuestra historia contemporánea, la persecución a estas subjetividades/cuerpos —sean intersexuales, transexuales, transgénero, travesti o muestren otra disidencia— es, para los fóbicos del cruce de los límites binarios, un crimen que se puede pagar con el último aliento tomado impunemente por cualquier vigilante del heteropatriarcado. La experiencia en las calles no se distancia demasiado al momento de recibir la violencia policial o la bala del homo o transfóbico, a pesar de que para algunos parezca más “fácil” ser travesti que ser trans (basta con hacer un recorrido rápido por la prensa diaria).

El placer de pecar y el afán de normar (México, 1987); el texto "Normas cristianas y respuestas indígenas" de Serge Grusinski (1986), entre varias publicaciones que este autor le dedica al tema; el ensayo de Sylvia Marcos, *Tomado de los Labios*, —a partir de una revisión de los textos de Fray Bartolomé de las Casas, el obispo Landa, Grusinski y varios más— en el que muestra cómo ocurrió la alteración de la autopercepción de los indígenas mesoamericanos. Ésta, según revela Marcos —y antes, los aportes de Grusinski— pasó por un persistente método de interrogatorios llevados adelante por los sacerdotes católicos, y tuvieron como objetivo instalar nuevos dispositivos de sexualidad cristianizadores del cuerpo indígena (bastante distanciados de las prácticas originarias, de la androginia ancestral, y de su concepción de la sexualidad y lo erótico vinculadas a lo sagrado y religioso); algunos grabados de Theodore de Bry (siglo XVI) que muestran los castigos sufridos por los indígenas sodomitas; y el proyecto intelectual, activista y artístico de Giuseppe Campuzano con el *Museo Travesti del Perú* (exposición museística y publicación), en el que una compleja cadena de piezas articuladas con deliberada arbitrariedad *contramuseológica* (Rodríguez, 2014, p. 85), reconstruye un recorrido histórico *otro* —distinto del tramado por el Estado- nación— que muestra las primeras ordenanzas antisodomitas (1566), registros de la vida de lxs seres en el "continuum de género" y su vinculación a la vida social antes y después de 1492, recortes de prensa escrita que "informan" —a menudo de la crónica policial— sobre las persecuciones a trans y travestis en el Perú durante casi cuarenta años; y añade otros vestigios de las *tracas*⁹ (cabellos largos en tubos de ensayo que evidencian la diversidad de condición racial y distintos tipos de violencia asociados a esta parte del cuerpo,¹⁰ zapatos de plataforma de alguna traca caída en la batalla,¹¹ etc.) que fueron coleccionados por su autor hasta su óbito en 2013.

En esta dirección, tal vez, no sería exagerado afirmar que el lugar por excelencia de la biopolítica moderna es el espacio colonial (insoslayable para comprender a «Europa» desde el siglo XV en adelante), como estado de excepción, que el campo de concentración y la estructura totalitaria de los Estados del siglo XX; en todo caso, también cabría hipotetizar acerca de que éstos últimos fueron las «novedosas» expresiones que el colonialismo adquirió en los confines intra-europeos. (De Otto, 2010, p. 52)

Una afirmación de Alejandro de Otto que parece muy pertinente para hacer más patente el contraste que intento entre la construcción de la "sexopolítica" hecha por Preciado, y las relaciones de agresiva regulación a la que fueron sometidos los cuerpos no heteronormados por parte del régimen de patriarcado colonial.

Creo que está claro que ni los cuerpos travesti, ni los trans están despojados de las subjetividades amalgamadas¹² que los constituyen. Sus vínculos con un paisaje específico, con una cultura que, aunque esté invadida por las lógicas del capitalismo global y patriarcal-colonial aflora, desde sus intersticios,

9 Traca es una de las maneras en las que se llama a las travesti que se visten de mujer en la jerga callejera de Lima.

10 Comentario somero que se refiere a la obra *La prohibida* (2013) de Giuseppe Campuzano.

11 Mención que hace referencia a la obra *La Carla* (2008) de Campuzano.

12 Intento proponer un modo de entender las subjetividades que no seccione las heterarquías de raza, procedencia geopolítica, género (o transitoriedades sexogénicas), clase.

cuestionamientos ante la noción de un sujeto centrado y monoidentitario. Estos cuestionamientos, además, desafían al patriarcado y la colonialidad, a pesar de que persistan, cambien y se adapten a nuevas formas, en los imaginarios y prácticas sociales en nuestra región, inscribiendo sus urdimbres e itinerarios del poder en casi todos los cuerpos.

