

**NI HUMANOS, NI ANIMALES, NI MONSTRUOS:
LA DECOLONIZACIÓN DEL CUERPO TRANSGÉNERO****Neither Humans, Nor Animals, Nor Monsters:
Decolonizing Transgender Embodiments****Pedro Javier (PJ) DiPietro**Syracuse University, Departamento de Estudios de las Mujeres y de Género (USA)
*ppdi Piet@sy r.edu***RESUMEN**

El apetito rapaz de los conquistadores produjo *sodomitas* Indígenas en Abya Yala. Corrompió también sus entendimientos sobre vitalidad corporal. La violación convirtió una permeabilidad anal, que comunicaba varias formas de lo vital, en un acto de destitución socio-corporal. La permeabilidad carnal Indígena, y su transición, quedó signada como infrahumana. La colonialidad oculta esa condición infrahumana al confundir las movilidades transgéneros con todo tipo de disconformidad corporal. Al considerar la permeabilidad corporal como un índice de disidencia tanto cognitiva como sexual, la modernidad configuró lo transgénero como un vínculo *monstruoso* entre la (im)permeabilidad y el capacitismo.

El legado de la colonialidad fusiona conceptualmente a los cuerpos infra y cuasi-humanos. Para desenredar esa confusión, este ensayo examina la materialidad ancestral de prácticas anales, ritos funerarios, y apariciones y danzas ceremoniales. Este materialismo decolonizante negocia la (im)permeabilidad sobre el puente que se extiende entre, por un lado, las cosmologías Andinas y Mesoamericanas y, por otro, las corporalidades travesti (Argentina) y trans (comunidad latina de EE.UU.). Al introducir el marco de la colonialidad de lo transgénero, el ensayo coloca el pluralismo ontológico en el centro de los debates sobre los materialismos trans*.

PALABRAS CLAVE: *colonialidad de lo transgénero, travestis, corporalidades, nagualismo, cosmovisiones indígenas, nuevos materialismos.*

ABSTRACT

The voracious lust of the conquest produced Indigenous *sodomites* in Abya Yala. Native peoples saw their understandings of bodily vitality interrupted. Rape turned anal permeability, which had once communicated various forms of life, into an act of bodily destitution. The permeability of Indigenous flesh, and its transition, was rendered non-human. Coloniality veils this infrahuman condition by mistaking *transgender* transitions for any nonconforming embodiment. By reading permeable bodies as gender nonconforming, modernity gives rise to *monstrous and disabled* embodiments. Thus, transgender emerges as the linchpin between ableism and (im)permeability.

The legacy of colonialism conflates near-human and infrahuman bodies. Moving away from this conflation, this writing examines the materiality of ancestral, nonwestern, anal practices, burial rites, ceremonial apparitions, and dances. This decolonizing materialism negotiates (im)permeability over the bridge between, on the one hand, Mesoamerican and Andean cosmologies and, on the other, travesti and trans Latin

embodiments. Ultimately, the coloniality of transgender framework that I develop centers ontological pluralism in the current conversations about trans* materialisms.

KEYWORDS: *coloniality of transgender, travestis, decolonizing body-politics, nagualismo / shapeshifting, indigenous cosmologies, new materialisms.*

NI HUMANOS, NI ANIMALES, NI MONSTRUOS: LA DECOLONIZACIÓN DEL CUERPO TRANSGÉNERO

Para una constelación de activistas e intelectuales decoloniales, lo que el resto del mundo llama Latinoamérica se conoce con el nombre de Abya Yala. Quiere decir “tierra de madurez plena” en la lengua kuna. Las políticas carnales que emergen desde Abya Yala abren posibilidades de decolonización tanto para las poblaciones latinoamericanas como así también las latinas en Norteamérica. Entre otras ideas, el feminismo decolonial sostiene que el género opera como una imposición metafísica sobre Abya Yala, la cual fue propulsada por la conquista y luego cristalizada por el eurocentrismo. El modelo propuesto por María Lugones (2008) pone en evidencia que esa imposición, el dimorfismo entre varón y mujer, diferencia entre reproductores de los privilegios burgueses y de la supremacía blanca, por un lado, y la población colonizada que fue reducida a la condición *primitiva*, de servidumbre y bestialidad, por el otro. La colonialidad emplaza a esta población *primitiva* más allá del género y, por tanto, no sería del todo extraño que hoy le reconozcamos cierta proximidad metafísica con lo *transgénero*. Esta proximidad vendría con buenos auspicios, ya que pone en relieve que la política corporal transgénero podría materializar un cierto grado de exterioridad respecto de la colonialidad. Es decir, extendiendo el modelo de Lugones, lo transgénero podría aportar principios materiales que se opongan al heterosexualismo.

En relación con esa esperanza decolonial que lo transgénero manifestaría, este escrito aborda el carácter colonial de la categoría y hace visibles sus vínculos con un paradigma occidentalista. Develar ese carácter colonial nos permite examinar contradicciones entre varias movilidades carnales. Con un repositorio de corpo-

políticas que se producen en las comunidades travesti trans, y *queer*, y por medio de un acercamiento decolonial a las mismas, pretendo interrumpir la tradición humanista que subyace a los estudios transfeministas cuando estos desestiman la inseparabilidad de la corporalidad, el colonialismo, y la racialización.¹ Los estudios de género y sexualidad sitúan el nacimiento moderno de sus categorías fundacionales entre los siglos XVIII y XIX (Laqueur, 1992, Wiesner-Hanks, 2012). En las culturas occidentales, tanto la categoría de *transsexual* como la de *transgénero* se convirtieron en marcadores de la identidad individual recién en la segunda mitad del siglo XX (Stryker, 2008, pp. 18-19, 123-24). Las mismas se han popularizado tanto en el lenguaje cotidiano norteamericano como en el latinoamericano. Se les da significado a través de un paradigma occidentalista y un ensamblaje del género que se haya bajo la hegemonía de la colonialidad/modernidad. Este paradigma compone la corporalidad a través del dimorfismo anatómico entre varón y mujer, la dicotomía social entre masculinidad y feminidad, y la superioridad biomaterial de la biología sobre la voluntad individual. A pesar de la movilidad fluctuante que se relaciona con lo transgénero, este no altera el paradigma de género, sino que se alinea dentro del mismo, manifestando incluso todos sus rasgos. Es decir, en su modo dominante de articulación, lo transgénero cuenta con una base biológica (Banner, 2010, p. 845);

¹ Recurro al vocablo inglés *queer* para señalar el doble significado que le damos las personas de color en Norteamérica. Por un lado, señala una identidad no hegemónica con respecto al género. Por otro, es un gesto teórico que rechaza la estabilización entre biología, identidad de género y orientación sexual. Con respecto al término *corpo-política*, Madina Tlostanova y Walter Mignolo (2006) lo han acuñado para analizar las limitaciones de la teo- y ego-políticas del conocimiento, entendidos estos últimos como paradigmas epistemológicos de la colonialidad/modernidad. Tlostanova y Mignolo nos ofrecen la metodología “[d]el desplazamiento invertido” para desvincularse de ese legado. Ese desplazamiento interroga interconexiones entre epistemología y posiciones geo-históricas, por un lado, y epistemologías y corporalidades, por el otro (p. 213). Es en la identidad y la experiencia del cuerpo racializado y engenerizado donde se encontraría el sustento del “desplazamiento invertido” para una geo- y *corpo-política* del conocimiento (p. 213).

se orienta hacia el binario varón-trans/mujer-trans (Irni, 2016, pp. 522-23); y ratifica la superioridad de valores de la masculinidad cis-sexista (Serano, 2007, p.15).² No hay que descartar tampoco el hecho que el ensamblaje confiere fuerza antinormativa a las formaciones transgénero cuando estas son producidas por sociabilidades contrahegemónicas.

El paradigma occidentalista oculta lo que describo como *la colonialidad de lo transgénero*. Percibir esa colonialidad requiere que, primero, comprendamos los análisis que le prestan mayor atención a la individualización identitaria del cuerpo *trans*. La deconstrucción transfeminista considera a los géneros como “territorios espaciales potencialmente porosos y permeables (que configurarían probablemente más de dos territorios), siendo cada uno de ellos capaces de sustentar ecologías de diferencias corporales complejas, ricas, y de rápida proliferación” (Stryker, Currah & Moore, 2008, p.12) (la traducción es mía). Es decir que rechaza la idea de que los géneros son contenedores de un solo tipo de cosa según un conjunto más o menos implícito de reglas y normativas. Nos enseña, de esa manera, que lo *trans* no es ni una desviación que se desprende de esos continentes más establecidos que se llaman *hombre* o *mujer* ni un accidente dentro de los mismos. El aporte deconstructivista nos acerca un nuevo materialismo que no niega lo concreto de cada cuerpo individuado y que, a la misma vez, disputa las nociones ultra individualistas que emergen del paradigma, tales como la fusión de toda expresión personal del género con un sentido de omnipotencia.³

² Cisgénero se opone a transgénero. El prefijo del latín *cis* significa “de este lado” y no “del otro lado.” Por su oposición al término transgénero, cisgénero da cuenta de la coincidencia entre el sexo declarado al nacer y la autopercepción del género de una persona. La cisonormatividad se refiere al carácter universalista de la designación de género en su acepción anatómica.