Los planteamientos díscolos de artistas del talante de Pedro Lemebel, Giuseppe Campuzano o Daniel Brittany Chávez tienen la potencialidad de desestabilizar las estructuras epistémicas, demoler el edificio y dejar visibles las falacias binaristas que les han servido de base, a partir de una exposición corporal y existencial transgénero o travesti que resiste a los ataques, e insurge —desde la creación irreverente— ante los moldes académicos y sus discursos. Son propuestas convencidas de la indisciplina y otros entrecruzamientos de los saberes, como modo *otro* de desacatamiento, activo a los regímenes dominantes y de estimular la invención de formas de pensamiento liberadoras —no exclusivamente racionales—.

Breny Mendoza ha exhortado a que irrumpamos en los ya acomodados planteamientos de posoccidentalistas, poscoloniales, de la teoría feminista occidental, y en los de las chicanas y lxs queer, así como que apuntemos a desestabilizar nuestros propios discursos, dice: “Nuestras alusiones a la diversidad deben ser reexaminadas a la luz de la colonialidad del poder y de la colonialidad del género, tomando en cuenta nuestro propio lugar en el sistema de colonización interna que prevalece en nuestras comunidades” (Mendoza, 2014, p. 102)

Pienso que hay que iniciar este reexamen saliendo de los planos de la teoría y el activismo tradicionales, para atender y valorar otros modos de producción teórica e intelectual, como pueden ser los de lxs creadorxs mencionadxs o, como la teoría bastarda y callejera en doble vía —en relación con la academia occidentalizada y con respecto a los movimientos sociales (Galindo, 2014, 3’ 58”)— del “no se puede decolonizar sin despatriarcalizar” que han venido planteando María Galindo y *Mujeres Creando*.

Arturo Escobar ha argumentado la descorporeización del logos occidental, por la predominancia de la episteme cartesiana binarista. Al respecto también ha mostrado cómo esta lógica es fundacional de la cultura patriarcal, antropocéntrica y de la crisis ecológica que venimos experimentando cada vez con mayor vertiginosidad. Este patrón ha separado la naturaleza de la cultura, al nosotros del ellos,¹³ —que, a su vez, implica también las delimitaciones masculino/femenino; Occidente/el resto; modernos/no modernos; civilizados/salvajes—, y la divergencia sujeto/objeto —que involucra la fractura entre mente/cuerpo— estableciendo, entre estos binarios, rígidas y agresivas jerarquías (Escobar, 2013).

Al tomar en cuenta los aportes presentes en las reflexiones de Escobar, pienso en que las subjetividades/corporalidades indeterminadas de creadorxs trans y travestis situadxs —específicamente latinoamericanxs¹⁴— ofrecen algunas opciones concretas de modelos epistémicos desbinarizados, desde

13 La separación colonial según Blaser (Escobar, 2013, p. 27).

14 Porque, como vimos en el contraste que intenté entre el relato de la sexopolítica de Beatriz Preciado y nuestras historias de represión de la erótica indígena durante la colonia, y como ha llamado la atención Breny Mendoza, las

metodologías, retóricas y poéticas suplementarias, es decir, que no enfrentan pero desestabilizan, ablandan, humedecen, y pueden propiciar ampliaciones en el flujo de la despatriarcalización y decolonización de nuestros cuerpos, imaginarios sociales, y relaciones *interexistenciales*.

Invenciones simbólicas, la creación desde subjetividades transitorias

La tarea despatriarcalizante y decolonizadora así, en clave articulada, es también el trabajo por sanar heridas de un pasado de intrusión, genocidios, violaciones, robos, torturas y sometimientos históricos, que se están reeditando en las nuevas lógicas del control social global y neoliberal, especialmente sobre los cuerpos que no son masculinos-blancos-heteronormados-adultos-clase media exitosa.

Esta labor demanda nuevos conceptos, estéticas y retóricas como convite de resquicios posibles de vulneración micropolítica de estas matrices, en aras de la transformación social de la convivencia hacia modos libertarios de las diferencias (ocultadas, forcluidas, violentadas).

Nelson Maldonado-Torres —refiriéndose a Fanon y su obra *Los condenados de la tierra*— ha planteado el “sufrimiento metódico” (Maldonado-Torres, 2006, 186), una categoría que identifico con especial potencia, y de la que aquí destacaré sólo el tercero de tres aspectos¹⁵ que he valorado a partir de ella como vía múltiple de comprensión. Este es:

el estigma que se transforma en método y potencia para la creación o, dicho de otro modo, cómo el dolor de la herida experimentado históricamente por los cuerpos, se troca en *poiesis* sanadora —no heroica, ni trascendente—, en tanto que establece otras posibilidades de relación intersubjetiva con capacidad de reconfiguración de la realidad. (Rodríguez, 2015, 1)

Suely Rolnik ha hablado del “cuerpo vibratil” como aquel que, desde las sensaciones (más que meras percepciones pasivas), no sólo recibe sino que insurge, porque crea —en la relación entre lo físico y las fuerzas que lo afectan— nuevas cartografías de sentido que “lo liberen de su destino perverso” (Rolnik, 2005, p. 12), es decir, que rediman el dolor transformándolo en vida vibrante y en expansión (Rodríguez, 2015, p. 2).