³ Las críticas de esta omnipotencia abarcan un amplio rango, desde las más transfóbicas (Raymond, 1979) hasta las más sutiles (Stone, 1987), y desde las que celebran la fusión de vitalidad y tecnociencia (Haraway, 1995) hasta las que colocan a la tecnología en el centro de un futuro distópico para la sexopolítica (Preciado, 2008).

La permeabilidad de los territorios de género manifiesta una química social con la que se activan líneas de fuga para subjetividades contrahegemónicas. No se trataría, sin embargo, de un nuevo nombre para las fuerzas inmanentes de la vida. Ni constituiría tampoco una especie de coherencia biocultural elástica con la cual el saber científico se arrogaría nuevamente la autoridad para representar las insubordinaciones posibles del binario naturaleza/cultura, es decir, las insubordinaciones corporales efectuadas por la tecnología actual, fueren ellas hormonales, quirúrgicas, genéticas y/o moleculares. Las filosofías feministas que se han ocupado de la permeabilidad del género cuestionan a la ciencia por su impronta eugenista y buscan emancipar al género de la metafísica de las sustancias por medio de ontologías poshumanistas y performativas. Dos ejemplos de estas filosofías son la deconstrucción performativa de la categoría *género* (Butler, 1990; 1993) y los llamados *nuevos materialismos*. Estos últimos recurren a la ontología entre lo humano y no humano para examinar las virtualidades del cuerpo más allá del binario cultura-naturaleza (Braidotti, 2005, 2013; Haraway, 2008, 2016; Mortimer-Sandilands & Erikson, 2010; Grosz, 2011).

Al desconocer sus propios apegos al eurocentrismo, estas filosofías deconstructivas y poshumanistas extienden la capacidad explicativa del paradigma con el que trabajan, pero permanecen de todas maneras dentro de la colonialidad de lo transgénero. Según Howard Chiang (2012), estos modelos teóricos favorecen las prácticas e historias de los cuerpos euroamericanos. Casi de forma indiscriminada utilizan las categorías *género* o *transgénero* como si ellas tuviesen validez universal (Gramling & Dutta, 2016; DiPietro, 2016b, 2019). Por ello, es necesario que hagamos preguntas sobre las jerarquías que el legado de la colonialidad impone sobre la zona y la carne del no ser. De esa manera, comenzamos a elaborar un modelo novedoso para la descolonización de lo trans/género. Nuestra atención se dirigirá hacia aquellas jerarquías de la vida infrahumana con el ánimo de oponernos a los debates poshumanistas y el legado colonial con el cual abordan las potencialidades transformadoras de la transición corporal.

Dentro del paradigma occidentalista, lo *transgénero* es indicativo de una inyección de fuerza propulsora sobre la carne. Es un hecho que una fuerza de ese tipo incrementaría de manera exponencial la energía traslativa que orienta al cuerpo más allá de sus límites. Lo transgénero opera a través de la permeabilidad de las carnes. Sin embargo, la realidad carnal que la colonialidad materializó no reúne las características típicas ni de la impermeabilidad del cuerpo humano moderno y dimórfico ni de la permeabilidad del cuerpo transgénero. Tampoco se puede descontar que las violencias del enclaustramiento heterosexualista y cisonormativo instigan nuestras carnes a la errancia. Desde este sitio corporal atípico, lo que se considera permeable no remite a la fuerza perenne de lo vital (contra Braidotti 2013, p. 121, p. 139). Lo corpóreo infrahumano, permeable, pero ni humano ni transgénero, nos invita a revisar lo que la modernidad entiende por *locura* o *enfermedad mental* ya que se vincula íntimamente con los orígenes de la noción de im/permeabilidad en la filosofía eurocéntrica.⁴

Como veremos a continuación, lo transgénero cumple un rol en el proceso por medio del cual se nombra la deficiencia cognitiva. Ya que la condición transgénero me interpela de manera directa, cabe explicar brevemente mi cotidianeidad de *discapacidad*. Habito todos los días el cuerpo de una persona racializada a través de migraciones, desde interiores semiurbanos a centro urbanos latinoamericanos, del tercer mundo hacia economías primermundistas, y desde una megaciudad Latinoamericana hacia ciudades postindustriales en el hemisferio norte.⁵ La poesía de este cuerpo me convoca porque navego los abismos de lo típico y, con ello, no me refiero a una poesía lírica, sino al encuentro productivo entre

⁴ Se mantiene el término “enfermedad” para dar cuenta del cuño Kantiano en el conocimiento moderno sobre razón y patología.

⁵ En Norteamérica, donde resido hace dos décadas, formo parte de una red de activistas y pensadoras/es que cultivamos un acercamiento hemisférico a la colonialidad del género. Un agradecimiento a REC-Latinoamérica por la oportunidad que me dio para enriquecer este escrito.

subjetividad y carne porque ambas se hablan y enseñan. Mi incapacidad para encontrarme en lo humano o en lo transgénero me lleva a cuestionarme, justamente, el modo en que mi permeabilidad se contraponen con varias *deficiencias* que la modernidad penaliza pero que también celebra.

Como lo había justificado Immanuel Kant en el siglo XVIII (1991 [1798]), la razón reconoce los límites del ser, y son estos límites los que contienen o salvaguardan su voluntad. Kant nos exhorta a meditar sobre el peligro que acecha a toda persona cuando esta busca de manera voluntaria “observarse a sí mism[a] en un estado cercano a la locura” (pp. 137-38). Señala que no vale la pena arriesgarse a un experimento de este tipo ni siquiera cuando el motivo fuese comprender los estados involuntarios de locura. La razón afirmaría su *cordura* justamente por medio de su capacidad para resistir, aislar, impedir, y obstruir impresiones o influencias externas. Todo lo que no impida esa influencia externa queda reducido al terrible destino de *no ser*; es decir, a la condición de *cosa*. Los estudios sobre las llamadas capacidades diferentes cuestionan las perspectivas occidentales que introducen jerarquías entre animales-humanos, animales no humanos y objetos. Para esa diferenciación, esas perspectivas se basan en aquellas capacidades que típicamente se consideran signos de *salud mental* y *normalidad*. Eunjung Kim (2015), por ejemplo, nos sugiere que las regulaciones capacitistas anclan los límites del ser a la deficiencia o discapacidad cognitiva. La modernidad en el pensamiento de Kant vincula el proyecto del humano con su capacidad racional para domesticar lo corporal y, primordialmente, su impermeabilidad. Los estudios culturales sobre masculinidades —desde el ego conquistador del siglo XVI, pasando por las masculinidades victorianas del imperialismo inglés, y hasta la masculinidad solapada y marital de la era del Destino Manifiesto— aportan un retrato de procesos moleculares por medio de los cuales se configuró la impermeabilidad kantiana.⁶

⁶ Para definiciones operativas de *detritorialización*, *reterritorialización*, *molar*, y *molecular*, ver Merriman (2019).

El paradigma occidental realza la cosificación de lo que no es impermeable y, por tanto, se emplazaría fuera del binario masculino/femenina. En la medida que la discapacidad equivale a un estado de permeabilidad, se puede deducir que la impermeabilidad kantiana equipara humanidad con capacidad. En tanto que lo *transgénero* capta un grado de permeabilidad corporal con la cual se amenazan los bordes tradicionales del sujeto, se lo equipararía a algo menos-que-humano, discapacitado. Para el modelo de la colonialidad de lo transgénero que propongo, la cercanía entre *trans* y *discapacidad* no necesariamente excluye a lo *transgénero* del zócalo de lo humano. Sin embargo, es cierto que lo transgénero converge con la figura de lo menos-que-humano porque transgrede categorías metafísicas típicas. La figura del *monstruo* también funciona en Occidente como un lindero que protege la estabilidad del sujeto moderno. Por considerarse “un compuesto que unifica aquellos atributos que pertenecen a categorías distintas o que están en conflicto con el esquema de las cosas dentro de una entidad espaciotemporal discreta y sin ambigüedades” (Carroll, como se cita en Livingstone Smith, 2016, p. 432) (la traducción es mía), lo monstruoso tiende un puente entre *cuasi-humano* y *transgénero*. Sobre ese puente surge lo *trans-monstruo*. Debido a su falta de capacidad para deslindar los territorios del género de sus opuestos binarios, lo trans-monstruo prefigura la ansiedad que aqueja al sujeto moderno, toda vez que su cuerpo se revela como impresionable.

En la medida que las transiciones biomateriales dejan estrías en los territorios corporales, estos pueden perder su coherencia. Dado el contexto capacitista que acabamos de explicar, la movilidad trans no puede renegar completamente de las condiciones de su incoherencia y consecuente patologización. Al navegar nuestras incoherencias, en contra de la medicalización y criminalización que afrontamos, las personas trans luchamos para recuperar esa capacidad de agencia que la modernidad nos lega para la auto-

definición (Stryker, 2008).⁷ Es decir, buscamos mitigar el poder que la sexopolítica positivista tiene para determinar las fronteras del género (Manazala & Spade, 2008; Preciado, 2008). Reclamar nuestra despatologización implica, aunque sea parcialmente, una negociación con el ámbito de lo humano. Fugarse del claustro de la discapacidad mental se convierte en una de las líneas de desterritorialización de lo trans-monstruo y de su reterritorialización en lo humano. Devenir transgénero mientras se deviene humano involucra conceptual y perceptualmente una incursión en la lógica de la impermeabilidad. En respuesta a las violencias que reducen lo trans a un estado de discapacidad, la movilidad de la transición corporal habita lo monstruoso-patológico como una fuga. El desplazamiento deviene en una aproximación hacia el ámbito de la autodefinition humana. A partir de su estado de cosa permeable e impresionable, la movilidad trans se ensambla en regímenes y desplazamientos donde la autodefinition ofrece paradójicamente la impermeabilización de sus contornos carnales. Cuanto más se acerca lo trans-monstruo a lo humano, se vuelve menos cosa y menos incapaz.

El problema con este entendimiento de lo trans, sin embargo, es que oblitera las realidades de cuerpos cuya permeabilidad se configura bajo el patrón de la colonialidad. Toda vez que la movilidad trans ha sido históricamente condicionada por su clasificación como monstruosidad o discapacidad (Stryker, 1994; Malatino, 2019), es de suma importancia desenredar los nudos con los que se trenzan corporalidades que la colonialidad produjo a través de la jerarquía humano/no-humano. Lo trans-monstruo es uno de esos nudos que, con sus ataduras, enlaza cuerpos *discapacitados*, *deformados*, espeluznantes o extraordinarios, como si todos fueran trenzas equivalentes a los cuerpos *infrahumanos* que la colonia-

⁷ Las ansiedades sobre las normas de género incitan una regulación paradójica de las variaciones transgénero. Para una discusión de la transnormatividad que se expresa en la fórmula “yo nació así,” ver Bettcher (2012) y Valentine (2007).

lidad generó.⁸ La colonialidad de la movilidad carnal encubre inconformidades cuando ellas se despliegan bajo la condición de infrahumanidad. Entre esta condición y la monstruosidad transnos encontramos con diferencias coloniales.

Los enfoques del feminismo decolonial presentan facetas que complementan y superan las corrientes foucaultianas de comprensión del género y la sexualidad. Con el marco interseccional, estos enfoques dan cuenta de la duplicidad ontológica de cuerpos que son y no son territorios de género. También introducen la geometría analítica de la colonialidad, lo que subraya el efecto que esta tiene sobre coordenadas temporales y espaciales. Si Michel Foucault declara que la sexualidad individualizante fue desplegada por la modernidad entre el siglo XVIII y el XIX, el enfoque decolonial indica que la colonialidad inventó la categoría racial para marcar al otro *primitivo* y no humano y, de ese modo, deslindar Europa de los territorios colonizables. Por medio de esa marca se habría instaurado el zócalo de una humanidad engenerizada, cis-normativa, y heterosexualista ya desde el siglo XVI (Mendoza, 2010).

El paradigma occidentalista construye al género no solo como biológicamente binario sino también como un rasgo distintivo de lo humano (Arvin, Tuck & Morril, 2013). Los estudios occidentalistas equiparan lo trans-monstruo con lo infrahumano; es decir, confunden la desviación de la carne humana con la inconformidad que las carnes infrahumanas generan y habitan (Banner, 2010, p. 864; Gannon 2011, p. 24; Smithers, 2014, pp. 641-42).⁹ Esta confusión es un nudo teórico-práctico. ¿Hacia dónde transitan y migran las diferencias corporales cuando sus condiciones históricas están

⁸ Para una reseña sobre monstruosidad en el trabajo de Foucault, ver Malatino (2019, pp. 47-48).

⁹ Foucault (1997) describe la monstruosidad como una variación que subordina lo humano (pp. 51-52). Puar y Rai (2002) analizan la figura de la “marica-terrorista-monstruosa” y la política de islamofobia que el nacionalismo estadounidense desplegó para reforzar sus mandatos heteronormativos luego de los ataques del 9 de Setiembre (pp. 118-19).

organizadas por pujas alrededor de la viabilidad de la vida, cuando esas pujas perpetúan divisiones entre la especie humana y las especies no humanas? El desenmascaramiento de la colonialidad de este paradigma demanda que nos preguntemos si la movilidad *trans* opera como un encubrimiento. No se trataría solamente de un encubrimiento molar, de una subjetividad transgénero que se impone sobre una subjetividad precolonial o no occidental de inconformidad carnal (*hijra, ipas, waria, nadhlee*). Estaríamos frente a la especie humana que se fuga molecularmente hacia des-territorializaciones carnales. Estas fugas materializan el devenir-amenaza-ambigua-de-lo-humano o devenir-trans-monstruo. La fuga, sin embargo, no agota su colonialidad.

El rango de humano presupone un individuo autocontenido, quien se entiende libre y autónomo. La soberanía de su integridad corporal también incluye la soberanía sobre su in/movilidad. La estabilidad de un territorio de género —sea varón o mujer— depende de ese efecto de individuación que, sin embargo, resulta de continuas repeticiones a través de las cuales nuestras energías biomateriales, culturales y sociales ritualizan un acto que ratifica los bordes corporales. El paradigma occidentalista presupone un proceso mucho más complejo que lo que la percepción del sentido común nos permite apreciar. Ni varón ni mujer son estancos o inmóviles, sino que se encuentran reducidos, por medio de lógicas tanto perceptuales como conceptuales, a la legibilidad del binario jerárquico. En síntesis, el paradigma occidentalista encubre la colonialidad de la movilidad *trans* al concebir el género como un territorio del rango humano que se haya altamente organizado como legible, impermeable, individualizante, heterosexualista, cis-normativo, binario y jerárquico.¹⁰

¹⁰ El modelo que presenta María Lugones (2008) es compatible con mi propuesta, pero no son idénticos. La diferencia principal reside en que Lugones entiende que los ámbitos de la existencia social están estructurados por medio de dos ejes de afectación mutua, la colonialidad del poder y la modernidad (p. 77). Mi posición es que la lógica de los ejes es un inicio para comprender esa operatoria pero que es

Al menos desde el siglo XVII, y por medio de la monstruosidad corporal, varios sujetos sociales navegan tanto la deserción de los territorios del binario varón/mujer como así también la permanencia dentro de los mismos. Sin ir más lejos, en su formidable respuesta contra el alegato transfóbico de Janice Raymond, la estudiosa de la tecnología Sandy Stone (1987) pone en relieve las capacidades de la inteligencia artificial como una reencarnación de la monstruosidad trans en los albores del siglo XXI. Abriéndose virtualmente hacia más allá de lo humano, la inteligencia artificial sugiere líneas de fuga tales como la tecno-corporalidad del cyborg (Haraway, 1995, p. 254). Con el devenir trans-monstruo, los sujetos sociales podrían fugarse de la sexopolítica moderna, pero esa movilidad nómada también reinscribiría, en su virtualidad, líneas de rehumanización. Esa fuga no absorbe ni el significado ni la percepción de corporalidades infrahumanas. El enfoque de la colonialidad de género, sin embargo, nos permite situarnos en una lógica conceptual y perceptual de corpo-políticas que se oponen de manera radical al paradigma occidentalista y que, desde esa situación, nos preparan para desenredar el nudo que entrelaza lo trans-monstruo y lo travesti/*trans*.

La colonialidad introdujo una clasificación global que continúa configurando jerarquías de (im)permeabilidad. Como lo ilustra el próximo apartado, la capacidad para impresionar otro cuerpo y recibir impresiones en el propio está marcada por regímenes biopolíticos de viabilidad. Fenómenos que son dispares entre sí, tales como la plantación algodонера, el fisicoculturismo o el *twerking*/perreo, dan cuenta de esas asimetrías. Esos regímenes permiten trazar geografías donde se conectan, a través de repositorios afectivos, conceptuales y perceptuales, situaciones distantes. Las mismas mantienen una afinidad corpo- y geopolítica activada por la diferencia colonial (Mignolo & Tlostanova, 2006). A continua-

necesario atender a las lógicas perceptuales y conceptuales de lo biocultural, es decir, agregando lo molecular a lo molar.

ción interrogamos la filosofía poshumana y decolonial suscripta por dos de esas geografías, el mundo travesti que entrelaza los Andes con la capital porteña de Argentina, por un lado, y la frontera que cruza la Mesoamérica indígena y la Norteamérica latina, por el otro.