De manera que, ese proceso de violenta intervención —intrusión— hecha a las prácticas eróticas encontradas en tierras americanas, a través de la inscripción moralizada, controladora y castigadora de la religión católica —primer instrumento de dominación colonial— sobre los cuerpos racializados/

experiencias vividas en nuestros territorios desde 1492 se distancian drásticamente (y es necesario subrayarlo) de otras perspectivas y apuestas.

15 Incluyo aquí los otros dos de los tres aspectos a los que me he referido en el texto que escribí para el Seminario *Epistemologías de la Diferencia* (Rodríguez, 2015) en relación con la categoría “del sufrimiento metódico” de Maldonado-Torres: 1) La aplicación metódica del sometimiento y degradación de la corporeidad por parte del colonizador en relación con lxs negrxs esclavizadx, pero que también podríamos pensar con respecto a otras existencias (mujeres, indígenas, sodomitas). 2) El desocultamiento que Aimé Cesaire realiza sobre la decadencia de Europa desde el método cartesiano transformado en espejo, que devela cómo estas violencias son incoherentes con la idea de civilización, enarbolada por Occidente, haciendo del colonizador un genuino salvaje.

generizados y sus consciencias, haciendo de las prácticas aborígenes anatemas, abyecciones y pecados (Horswell, 2010),¹⁶ se convierte ahora en cuerpos que reconocen que su capacidad creadora, pensante y afectiva —indisolublemente—.

En esto radica la construcción de una narrativa hecha desde su conciencia de las aleaciones específicas de raza, transitoriedades sexogenéricas, marcas de clase y de procedencia, y en las cicatrices y heridas que de ellas cargan. Es de allí de donde fraguan las performatividades *otras* en potencia y acto constantes que, más que revivir el trauma, lo transforman en relacionalidad, fiesta o, dolor en mutación de los significantes hacia la vitalidad

Como el “sufrimiento metódico” (Maldonado-Torres, 2006, p. 186), también “las suficiencias íntimas” propuestas como categoría por Santiago Arboleda (Arboleda, 2011), están relacionadas con estos procesos en los que cobra importancia el restablecimiento de los vínculos históricos reprimidos, que abrigan zonas de espiritualidad compartida y “raizal” (Fals Borda, 2008) develando relatos vitales y ladinos —recordando la “América ladina” de la que habló Lélia Gonzalez en su texto “Racismo e sexismo na cultura brasileira” (Gonzalez, 1980, p. 13)—.

La vergüenza

La vergüenza puede ser un canal de activación del “sufrimiento metódico” y la “suficiencia íntima”. Pedro Lemebel dice sobre este estado que “La vergüenza es un manjar amargo que se masca y cuesta tragar” (Lemebel, 2007, p. 215). Y Douglas Crimp brinda por la vergüenza —“*for shame*”¹⁷ — y muestra de dónde surge ese manjar amargo, cuando relata y analiza una situación desencadenada por Ronnie Tavel¹⁸ en la filmación de “Blow Job” de Andy Warhol, en la que desencadena la vergüenza Mario Montez. Crimp destaca la potencia de “la producción de sentido, de presencia personal, de política, de eficacia crítica y performativa” (Kosofsky citada en Crimp, 2005 [1996], p. 189) que porta este sentimiento de susceptibilidad y alarma. La vergüenza, dice Crimp, expone y en esta exposición teje relaciones sociales adormecidas.

Por otro lado, según Eve Kosofsky Sedgwick, la vergüenza es un performance que aflora un momento desgarrado de la constitución de la identidad, un circuito roto en la comunicación del continuo narrativo que se tiene de quien se cree ser y, al mismo tiempo, es un anhelo de reconstitución de ese puente.

Pero la vergüenza, según esta autora, también produce una identidad (contagiosa e individualizante al mismo tiempo), es “la identidad echada a perder” (Goffman citado por Kosofsky Sedgwick, 1999, p. 202)¹⁹ que, según algunos psicólogos, puede ser el mejor espacio para la constitución del yo, y —

¹⁶ Siendo que antes implicaban importantes conexiones entre corporeidad, espiritualidad y conocimientos, ininteligibles para los colonos.