ABYA-YALA: ANALIDAD / COMUNIÓN VITAL ← → APETITO RAPAZ / DESKUNIFICACIÓN

Me ocupo de dos poblaciones que están vinculadas a través de la historia colonial de las Américas. La conexión es geo- y corpo-política. La red de travestis proviene del noroeste andino y subtropical de Argentina y migra desde esa periferia a centros metropolitanos como la ciudad de Buenos Aires (CABA). La comunidad que se autodenomina *queer* y que proviene de la población latina de la bahía de San Francisco, en California, tiene como ancestros a los pueblos originarios de Mesoamérica que están ubicados en Oaxaca y Guerrero (México). Comparo estas poblaciones no de una manera azarosa, sino porque comparten el desplazamiento forzado, desde los entornos andinos a Buenos Aires y desde los mesoamericanos, k'iché y nahua, a California. El ejercicio de comparación es una estrategia de traducción geopolítica. Ya que estas geografías me transforman, el vínculo con ambas es pedagógico e ilustra las complejidades de la pertenencia social que me (y nos) sostiene. Al mundo travesti llegué como activista LGBTI+, mientras que mi profesión me llevó a California. Fue el deseo por una comunidad de disidencia ¿(trans)genérica? lo que me permitió combinar el activismo decolonial y las filosofías subalternas de la (im)permeabilidad carnal.¹¹

La marca de lo abominable y perverso está impresa sobre la geografía travesti y de la comunidad Latina *queer*. Ambas redes perciben e interpretan comunidad y cuerpo como indisolubles. El

¹¹ Para profundizar sobre las redes *queer* de la comunidad latina, ver DiPietro (2020).

existir de estas redes es resistir.¹² La *perversión* que las caracteriza radica en sus aberturas. Se puede distinguir entre aberturas que son creadas con y sin interferencias externas. Este vaivén en la permeabilidad, la cual es corporal y conceptual, demuestra un patrón de larga duración que continúa produciendo asimetrías infrahumanas. Al reflexionar sobre la historia de ese patrón, comenzamos a comprender no solo la colonialidad de la movilidad trans-monstruo, sino también la corpo-política desde Abya Yala.

Consideremos uno de los momentos fundacionales de la historia colonial de Abya Yala. Es 1513 y Vasco Núñez de Balboa llega a la región Cuareca de lo que hoy es el istmo de Panamá. Se encuentra con un grupo de cuarenta habitantes de la región cuya moralidad estaría signada por el vicio más abominable [*nefanda infecta venere*] (Martyr, 1912, p. 285). La marca de la perversión según la mirada colonizadora proviene de la práctica del sexo anal, la cual era llevada a cabo por la población nativa de una manera abierta y sin vergüenza (Horswell, 2005, pp. 71-72). Las crónicas coloniales de Fernández de Oviedo y Valdés (1535) y López de Gómara (1552) encapsulan esas prácticas bajo el rótulo de la *sodomía*. A la vez, asocian un hecho biomaterial como *la infección* [*infecta venere*] con los efectos en el tiempo de aquellas prácticas carnales (es decir que se considera el sexo anal por su capacidad para determinar el carácter de una persona en su totalidad). Para convertirlos en un ejemplo de lo que no se debía hacer, Núñez de Balboa ordena que los cuarenta sean arrojados a los perros quienes se los devoran vivos (Martyr, 1912, p. 285). El artista belga-alemán Theodor deBry consagró esta escena primigenia en un grabado de 1590.¹³

¹² La activista Latina Jennicet Gutierrez me enseñó el significado del eslogan “Mi existir es resistir.”

¹³ Para consultar el grabado, ir a <http://activehistory.ca/wp-content/uploads/2014/04/Image-2.jpg>.

La administración colonial de la viabilidad corporal inaugura un régimen que modifica las lógicas conceptuales y perceptuales sobre la *analidad*. Este régimen convierte a los cuarenta cuarecas en un eslabón entre la analidad precolombina y la colonial. Junto con la configuración de la condición infrahumana de los cuarecas, la permeabilidad corporal adopta un nuevo hábito que fusiona la abertura íntima de una cavidad entre contrapartes Indígenas con la penetración violenta que los perros mastines perpetraron al desgarrar los cuerpos de sus presas. Las marcas de lo abominable y perverso se infunden primero molecularmente a través de una abrupta corrupción de la comunión anal entre cuarecas. La *comunión de vitalidades* que la analidad propiciaba fue transformada en un acto de destitución de la carne Indígena. Al pasar de ser contrapartes en una práctica anal a convertirse en presa de los canes en una pirámide de las especies, los cuarecas posiblemente percibieron la irrupción colonial como un trastocamiento de las fibras mismas de sus personas. Estos procesos alcanzan una legibilidad molar, por ejemplo, en el famoso engrave y en las crónicas del colonialismo, pero yo busco amplificar este análisis por medio de una comprensión molecular de las lógicas perceptuales y conceptuales de la transposición entre *analidad* cuareca y el *apetito rapaz* de los mastines.

Las cosmologías de varios pueblos originarios privilegian los vínculos entre personas y perros. No se trata de aplicar la metafísica colonial/moderna del individuo a la persona Indígena y la del animal a los perros. Según los pueblos mesoamericanos como los mayas y nahuas, los canes tienen funciones rituales y simbólicas. Su presencia en la vida mesoamericana prehispánica es vasta. Así lo demuestran los vocablos mayances —*pek'* y *tzul* (yucateco), *tzi* (quiché y pokomchí), *tzii* (cakchiquel), *tchii* (ixil)— y nahuatl— *xoloitzcuíntli* y *techichi* o *chichi* (de la Garza, 1997). Si bien las siguientes características no son comunes a todos los pueblos prehispánicos de América Central, se destacan tres en la simbología religiosa canina: su rol ceremonial cuando el cuerpo

canino suplanta al de las personas,¹⁴ su presencia como signo calendárico, pero especialmente el 9 *perros*, que indica la transfiguración de una forma de vida en otra,¹⁵ y su asociación con lo inconforme o *deforme*.¹⁶ Sin lugar a dudas, los perros cumplían un rol en el lindero mismo donde las transiciones vitales se conjugan.

Las cosmologías nahuas y mayas se extendieron hasta la región occidental del Panamá actual. Podríamos presuponer que, al menos geográficamente, se tocaron con zonas próximas al mundo cuareca. Si bien se encuentran rasgos afines entre, por ejemplo, las cosmovisiones andinas y mesoamericanas, o entre las amazónicas y patagónicas, necesitamos prestar atención a la voluntad de los pueblos originarios respecto a lo que colocan dentro de esas traducciones interculturales.¹⁷ Por un lado, porque las luchas por la soberanía territorial imprimen una orientación específica a estas traducciones (Barker, 2005, p. 19; Muñoz, 2012, p. 24) y, por el otro, porque los lazos interculturales conllevan el peligro de la apropiación etnográfica (Bruchac, 2018, pp. 176-90). El contexto violento de la conquista atraviesa los imaginarios sobre transiciones y aperturas que son especialmente importantes para la comunicación entre culturas. Para muchas personas que venimos de entornos raciales mestizados, nuestro compromiso con la decolo-

¹⁴ Las esculturas ahuecadas de Colima incluyen figurines de arcilla de perros y sus variaciones antropomórficas (Burrison, 2017, p. 258). Los pueblos originarios mesoamericanos construyeron tumbas donde se ofrendaban animales. Parece ser que, al enterrarse a los canes con sus respectivos familiares, se simbolizaba la vida póstuma de ambos (Burrison, 2017; De la Garza, 1997). Los perros se ocupaban de asustar a los espíritus que molestaban a las personas en su vida póstuma (de la Garza, 1997, p. 119).

¹⁵ El signo perro está presente también en los calendarios otomí, matlatzinca, y mixe (De la Garza, 1997, p. 121).

¹⁶ El dios Xolotl es el hermano gemelo de Quetzacoatl. Ambos eran hijos de las deidades primigenias del universo. Se destaca Xolotl porque, al ser el opuesto de Quetzacoatl (De la Garza, 1997, p. 126), representa el mundo del ocaso y el descenso al inframundo (Burrison, 2017, p. 258). El sonido *xolo* forma parte del vocablo *xoloitzcuintli* o *perro pelado*.

¹⁷ La pedagogía intercultural que anida en mi senti-pensamiento se inspira en la obra de Catherine Walsh (2017, pp. 36-39).

nización de la traducción intercultural implica un acto de humildad con el cual se provincializa la propia praxis y se cultiva un idioma fronterizo que transforma equitativamente los diálogos geopolíticos.

En lo que respecta a las cosmovisiones Indígenas en el área del istmo de Darién, donde tuvo lugar justamente el embate contra el pueblo Cuareca, el repositorio ancestral se haya más fragmentado. Por esa razón, ofrezco una selección que se enfoca en el pueblo kuna. No solo porque está localizado entre el archipiélago de San Blas sobre la costa atlántica de Panamá y el bosque de Darién, sino también porque presenta elementos cosmológicos que resaltan la *transfiguración* entre varias formas de la vida y la *trasposición* entre ámbitos vitales. Estos últimos no se ajustan necesariamente a la divisoria entre humano y no humano, la cual es preponderante bajo el orden colonial/moderno de las cosas, sino, más bien, a gradientes de diferenciación entre vitalidades kunas y vitalidades animales. Inclusive, como se lo indicó uno de los caciques kuna, llamado Paolino a Carlo Severi, los kunas comparten prácticas rituales con otros pueblos mesoamericanos mencionados arriba, ya que también confieren a los perros roles funerarios (Severi, 1987, p. 74). “El cráneo de un perro” se coloca al lado de un brasero que sirve de pira funeraria para las personas adultas (p. 74). El brasero indicaría el pasaje de este mundo al inframundo, mientras que la energía craneal canina alejaría a otros animales para que no interrumpieran este pasaje.