¹⁷ Crimp realiza este análisis como una crítica al crecimiento del movimiento del orgullo gay, a propósito de Stonewall (1969), que se vuelve una lucha oficial y lugar común hecha por los hombres gay y que termina volviéndose una política normalizadora implantada por gays y lesbianas.

¹⁸ Guionista de las películas de Andy Warhol.

¹⁹ Aquí Sedgwick hace aquí referencia al título de un libro de Erving Goffman: *Notas sobre la administración de una*

acota Kosofsky— es un canal para la creación de una relación de identificación interpersonal, a partir del interés en el mundo que produce el desasosiego del desvanecimiento del yo.

Entonces la vergüenza, pese al dolor, lejos de ser un elemento negativo, se convierte en un factor favorecedor de la corrosión que brota de ser visible ante otrxs, en una condición intermedia entre el miedo de no ser aceptadx y depositar el sonrojo en el otro.

Campuzano y Chávez —el travestismo en clave andina y la transmasculinidad en búsqueda afro—, están dispuestos a la vergüenza y brindan por ella desde la puesta en acción de los que han sido perseguidos para ser condenados y erradicados. La disputa desde la vergüenza, asumida como posicionamiento, es por permanecer latente en esa diferencia cambiante e inasible.

Invenciones simbólicas/arte/estéticas/poiesis

Pedro Lemebel escribía en 1986 su *Manifiesto (Hablo por mi diferencia)*. En este texto el poeta hablaba a la dictadura, al partido comunista, a la revolución cubana, a los militares. Hacía del dolor de ser maricón y pobre, rechazado como un leproso, un acto tiernamente rebelde, pensando no en él, sino en lxs niñxs que nacerán “con un ala rota”, y en su deseo de un espacio para que puedan volar (Lemebel, 2011, p. 218-221). Un poema insustituible, en el que la pena de haber sido execrado tantas veces se transforma en la utopía para un mundo más abierto —aunque sempiternamente incrédulo ante la aparición de las democracias—, una muestra concreta de vergüenza trocada en “suficiencia íntima” a partir del trabajo constante con el “sufrimiento metódico”.

Cuando me han pedido que radicalice mi posición y haga a un lado el arte —a pesar de mi consciencia e incomodidad con respecto a la marca colonial/moderna, capitalista y patriarcal que ha acumulado el término *arte*—, he tenido que repetir mi negativa, explicar que eso sería ceder a ciertas delimitaciones logocéntricas que devalúan la potencia de la creación.²⁰ Restarle espacio a los lenguajes del margen —y sus interlocuciones— que horadan las hegemonías, es decir, darle carta blanca a la eficaz, abarcadora y envolvente grilla simbólica diseñada por las industrias de la cultura global que coloniza nuestros imaginarios sociopolíticos, con todas las ramificaciones de sus medios favoreciendo, siempre, el patrón occidental-patriarcal-blanco-moderno-colonial-capitalista.

A esas fronteras que desdeñan la potencia de la *poiesis*²¹ y las lecturas necesarias alrededor de ellas, les vengo ofreciendo a partir de mis reflexiones —que casi siempre están acompañadas de las creaciones (o invenciones) de unx o varixs artistas insurgentes— una opción para pensar los problemas de la modernidad, los binarismos, la colonialidad, el patriarcado desde las prácticas poéticas

identidad echada a perder.

20 Que cobra su fuerza justamente en la generación de sentidos inesperados desde su disfuncionalidad a las lógicas modernas, disciplinadas, reticuladas y capitalistas.

21 Entiendo por *poiesis* la actividad creadora que genera producciones intelectuales con intención crítica y transformadora desde formatos diversos pero con inefable carga poética (más cercana a la comprensión de Heidegger sobre este tópico que a la definición aristotélica utilizada por Walter Mignolo (2009 – 2015) en su propuesta particular alrededor de las “estéticas decoloniales”).

—las que resisten en el afuera de las pautas del mercado, las galerías, casas de subasta y todos los espacios privatizadores y que institucionalizan la creación— que incorporan lo que las interdisciplinas académicas no pueden y, como lo ha dicho María Galindo (2014), tampoco los movimientos sociales.

He visto cómo el arte tiene la “plasticidad” y el arrojo para hacer fértiles aquellas rebeldías que los planteamientos de nuestros estudios culturales vienen exhortando, estimulando y promoviendo, en formatos insospechados y a través de relaciones y cruces inauditos que desplazan el dominio de las lógicas que cuestionamos para plantear otras opciones.

Es por esto que me interesó lo dicho por Nelson Maldonado-Torres en una clase de su seminario (2015) —mientras mostraba un video de Nina Simone interpretando la canción “Strange fruit” —una conmovedora pieza contra los linchamientos a los negros al Sur de los Estados Unidos, original de Billy Holiday, 1939— afirmó que la tarea descolonizadora del conocimiento, y en consecuencia del ser, demanda tomar como bastiones a la poesía, los ritos, el performance, el arte o, en otras palabras, la creación, las invenciones de carácter simbólico, la *poiesis*.²²

Creo que, cuando Maldonado-Torres sugiere esta reflexión, está consciente de la importancia del trabajo con los imaginarios y cómo las invenciones simbólicas insurrectas —a las que Mignolo, Gómez y antes Albán han llamado “estéticas decoloniales” (Gómez, 2014, p. 9-25) — desarticulan estereotipos, desprograman lo emitido por los medios masivos, “empujan los límites de la cultura y la identidad”, como ha dicho Guillermo Gómez-Peña, sobre su propio quehacer (2011, p. 303).

Y esta es una labor en la que no sólo lxs creadorxs tienen incidencia, puesto que es imprescindible la puesta en circulación de las ideas que ellxs detonan y en la que otros equipos participan.

El trabajo de Daniel Brittany Chávez, se desplaza a partir de un activismo en formación que ha nacido de la práctica artística e inquietudes poderosas que están movilizándolo los linderos de su corporeidad, cruzando los umbrales del dolor, pero también transitando “de mujer a hombre, de mujer a mariposa o de mujer a no sé qué” (Chávez, 2014, 0’ 27”), de lo individual a lo colectivo y viceversa — el/la trabajó durante varios años con la compañía de performances *La Pocha Nostra*— y está migrando de Norte a Sur, existencialmente, es decir, más cerca de sus raíces afro y latinas, como él mismx me ha indicado.

22 Es necesario continuar en la búsqueda de un término ajustado, sólo provisionalmente utilizo estos que son los que se identifican convencionalmente con los quehaceres a los que me estoy refiriendo.



Daniel B. Chávez, *Ayotzinapa: quisieron enterrarnos... no sabían que éramos semillas*, videoperformance, 2014

El tránsito de biomujer a transmasculino feminista implica una singularidad a la que atender en medio de estas reflexiones. Circular en el espacio público como transfemenino parece implicar un riesgo radical del cuerpo y de la vida —como lo pudimos trabajar desde la co-curaduría de la exposición *Arte Social por las Trochas* de la artista venezolana Argelia Bravo (2009-2010)—, pero la experiencia de alguien como Daniel B. Chávez también está llena de aflicciones por las acciones “aleccionadoras” ejercidas por los distintos agentes del biopoder —familia, universidad, instituciones de salud, las leyes, etc.— en respuesta a su desobediencia, su negado ingreso en el espacio impenetrable de la masculinidad.

A pesar de ello, la preocupación y las propuestas de Daniel B. Chávez se movilizan desde su cuerpo de masculinidad no hegemónica, para avanzar hacia el señalamiento de complejidades que, conservando la relación con su propia experiencia de subyugación, agudizan los sentidos con respecto al alcance de las capacidades aniquiladoras del patriarcado.

En el videoperformance “Ayotzinapa: quisieron enterrarnos... no sabían que éramos semilla” (2014), el artista —Daniel B. Chávez— muestra el mapa de Nuestra América tatuado en su espalda. Antecedidx por los rostros, nombres y edades de los 43 normalistas de Iguala —desaparecidos hasta hoy, hace ya tres años—, iluminadx por velas de tributo y apenas dejando ver su propio rostro, lo más visible al fondo es su espalda andrógina. Sin embargo, por momentos, las temblorosas luces y el movimiento apenas perceptible del performer, lx feminizan sugiriendo, quizá, la vulnerabilidad que suele seducir al patriarcado feminicida. Por eso, una nota introductoria nos aclara que esta acción —en la que 27 agujas²³ son incrustadas en su carne recorriendo Latinoamérica —ubicado hacia la nuca— de Sur a Norte, haciéndola sangrar. Cita y denuncia las violencias estatales y patriarcales ocurridas en nuestra región durante 2014 y aún impunes —feminicidios, desapariciones forzadas, transcidios—.

²³ El/lx artista me explica que se trató de 27 agujas porque en un año anterior tomo consciencia de la realidad de “llegar mis 27... y estar conviviendo con tanta muerte” (comunicación electrónica 24 de mayo de 2015).

Esta subjetividad transgénero, interracial y transmigratoria —en términos existenciales— se re-politiza en cada acción, ofrece imágenes alternas en relación con la herida histórica de lxs excludxs de la “zona del ser”, y también modos otros de denuncia, reclamo y entretejidos de la memoria.