Los enviados de la monarquía castellana convirtieron a los mastines en instrumentos de tortura y guerra. El mundo Indígena, en cambio, asociaba a los perros con varias tareas de la vida cotidiana y con ceremonias que cruzaban la frontera entre el ocaso de un ciclo vital y el amanecer de otro. Pueblos de la zona como el Emberá y el Wounaan comparten este tipo de cosmovisión donde todo lo existente, visible e invisible, se haya compenetrado (Velásquez Runk, 2009).¹⁸ La mutación funeraria podía observarse en la

¹⁸ Los pueblos Emberá y Wounaan se extienden desde el oriente del golfo de San Miguel hasta el golfo de Ubará en el límite con Colombia.

incineración ritual de cadáveres. Una vez incinerados, el entierro daba por comenzada la vida póstuma, la cual estaría minada de incertidumbres. La arqueología de la zona revela que los restos caninos brindan un indicio interpretativo sobre los tránsitos de la vida. *Kurkin* es el vocablo kuna con el que se identifica el saco amniótico, pero también el diseño vital, o inteligencia, y la fuerza espiritual invisible (Severi, 1987, p. 70; Fortis, 2010, p. 484). Se trata, aparentemente, de una movilidad de crecimiento que madura el feto (Fortis, 2010). En la cosmología kuna, *kurkin* guía la transición de la biomaterialidad no kuna hacia la materia de persona kuna.¹⁹ Esta transición es de suma importancia, ya que expresa facultades perennes de convivencia entre lo animal y lo animal-kuna.²⁰ *Kurkin* asegura una transición diferenciadora que convierte a los recién nacidos en materia con la capacidad para aprender la praxis vital kuna y, eventualmente, pertenecer al colectivo (Fortis, 2010, p. 490). Por ello, la ausencia de placenta en la coronilla de un recién nacido se considera un signo de infortunio e inestabilidad. Si el residuo de la placenta presenta un diseño que se asemeja a ciertos animales, como el jaguar o la serpiente, se dice que la cercanía entre ellos y el recién nacido es peligrosa. Estos animales no kuna tendrían una predilección predatoria por las almas de recién nacidos y adultos sin compañía (p. 486). Lo que pasa con el carácter de los canes es lo contrario, ya que estos, aparentemente, están mejor alineados con *kurkin*. Es llamativo que la ontología del género, o varón/mujer, no se encuentra en el centro de la maduración vital que *kurkin* hace posible. De no-kuna a kuna, la maduración se alcanza más por medio del equilibrio entre especies y menos por medio del binario varón/mujer.

¹⁹ Nótese que la noción de persona en cosmologías como la kuna o la aymara no se reduce a la noción occidental de humano (ver Arnold, 2007, p. 59).

²⁰ El neologismo *animal-kuna* evita la equiparación universalista entre humano y kuna.

El apetito rapaz que definió la violación de los cuarenta cuarecas probablemente irrumpió en estos procesos moleculares que los pueblos originarios protagonizaban mientras, al mismo tiempo, establecían mapas vitales de compañía y colaboración entre sus comunidades y los perros. Es indudable que el momento del ocaso de la praxis anal de los cuarecas coincidió con la transición de cuarenta de ellos al inframundo bajo condiciones de desahucio y desazón. Apelar al lente analítico del *colonialismo* sitúa solo de una manera esquemática a las lógicas perceptuales y conceptuales generadas por la matanza. La aparición desfavorable de los mastines desactivó los lazos rituales que constataba el equilibrio entre múltiples encarnaciones vitales, incluidos en ellas los perros y kunas. La destitución de la permeabilidad anal convirtió una comunión de relaciones vitales en un estallido de *deskunificación*. Existe una tensión entre deskunificación e infrahumanidad, ya que no son equivalentes; los kunas nunca fueron *humanos*. Los perros, en cambio, se volvieron más *humanos* y se alejaron, por tanto, de la posibilidad de reciprocidad vital con los cuarenta cuarecas. El pueblo Kuna se habría topado con la desacralización de las transiciones corporales con las que regeneraban la praxis del *kurkin*.

LA PRÁCTICA TRAVESTI DEL ASÍ: HACIA/DESDE ← → ESTAR-HACIENDO/ESTAR-SIENDO

Hasta aquí he subrayado el eurocentrismo de los estudios sobre la materialidad transgénero. De ese modo, nos he preparado para un análisis novedoso de las (in)movilidades de los cuerpos marcados por la infrahumanidad. Nos encontramos a continuación con la corpo-política travesti. Este fenómeno se apareció en mi ruta cuando conocí a la activista Lohana Berkins en 2002. Una lidereza entre las trabajadoras sexuales y otros movimientos sociales en Argentina, Berkins creció en la provincia de Salta que, localizada en el noroeste del país, queda aproximadamente a 40 kilómetros de donde yo nací. Es un área pauperizada, pero que cuenta con la mayor densidad de población Indígena de un

país que generalmente se concibe como criollo y de ascendencia europea (DiPietro, 2015; 2016a).²¹ La población Indígena de esa zona está compuesta por designaciones Koya, Aymara y Toba (de las zonas altas montañosas, las dos primeras, y de la verde, la última). Tanto Lohana como yo nos fuimos de ese noroeste para sobrevivir la transfobia, pero también la homofobia, el clasismo, e incluso la normatividad de una comunidad incipiente de lesbianas y gais. Las rutas migratorias nos llevaron a diferentes destinos. La realidad del trabajo sexual de las compañeras travestis hizo una gran diferencia entre ella y yo, sobre todo porque, en mi caso, la educación gratuita universitaria me posicionó dentro de legiones argentinas con aspiraciones de clase media.²²

Como muchas otras compañeras travestis que migran desde el interior de Argentina a la CABA, Lohana ejerció el trabajo sexual en la zona roja del barrio de Palermo. Existen a la fecha dos instrumentos de análisis cuantitativo que relevan las condiciones socioeconómicas de la población travesti: la primera se publicó bajo el título *La Gesta del Nombre Propio* (2005) y la segunda como *La Revolución de las Mariposas* (2017). Esta última reúne una muestra de 202 personas, entre ellas, 169 compañeras travestis y mujeres trans que residen en CABA. son alrededor de quinientas. El 88 % no son oriundas de Buenos Aires, y aproximadamente el 70 % proviene del noroeste andino e indígena (DiPietro, 2015). La expectativa de vida que tienen es de 36 años. Dos tercios han sufrido el abandono familiar, y lo registran como causal del inicio de la vida prostibularia. Un mero 6 % declara que el trabajo sexual no es su fuente de ingresos entre los 18 y 29 años. Atravesando todas las franjas etarias, un promedio del 70 % indica que el trabajo sexual es la

²¹ Crecí con privilegio étnico-racial según la configuración sociocultural argentina. A la misma vez, conviví desde los ocho años con Lidia Patagua, mujer koya citadina, quien fue la pareja de mi padre por veinticinco años.

²² Berkins también se consideraba parte de la clase media en la provincia de Salta, pero su migración a la CABA culminó con su exclusión del mercado tradicional de trabajo (2002, comunicación personal).

principal fuente de sustento económico. En 2016, un 77 % indicó haber sufrido violencias interpersonales e institucionales. Estos guarismos ilustran un contexto de violación de derechos humanos.

En oposición a la precarización de sus vidas, las compañeras travestis se han organizado en las cuatro décadas pasadas y han construido activismos de gran visibilidad (DiPietro, 2015, 2016a; Boy, 2017). Específicamente, se convirtieron en co-autoras y promotoras de dos leyes claves para el movimiento global por los derechos LGBTI+, la *Ley 26.618 de Matrimonio Civil* (conocida como Matrimonio Igualitario del año 2010) y la *Ley 26.746 de Identidad de Género* (2012). Entre 2015 y 2019, la hostilidad contra travestis recrudesció cuando el PRO tomó el poder, ya que, siendo un partido de centroderecha, potenció el movimiento conservador contra la llamada “ideología de género”. En la década entre 2003 y 2013, las organizaciones travestis se consolidaron y surgieron varias lideresas reconocidas, entre las cuales podemos mencionar a Diana Sacayán, Alma Fernández, Lourdes Ibarra, Marlene Wayar y Mary Robles.²³

Las conversaciones con Lohana documentaron sus enseñanzas sobre la presentación atípica de la corporalidad travesti. A partir de los 12 años, Lohana habitaba su cuerpo no como el resultado de una elección personal o una inclinación natural sino como un producto relacional. Si bien se pueden encontrar diferentes contextos sociohistóricos detrás de los reclamos y análisis contra la transfobia, los enfoques que explican la disconformidad y/o disidencia de género se dividen generalmente en tres corrientes según la base material que resaltan: el libre albedrío, la inclinación natural o la acción performativa.²⁴ Lohana tenía la astucia de pre-

²³ Diana Sacayán fue una activista, artista y promotora de la ley de identidad de género y la ley de cupo laboral trans. El juicio penal suscitado por su homicidio culminó en 2018 con la primera sentencia latinoamericana que utilizó la figura de travesticidio.

²⁴ Algunas formulaciones coloquiales son las siguientes de acuerdo con el acento que colocan en el libre albedrío: “elijo transgredir el género”; en el determinismo biológico: “nacé como una transgresión del género”; y en el acto performativo: “me convertí en una transgresión del género.”

sumir con las tres mientras activaba una crítica específicamente travesti. Como en la cita siguiente, indica que la vida travesti se sostiene corporalmente y que hacer referencia a los cuerpos circundantes es un modo de dejar impresiones en la propia carne: “No tenía idea qué o quiénes eran travestis, pero la primera vez que vi esos cuerpos, espléndidos, ya sabía que me iba a *aparecer así*, me iba a hacer *así*” (Berkins, 2002, conversación personal).

Berkins utilizaba el adverbio de modo *así* para referenciar lógicas conceptuales y perceptuales con las que daba cuenta de su corporalidad. Al encontrarse en la calle con cuerpos que se le *aparecieron* cautivantes, sintió su permeabilidad y capacidad para captar impresiones carnales. Con el *así* sostengo que Berkins nombraba *la capacidad biocultural para impresionar y estar siendo impresionable*. Como se explica a continuación, podríamos considerar el *así* como *una expresión de las capacidades corporales de disidencia con las que la carnalidad travesti emerge, aparece, se ensancha, y transforma*. Específicamente, *así* conjuga aquellas asimetrías bioculturales por medio de las cuales las travestis se enseñan entre sí a engendrar condiciones opuestas, desde el sitio geopolítico de lo infrahumano, a lo que hemos llamado trans-monstruo.

Aunque las compañeras travestis no reducen sus corporalidades a ningún uso lingüístico, *así* tiene una función lingüística. Ensambla el nivel de la producción conceptual de sentido con sus lógicas perceptuales. *Así* nos acerca una modalidad adverbial, ya que califica verbos y acciones.²⁵ Simultáneamente evoca una dimensión discursiva o extradiscursiva *anterior*, o de un pasado cercano o remoto pero común entre hablantes. Estamos haciendo algo *de esta manera, así*, en el presente continuo o lo acabamos de hacer y, por ello, el referente de ambas formas adverbiales se mantiene lo suficientemente próximo como para constatar la comparación. Cuando dice “*así*,” Lohana proyecta afectos y su

²⁵ Un adverbio modal solo puede calificar verbos. Los adverbios modales responden a las preguntas “¿cómo?” y “¿de qué manera?”

materialidad física, invocando la actualización práctica de hábitos carnales que no se reducen a una rutina de imitación, ya que esta última presupone una realidad de esencias atomizadas e impermeables. En un nivel pragmático, *así* combina el doblez de un acto constativo que conjuga la preposición *como* y el demostrativo *eso*. Es decir, *así* implica una referencia directa a *eso/aquello*, pero ni esto ni aquello se entienden como cosas impermeables sino como actantes permeables. En términos temporales, *así* es un indicio del pasado, el presente y de lo que *aparecerá* en el futuro. En términos espaciales, el *así* no pertenece ni al espacio propio ni al ajeno.

París Galán *es* una compañera “trans” de Bolivia, pero su autodefinición es más compleja que un *ser* identitario. En su autoidentificación recurre a una constatación comparativa similar a la ejemplificada por Berkins. Galán se autodefine con la identidad *trans* “porque [la gente] quiere algo fijo,” pero a la misma vez indica que *trans* significa “movimiento” (*La tinta*, 2019). Habiendo dedicado una larga trayectoria artístico-política a “mariconizar” la danza ancestral Indígena *kullawada*, sostiene que esta práctica consiste en “dragquear” al personaje *waphuri* (2019). La *kullawada* proviene del altiplano boliviano, y consiste en coreografías rituales protagonizadas por maestros tejedores de telas, lo cual demostraría abundancia y buena fortuna. Siendo su protagonista, el/la *waphuri* se destaca por lo ostentoso de sus ropajes y adornos. En la narrativa de la vida de París encontramos una travesía de *aparición* corporal. Nos habla de sí misma como un tal Carlos Parra, quien era “un hijito” que allá por los años 70 acompañaba a su madre a las entradas del Carnaval de Oruro. Ahí se *impresionó* con una bailarina que se llamaba Ofelia, por “su peluca, su busto y sus uñas largas plateadas” (*Diversidad*, 2013). Cuando la madre le dijo que las bailarinas como Ofelia eran “hombres” (2013), París dijo para sus “adentros que quería ser *así* algún día” (2013; énfasis agregado).

La constatación comparativa *así* nos permite visualizar grados de (im)permeabilidad y reciprocidad en la carnalidad travesti. Es un modo de teorizar permeabilidades e impresionabilidades sin

descartar aquellas jerarquías de vitalidad que otros enfoques eurocéntricos minimizan. En los labios de Berkins, y quizás también en los de París Galán, *así* da cuenta de la expansión de lo carnal en el presente continuo. Inscribe una manera de hacer en relación con proximidades temporales y espaciales (los cuerpos espeluznantes no indican necesariamente identidades travestis o transgénero sino *apariciones* aproximadas). El *así* no depende de imitar otro cuerpo sino de navegar la imposición de lo trans-monstruo —fuere su base biológica, volitiva o reterritorializante— por medio de la búsqueda de disposiciones y orientaciones —*desde* y *hacia*— entre múltiples co-pertenencias corporales. En el sitio de la diferencia colonial, tal como es el caso de las comunidades de vitalidad y deskunificación analizadas arriba, *así* señala dos despliegues de actividad. La primera sería un *estar-haciendo*, que denota movimiento, mientras que la segunda se trataría de un *estar-siendo*, que designa reposo.²⁶

En proximidad con su referente, *así* señala un-estar-haciendo que se orienta *hacia* una compenetración corporal, en virtualidad, con otras corporalidades. Sin encajar o desviarse del dimorfismo sexual varón/mujer, no es un yo-travesti el que emerge desde la identidad individual, ni tampoco un devenir con un destino travesti ya anticipado. No era un sodomita tampoco lo que producía la compenetración de la analidad cuareca. El estar-haciendo activa procesos de identificación, contra-identificación y desidentificación en relación con latencias travestis y de disconformidades corporales. Por la constatación comparativa que enuncia, *así*

²⁶ El filósofo Rodolfo Kusch (1977) estudió los pensamientos Aymara y Quechua y dio cuenta de prácticas que pertenecen de manera simultánea a terrenos culturales que atraviesan la divisoria colonial entre las clases medias latinoamericanas y las comunidades indígenas. En su definición de *utcata* se ilustra el contraste entre la modalidad occidental del *ser alguien* y la modalidad aymara del *estar aquí*. Para Kusch, el pensamiento andino vincula la vida cotidiana con la contemplación. En vez de depender de una subjetividad que responde a cada acción con otra acción equivalente, la contemplación deriva su potencia del apoyo comunal. Una persona se haya vacía cuando lo único que tiene para enfrentarse al cosmos es su propia acción (Castro-Gómez, 2011, p. 74).

también inscribe una capacidad corporal de ser impresionable, un-estar-siendo *desde* una actualización de varias líneas temporales que no son ni consecutivas ni contiguas. El hijito en ese carnaval de Oruro del que habla París Galán intuía, en aquel pasado, que Ofelia abría un presente en el cual ya comenzaba a emerger la misma París. Entre estar-haciendo y estar-siendo, *así* amplía movilidades y reposos de cuerpos infrahumanos —deskunificados— mientras que actualiza la simultaneidad de sus fuerzas para impresionar y ser impresionable. De ese modo, el *así* desautoriza el capacitismo que la colonialidad promueve bajo la forma de reterritorialización humanizante de lo trans-monstruo.