Giuseppe Campuzano —la Giu— fue unx travesti que durante su relación con grupos LGBTI, vinculados a su vez con otros activistas y partidos políticos, viniendo de la formación académica en filosofía y en artes gráficas, generó un proyecto de formatos mutables al que tituló *Museo Travesti del Perú*.

El MTP se propuso desafiar el relato histórico del Estado- nación desde el develamiento de relatos suprimidos de la historia del Perú que sexualizan la historia y al museo como institución consolidadora del gran relato nacional (Rufer, 2010). Afirmaba en todas las intervenciones²⁴ que “toda peruanidad es un travestismo”, para develar cómo la subyugación colonial-patriarcal a la que fue obligada la cultura peruana —a través de la cual las existencias andróginas y continuum de género fueron transformados en travestis— hizo del país actual un territorio travestido de nación (Campuzano, 2007), pero en el que los pliegues afloran sus signos, cotidianamente y a pesar de la represión.



Giuseppe Campuzano, *Museo Travesti del Perú*, Lima, 2008

Los travestimientos de Campuzano —él, su cuerpo, el museo, la nación, su proyecto—, operan desde las estrategias subversivas que aprovechan el discurso moderno, para darle la vuelta a las simplificaciones y estereotipos petrificados desde el modelo patriarcal, heteronormativo, racista, colonial y occidentalizado de la cultura que ahora conocemos como peruana.

Tanto la experiencia vivida, como las propuestas de Campuzano y Chávez exacerbaban —desde sus singularidades— performáticamente la monstruosidad que se nos adjudicó con la anulación y aplanamiento de la diversidad de modos de ser durante la colonia (Barriendos, 2008) y que ha

²⁴ Me refiero a las intervenciones urbanas, a instituciones, performances, exposiciones más formales, participación en marchas, etc.

permanecido como estigma.

Una monstruosidad expuesta *ad hoc* y que provoca —desde la anamorfosis planteada por Sarduy y/o desde la ininteligibilidad de lo trans señalada por Butler—estallidos diversos de los binarismos occidentales en numerosas esquilas, a partir de su puesta en crisis por la ambigüedad indescifrable.

Performance

una de las lecturas que tengo de este museo es que
es una lectura del cuerpo como performance
Giuseppe Campuzano, 2009, 9' 44"

Lxs artistas ya mencionados —Chávez y Campuzano— han puesto el cuerpo, sus acciones, como argumento y canal para transformar sus preocupaciones en creaciones que, partiendo de lo personal buscan desanclarse de estigmas y anhelos implantados de *blanquitud* (Echeverría, 2010), e intentan desmontar las distintas ficciones fronterizas e históricas de carácter jerarquizado alrededor de su raza, su género, sus prácticas sexuales, pero también su cultura, las memorias represadas, los afectos coaccionados, y los desenmascaramientos necesarios.

Según ha dicho Guillermo Gómez-Peña, los performers suelen ser artistas/teóricos rebeldes, intersticiales y fronterizos que tienen como único contrato social desafiar aquellos modelos y dogmas autoritarios que han establecido limitaciones absurdas. Dice: "Quizá la meta última del performance, especialmente si eres mujer, gay o persona "de color" (no anglosajona), es decolonizar nuestros cuerpos, y hacer evidentes estos mecanismos decolonizadores ante el público, con la esperanza de que ellos se inspiren y hagan lo mismo por su cuenta" (Gómez-Peña, 2011, p. 304).

Más allá de los debates sobre cómo nombrar este lenguaje artístico de acción, lo realmente relevante es que el performance no tiene sentido si no ocurre una politización auténtica de las nociones que envuelven al cuerpo y sus lugares de enunciación. Su constante indefinición y bastardía, en relación con otras modalidades del campo del arte, es política y no meramente estética, puesto que discute con la idea de obra acabada en función de la desfetichización de lo poético, y en contra del mercadeo de la producción intelectual hecha desde invenciones simbólicas.

El performance es potencialmente decolonial, en la medida en que proponga la inversión de aquellas performatividades que clasifican en gradaciones de mayor a menor las humanidades, sus conocimientos, los territorios y sus culturas.

Permanecer con los cuerpos politizados

Para dar cierre a estas reflexiones que abrigan menos conclusiones que la inquietud por indagar y extender mis conocimientos sobre diversos aspectos aquí tocados, me interesa continuar pensando sobre la idea de que hay una condición patriarcal-colonial de los cuerpos, del placer y de la sexualidad

que acusa complejidades más amplias de nuestra existencia.