Los análisis transfeministas que se empecinan con las capacidades disidentes de los cuerpos transgénero colaboran con la colonialidad. Al contrarrestar ese patrón, el *así* avanza una modalidad intersubjetiva que podría decolonizar la construcción occidentalista de la inconformidad corporal ya sea como (a) mero objeto que la razón humana gobierna a través del libre albedrío, (b) contenedor de una inclinación biológica que la razón humana seguiría como regla natural, o (c) devenir que desterritorializa la impermeabilidad de la razón humana con base en una vitalidad que, paradójicamente, reterritorializa el proyecto humanista al configurar lo trans-monstruo. El *así* cultiva modalidades intersubjetivas que manifiestan con más énfasis lo que llamo provisoriamente pluralidades/pluralistas que singularidades plurales, más corporalidades travesti/waphuri que las travesti/trans-monstruo.²⁷

En vez de iniciar nuestra indagación sobre transiciones corporales con categorías identitarias estables, nos abocamos hasta ahora a estudiar tres tipos de movilidades carnales: *trans-monstruo*, *comunidad de vitalidades / deskunificación* y *así*. La tarea de una filosofía intercultural no es sencilla, toda vez que el desplazamiento de los términos del debate transgénero demanda tanto competencias decoloniales como una inserción territorial que atravesase múltiples

²⁷ Ver más sobre *pluralismo pluralistas* en el apartado de nugalismo.

sitios culturales. En contraste con esta opción intercultural, los últimos treinta años han visto el surgimiento de *nuevos materialismos*, los cuales son un área de indagación que combina estudios feministas de la ciencia, teorías postmarxistas del poder y filosofía feminista. Ya que ofrezco una sistematización de un materialismo de (im)permeabilidades vitales, que emerge desde el lugar de las corporalidades travestis, *queer* y no binarias, me resulta imperativo solicitar que, por razones de justicia epistémica, no confundamos este materialismo decolonial de *comunidad de vitalidades* y del *así* con enfoques eurocéntricos que subscriben una clase híbrida de universalismo (Schueller, 2005). A pesar de reconocer la provincia geopolítica desde la cual teorizan, esos universalismos no dejan de aspirar a explicar la materialidad viva sin cuestionarse la manera en que presupuestos tales como el de *vitalidad* desestiman las lógicas de movimiento y reposo que coexisten en la condición carnal de infrahumanidad.²⁸

Lohana Berkins cuestiona esas corrientes al subrayar que las historias travestis, minadas de abandono y exilio, rechazan las moviidades carnales que magnifican la impermeabilidad reterritorializante del trans-monstruo. Con la práctica del *así*, las compañeras travestis habitan decolonialmente la condición de cosificación infrahumana, de desposesión e impresionabilidad. Si la biopolítica dominante las convierte en cosas hasta cierto grado, las travestis se ocupan de cultivar las capacidades carnales para impresionarse mutuamente sin desembocar ni en destinos de puro albedrío o puro reposo biológico, ni en desterritorializaciones que deshacen al trans-monstruo para su re-humanización. Si bien dispersa y endeble, la *juntadera* travesti ilustra que su corporalidad atraviesa un proceso de devenir-cosa y que, en esa molecularidad

²⁸ Los trabajos de Judith Butler (1990; 1993), Jack Halberstam (2018) y Rosi Braidotti (2005; 2013) se distinguen por esta impronta universalista. El trabajo de Cynthia Willett (2014) y de Donna Haraway (2016), en cambio, presentan rasgos del enfoque intercultural en los materialismos poshumanistas.

impresionable, mantiene una afinidad geopolítica con los cuarenta cuarecas y la deskunificación de estos.

NAGUALIZANDO, POR UNA DECOLONIZACIÓN DE LAS TRANSICIONES CORPORALES

Esta última sección revisa la materialidad espiritual que permea las movilidades y los reposos producidos por las corporalidades infrahumanas de Abya Yala. Para ello, conversamos brevemente con Gloria Anzaldúa y su teoría del materialismo *nagualista* (Anzaldúa, 2002, p. 549; Keating, 2009). El *nagualismo* se refiere a las capacidades espirituales y chamánicas para adoptar formas animales (DiPietro, 2020). Sugiero que la escritora chicana nos acerca puntos de afinidad entre su teorización del cruce de fronteras, junto con la “conciencia mestiza” que allí se cultiva, y las transiciones de los cuarenta cuarecas y travestis.²⁹ Comenzamos así a sistematizar coincidencias en esta constelación de afinidades geo y corpo-políticas; especialmente en el *nagualismo* que Anzaldúa práctica, ya que destaca los principios espirituales de un materialismo intercultural, poshumano y decolonial. Las notas de esta conclusión delinean un esquema de decolonización de las filosofías del género y lo transgénero. Nos invitan a interrumpir la imposición colonial del paradigma de la trans-monstruosidad sobre nuestra política corporal.

Anzaldúa aporta a la corpo-política materialista de tres maneras: (a) al desplazar la idea que los feminismos poshumanistas comienzan en los años 90 con las teorías de la performatividad de género (ver también Barad, 2014, p. 172), (b) al reconocer los aportes del feminismo de las mujeres afrolatinas y latinas como cofundadoras de un conocimiento sobre transiciones corporales que no depende de la categoría euroamericana *transgénero*, y (c) al profundizar el enfoque esbozado en este artículo porque resalta

²⁹ Para revisiones poshumanistas de la obra de Anzaldúa, ver Keating (2015), Pérez (2019) y Zaytoun (2015).

afinidades geopolíticas entre pensamientos Indígenas sumergidos por la colonialidad —tales como los de los pueblos kuna, maya, y nahua— y las teorizaciones de la corporalidad travesti/trans/*queer*.

En 1987 Anzaldúa propuso un estudio que abarcó cinco siglos de la psicología mesoamericana Indígena. Entendía que la frontera entre México y Norteamérica, donde ella había nacido, es una herida abierta y sangrante. Se sentía tironeada en varias direcciones por esa frontera. Conceptualiza a les habitantes de esa zona, a quienes denomina *las/os atravesadas/os*, como practicantes de una facultad o conciencia mestiza. De suma importancia en este entendimiento no binario y decolonial del mestizaje es que se negó a encajar en el molde de lo *indígena* —primitivo extinguido— que la supremacía blanca fabrica para la población chicana.³⁰ Las nuevas mestizas ven más allá de lo mundano porque habitan un espacio liminal, externo a la lógica de los territorios sancionados como impermeables. Anzaldúa ilustra la labor carnal de la mestiza para trascender no solamente “la dualidad sujeto-objeto”, sino también la desterritorialización que relativiza las diferencias entre humanas y no humanas (Anzaldúa, 2016, [1987], p. 137). El análisis de los cuarenta cuarecas dio cuenta justamente de esa corporalidad atravesada, la cual materializa simultáneamente lo poshumano—*comunidad de vitalidades* y lo infrahumano—*deskunificación*.

La espiritualidad Indígena mexicana le otorga a Anzaldúa una capacidad cotidiana para comprender la práctica chamánica de transmutación. En primer lugar, la autora identifica una forma de *nagualismo* en su propia escritura la cual transforma a quien narra y a quien escucha (Anzaldúa, 2016, p. 120). Luego reflexiona sobre la presencia histórica del chamán en la religiosidad mesoamericana,

³⁰ En algunos de sus primeros escritos, Anzaldúa reprodujo ciertos estereotipos sobre las mujeres Indígenas (Keating, 2012, p. 57; Contreras, 2009, p. 183). Sin embargo, Ana Louise Keating nos sugiere que podríamos: (a) realizar una crítica cuando encontremos en su obra “representaciones monolíticas de mujeres Nativas” (p. 57) y (b) reconocer su compromiso con las comunidades indígenas y Nativas como un modo de corregir su ignorancia sobre las complejidades de los pueblos originarios.

donde este tiene la facultad de volverse animal. Anzaldúa escribió extensamente sobre su relación con la serpiente, la cual reviste una fuerza mítica en la cosmología nahua. Una década después de la publicación de *Borderlands / La Frontera*, Anzaldúa continuó explorando los límites entre lo humano y lo animal en su breve introducción al libro *Encyclopedia of Queer Myth, Symbol and Spirit* (Conner, Hatfield Sparks & Sparks, 1997). En ese escrito define al *mestizaje espiritual* como aquella espiritualidad “que nutre una capacidad para ponernos la piel de otra persona” (Keating, 2009, p. 230).

La praxis de la *naguala* permite identificar un repositorio de transiciones que emergen de la condición infrahumana.³¹ Existe afinidad geopolítica entre las nuevas mestizas y las compañeras travestis en cuanto revitalizan lógicas conceptuales y perceptuales de pluralidades pluralistas. Al acercarse a las cosmologías olmecas y toltecas, Anzaldúa expande nuestra comprensión de la cinética de la conciencia y la *nagualización* de lo carnal. Por medio del *conocimiento* de ese movimiento se develan transiciones no solo de un estado a otro sino también desde los límites internos a los externos de cuerpos psíquico-conceptuales y físico-perceptuales (Anzaldúa, 2002, pp. 540-578). No es sorprendente tampoco que encontremos semejanzas entre el *nagualismo* que Anzaldúa practicaba y la combinatoria inestable de movimiento y reposo que existe entre las diferencias vitales con las cuales el pueblo kuna navega el pasaje desde el mundo del aquí y ahora al póstumo. La colectividad travesti nos ofrece una sensibilidad semejante al nagualismo porque rastrea disidencias corporales más allá de los territorios de género y, por tanto, humanos. De hecho, el *así* travesti activa la co-pertenencia de vitalidades infrahumanas y su negociación de los misterios inefables de la carne.

La práctica del *así* encarnada por Lohana Berkins y Paris Galán constituye una sabiduría decolonial y cotidiana de tran-

³¹ Los estudios feministas de las espiritualidades nos acercan competencias decoloniales (Alexander, 2006).

sición. Ambas provienen también de ese tiempo-espacio que la modernidad caratula de “indio”: Berkins del noroeste andino de Argentina, y Galán del mundo Aymara de Bolivia. En el siglo XVI, los pensamientos cuareca y kuna integraban principios de impresión mutua que les permitía acomodar asimetrías corporales al interior de una comunidad de vitalidad. El enfoque de Anzaldúa sobre la *naguala* también la entiende como una criatura en transición, la cual se convierte en el suelo de cultivo de lo reprimido, lo latente, y el devenir efectivo de aquello que aún no ha crecido. Como un mito, pero también como una modalidad intersubjetiva, la criatura metamórfica guía la recreación material de una manera afín a la del *así* que transfigura “la forma y los límites del sujeto” (Zaytoun, 2015, p. 70). La respuesta travesti produce pluralidades pluralistas en oposición a lo trans-monstruo.