Los modos de creación desde cuerpos politizados son, a mi modo de ver, tan relevantes porque, no solo muestran lo que nos ha sido y está siendo cercenado en la existencia de todxs (a través de la amputación extrema del derecho a vivir de trans y travestis), sino porque son subjetividades que, en su tránsito, se desplazan de la identidad a la creación de conexiones posibles e inéditas entre nosotrxs como sujetxs políticos —más allá de las lógicas fragmentadoras de la tecnocracia y el neoliberalismo—, es decir, radicalizando las evidencias sobre las amalgamas físicas, culturales, políticas, del deseo, etc. que nos constituyen.

La desestabilización de los modelos epistémicos binarios será posible a partir del emprendimiento de modos de pensar no reticulados, politizados y en permanente autocrítica ante la aparición de posibles clichés en desarrollo dentro de las propias propuestas.

Seguiré indagando en la capacidad de los cuerpos/subjetividades liminales, esos que elaboran estrategias artísticas y despliegan prácticas creadoras en los lenguajes de la contemporaneidad, en busca de hacer aportes a la reconfiguración de imaginarios y prácticas sociales, es decir, que inventan en función de producir movimientos tectónicos entre la estructura patriarcal-colonial que domina nuestra cultura, y en la trama de modos de pensar que nos acerquen a relaciones menos conflictivas con respecto a las contradicciones, llevando los binarismos y las dicotomías a los bordes más abismales.

Referencias

Arboleda, S (2013). *Le han florecido nuevas estrellas al cielo: suficiencias íntimas y clandestinización del pensamiento afrocolombiano*, (Tesis doctoral) Quito, Universidad Andina Simón Bolívar (Sede Ecuador).

Barriendos, J (2008). «Apetitos extremos. La colonialidad del ver y las imágenes-archivo sobre el canibalismo de Indias» en *Trasversal*, Eipcp disponible en <http://eipcp.net/transversal/0708/barriendos/es>

Bhabha, H (2002). "La otra pregunta. El estereotipo, la discriminación y el discurso del colonialismo" en *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Ediciones Manantial, , 91- 110

Butler, J (2006). *Deshacer el género*, Barcelona, Paidós.

Campuzano, G (2007). *Museo Travesti del Perú*, Lima, Campuzano/Institute of Development Studies.

Carosio, A (2014). *Feminismos para un cambio civilizatorio*, Caracas, CLACSO/ CELARG.

Castro Gómez, S (2008). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750 -1816)*, Caracas, El perro y la rana.

Crimp, D (2005). "Mario Montez, For Shame" en *Posiciones Críticas*, Madrid: Akal, p. 189 -201.

Chávez, DB (2014). "Artista de Performance (Entrevista y performance)" en *Cuerpos disidentes y exhibicionismo Viral, Chiapas: 2º Festival de Arte Post/pornográfico*, 16, 17 y 18 de Octubre disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=7f6La04PcSg>

De Oto, A y Quintana MM (2010). "Biopolítica y colonialidad. Una lectura crítica de Homo sacer" en *Rev. Tábula Rasa No.12*: 47-72, Bogotá, enero-junio.

Dussel, E (2000). "Europa, modernidad y eurocentrismo", en Edgardo Lander (Edit.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Caracas, UNESCO-IESALC/ Edics. Faces-UCV.

Echeverría, B (2010). *Modernidad y Blanquitud*, México D.F., Editorial ERA.

Escobar, A (2013). "En el trasfondo de nuestra cultura: la tradición racionalista y el problema del dualismo ontológico" en *Rev. Tábula Rasa #18* Bogotá, ene-jun, p. 15 -42.

Fals Borda, O (2008). *El socialismo raizal y la Gran Colombia bolivariana*. Investigación Acción

Participativa, Caracas, Editorial El Perro y La Rana.

Fanon, F (2009). *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid: Akal.

_____ ([1961] 2007). *Los condenados de la tierra*, México D. F., FCE.

Fonseca, V (1997). "América es nombre de mujer", sin datos, en <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/179.pdf>

Franco, J (1996). *Marcar diferencias, cruzar fronteras*, Santiago de Chile, Edit. Cuarto Propio.

Fuentes, M (2009). "Entrevista a Giuseppe Campuzano" en '*Ciudadanía Staging: Derechos Culturales de las Américas Bogotá*: Instituto Hemisférico de Performance y Política (Digital video library), agosto, disponible en <http://hidvl.nyu.edu/video/003462248.html>.

Galindo, M (2015). "Decolonizar la historia, el conocimiento, el deseo" en *Decolonizar el museo*, Barcelona (Esp.): MACBA, 27/11/2014, disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=pg8qf9NhcbM> Consultado: 8 de marzo 2016.

Glissant, E (2006). *Tratado del Todo-Mundo* (trad. María Teresa Gallego), Barcelona, El Cobre Ed.

Gómez-Peña, G (2011 [1999]): "Performance artística y acción social. En defensa del arte del performance" en José Jiménez (editor), *Una teoría del arte desde América Latina*, Madrid: MEIAC/ Turner.

Gómez, PP (2014). "Introducción: Trayectorias de la opción estética decolonial" en Pedro Pablo Gómez (comp.), *Arte y estética en la encrucijada decolonial II*, Buenos Aires, Edics. del Signo, 9 -25.

González, L (1980). "Racismo e sexismo na cultura brasileira" en *Temas e população negra no Brasil*, Rio de Janeiro, IV Encuentro anual da posgraduação e pesquisa en ciencias sociais.

Grusinski, Serge, "Normas cristianas y respuestas indígenas" en *Rev. Historias 15*, México D. F., Dirección de Estudios Históricos del INAH, oct -dic., 1986, p. 31 -41.

Horswell, Michael, *La descolonización del sodomita en los Andes Coloniales*, Quito: Abya-Yala, 2010.

Lemebel, P (2011). "Manifiesto (Hablo por mi diferencia)" en *Rev. Anales Séptima Serie, Nº 2*, noviembre.

Lugones, M (2008). "Colonialidad y género" en *Tábula Rasa*, Cundinamarca: Universidad del Colegio Mayor, p. 73 -101.

Maldonado-Torres, N (2006). "Aimé Cesaire y la crisis del hombre europeo" en Aimé Cesaire, *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid: Akal, p. 173 -196.

Marcos, S (2011). "Erotismo indígena y moralidad colonial, los confesionarios de Nueva España" en *Tomado de los labios. Género y eros en Mesoamérica*, Abya Yala/ Universidad Politécnica Salesiana, p. 119 -137.

Mendoza, Breny, "La epistemología del Sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano" en Yuderkis Espinoza, D. Gómez y K. Ochoa (editoras), *Tejiendo de otro modo. Feminismo epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala, Popayán*, Edit. UC (Universidad del Cauca), 2014, 91 -104.

Paredes, J (2010). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*, La Paz, CEDEC y Mujeres Creando Comunidad (3a. Edición).

Preciado, B (2008). *Testo Yonqui*, Madrid, Espasa Forum.

Quijano, A (2014). "Colonialidad del poder y clasificación social" en Danilo Assis Clímaco (Selección), *Cuestiones y Horizontes. De la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del Poder*, Buenos Aires, CLACSO, 285-330.

Rodríguez, A (2014). *Cuerpos "irreales" + arte insumiso en la obra de Argelia Bravo*, Quito, Universidad Simón Bolívar /Corporación Editora Nacional.

_____ (2015) "Condición corpórea en tránsito para un pensar excéntrico, desplazado y disimétrico" en *Seminario Epistemologías de la Diferencia*, Quito, DECUL/UASB.

_____, "La creación. Un dolor trocado en vida vibrante" en *Sobre los pasos de Antígona* (exposición de videoarte), Caracas, Museo de Arte Contemporáneo, 2015.

Rolnik, S (2005). "El ocaso de la víctima" en *Rev. Criterios*, La Habana, Criterios.

Rufer, M (2010). "La temporalidad como política: nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales", Bogotá, *Rev. Memoria sociológica*, 14 (28), enero-junio, p. 11-31.

Sarduy, S (1982). *La simulación*, Caracas, Monte Ávila Editores,.

Segato, R (2011). "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario

estratégico descolonial" en Bidaseca, Karina, *Feminismos y decolonialidad. Decolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Buenos Aires, Ediciones Godot.

_____ (2013). "Edipo Negro. La doble negación de género y raza" en *La crítica a la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 179-210.

_____ (2007). "Formaciones Nacionales de Alteridad: Nación y cambio religioso en el Contexto de la Globalización" en *La nación y sus otros*, Buenos Aires, Prometeo Libros.

Kosofsky Sedgwick, E (1999). "Performatividad queer The art of the novel de Henry James" en *Nómadas núm. 10*, Bogotá, Universidad Central de Colombia, abril, 198-214, disponible en <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=105114274017>

Simone, Nina, "Strange fruit" (original de Bille Holiday, 1939) en Youtube, 2011 disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=tqbXOO3OiOs>.

Von Werlhof, C y Behmann M (2010). *Teoría crítica del patriarcado: hacia una ciencia y un mundo ya no capitalistas ni patriarcales*, Frankfurt, Peter Lang.