El pluralismo poshumanista en la obra de Anzaldúa (2016) se condensa en la radicalidad ontológica del cuerpo mestizo del siguiente modo: “Simultáneamente me miraba la cara desde distintos ángulos. Y mi cara, como la realidad, tenía un carácter múltiple” (p. 93; original en español). El verbo “mirar” no se reduce al sentido de la visión en el vocabulario de Anzaldúa. Integra, por el contrario, una dimensión más allá de lo mundano que la autora describe como un deslizamiento en su cráneo. ““Ve” [su] cara” gracias a ese desliz (p. 93; comillas en el original). La pluralidad que propone Anzaldúa no reside en la capacidad de toda carne para subvertir las restricciones de su situación particular. Por tanto, no se trata de una singularidad plural. El enfrentamiento con la piedra obsidiana, donde ella se mira, remite a una relación ancestral con el pueblo nahua. El carácter cíclico de lo temporal para la nueva mestiza sugiere que pasado y presente mantienen una tensión más que dialéctica.³² Como lo explica la autora,

³² Un caso de esta contradicción temporal se encuentra en la teoría aymara de los numerales. Los pronombres personales del singular—*naya*, *jupa*, y *juma*—ponen en acción los principios cosmológicos de opuestos complementarios, los cuales no se pueden reducir a la dialéctica entre tesis y antítesis (Miranda Luizaga y del Carpio

Gloria, la cara de todos los días; Prieta y Prietita, mis caras de infancia; Gaudi, la cara que mi madre y mis hermanos y hermana conocen. Y ahí en el espejo negro de obsidiana de los nahuas hay otra cara más, la cara de una extraña. (Anzaldúa, 2016, p. 93)

La confrontación con la obsidiana deviene en una simultaneidad de oposiciones con sus asimetrías, movimientos y reposos. De una manera similar a la química chamánica que transmuta lo mundano y lo espiritual, la cara extraña a la que se refiere Anzaldúa inscribe esa capacidad de impresión mutua, de cierta comunalidad en transición, entre ámbitos animados, inanimados y de divergentes especies. La tensión entre *sus* rostros múltiples retorna, desde la obsidiana, como una actualización de conciencias que emergen simultáneamente con singularidad y, paradójicamente, pluralidad. La inversión de las oposiciones entre Gloria y sus rostros desarticulan los anhelos de encontrar un principio vital de pluralidad. La *naguala*, como las compañeras travestis, habita el sitio de diferencias coloniales a través del devenir en comunalidad vital. Pero esa comunalidad no reside en la humanidad compartida sino en la especificidad de la desposesión infrahumana. El nagualismo interrumpe aquellas epistemologías que presuponen una condición que iguala a todas/os/es los habitantes del planeta. Nos acerca alternativas para confrontar las lógicas del genocidio, la servidumbre, la inquisición, el especismo y la administración tecnológica de la vida. Si no prestamos suficiente atención a la situación de infrahumanidad, nos convertimos en cómplices de aquellos poshumanismos que convierten a toda forma de transición corporal en ciborgs, incluyendo a las mujeres cis y trans de

Natcheff, 2000). Por medio del aspecto generativo de las relaciones triádicas se aprecia que el número uno (el pronombre singular *naya*) contiene un estado de reposo que tiende a la germinación de la pluralidad singular. Este principio singular-plural se convierte en pluralidades-pluralistas (los pronombres *juma* y *jupa*) por medio de la autorreflexión y la inversión, pero sin recurrir a antagonismos que niegan el uno para afirmar el otro.

color, como así también a las personas de color queer no binarias y anti-normativas (Schueller, 2005, p. 81).

De cierto modo, las enseñanzas travestis son afines al nagualismo de Anzaldúa. Nos transportan al encuentro con apariciones alucinantes donde se ensamblan formas discordantes cuyo origen se halla en las premoniciones sobre un devenir-*com*-penetrante ¿Qué otras pluralidades pluralistas se ensamblan entre reposos y movimientos a lo largo y ancho de las Américas? ¿Cartopiqueteras, huelguista-entravadas, piqueteros-deskunificados, marimache-villeres? Descolonizar el cuerpo transgénero aporta más que una crítica a la colonialidad que se perpetúa en lo transmonstruo. Nos convoca a confrontarnos con esa cara extraña de la que habló Anzaldúa. Con el *así* y con la *naguala* retornan recreados aquellos conocimientos subordinados que emergen desde la diferencia colonial. Travestir y nagualizar pueden convertirse en modalidades interculturales para examinar los movimientos y reposos impresionantes e impresionables de lo carnal. Las criaturas infrahumanas nos permiten atestiguar las posibilidades ni humanas, ni animales, ni monstruosas, de la diferencia colonial. Su praxis consiste en una capacidad *discapacitada* para el despliegue de pluralidades pluralistas, medio humanas, medio objetos, y medio sagradas. Esta corpo-política nos incita a que decolonicemos el género, el ámbito transgénero y nuestra comprensión carnal de ambos.

REFERENCIAS

- Alexander, M. J. (2006[1987]). *Pedagogies of Crossing. Meditations on Feminism, Sexual Politics, Memory, and the Sacred*. Durham: Duke University Press.
- Anzaldúa, G. (2016). *Borderlands / La Frontera. La nueva mestiza*. Madrid: Capitán Swing.
- Anzaldúa, G. & Keating, A. (2002). *This Bridge We Call Home. Radical Visions for Transformation*. New York: Routledge.

- Arnold, D. (2007). Ensayo sobre los orígenes del textil andino: cómo la gente se ha convertido en tela. En D. Arnold, J. Yapita y E. Espejo Ayca (Eds.), *Hilos sueltos: los andes desde el textil* (pp. 49-80). La Paz: Plural e ILCA.
- Arvin, M, Tuck, E. & Morrill, A. (2013). Decolonizing Feminism: Challenging Connections between Settler Colonialism and Heteropatriarchy. *Feminist Formations*, 25(1), 8-34. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/i40158587>
- Banner, O. (2010). Sing Now, O Muse, of the Recessive Mutation: Interrogating the Genetic Discourse of Sex Variation with Jeffrey Eugenides' Middlesex. *Signs*, 35(4), 843-67. Recuperado de: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086/651038?mobileUi=0>
- Barad, K. (2014). Diffracting Diffraction: Cutting Together-apart. *Parallax* 20, no. 3: 168-87. Doi: 1080/13534645.2014.927623
- Barker, J. (Ed). (2005). *Sovereignty Matters: Locations of Contestation and Possibility in Indigenous Struggles for Self-determination*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Berkins, L. y Fernández, J. (2005). *La gesta del nombre propio. Informe sobre la situación de la comunidad travesti en la Argentina*. Buenos Aires: Asociación Madres de Plaza de Mayo.
- Bettcher, T. M. (2012). Full-frontal Morality: The Naked Truth about Gender. *Hypatia*, 27(2), 319-337. Doi: 10.1111/j.1527-2001.2011.01184.x
- Boy, M. (2017). Travestis y vecinos/as en espacios disputados. En J. Marcús (Coord.), *Ciudad viva: disputas por la producción sociocultural del espacio urbano en la Ciudad de Buenos Aires* (pp. 67-100). Buenos Aires: Teseo.
- Braidotti, R. (2005). *Metamorfosis: hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid: Ediciones Akal.
- Braidotti, R. (2013). *The Posthuman*. Malden: Polity Press.
- Bruchac, M. (2018). *Savage Kin: Indigenous Informants and American Anthropologists*. Tucson: University of Arizona Press.
- Burrisson, J. (2017). *Global Clay. Themes in World Ceramic Traditions*. Bloomington: Indiana University Press.
- Butler, J. (1993[2000]). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós.

- Butler, J. (1990[2006]). *El género en disputa: feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Castro-Gómez, S. (2011). *Crítica de la razón latinoamericana*. Bogotá, D.C.: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Chiang, H. (Ed.). (2012). *Transgender China*. New York: Macmillan.
- Conner, Randy P., David Hatfield Sparks, and Mariya Sparks. (1997). *Cassell's Encyclopedia of Queer Myth, Symbol, and Spirit: Gay, Lesbian, Bisexual, and Transgender Lore*. Herndon: Cassell.
- Contreras, S. M. (2009). *Blood Lines: Myth, Indigenism, and Chicana/o Literature*. Austin: University of Texas Press.
- DiPietro, P. J. (2015). Andar de costado: etnicidad, sexualidad, y descolonización del mundo travesti en Buenos Aires. En R. Ferrera-Balanquet (Ed.), *El Andar Erótico Decolonial* (pp.131-152). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- DiPietro, P. J. (2016a). Decolonizing Travesti Space in Buenos Aires: Race, Sexuality, and Sideways Relationality. *Gender, Place, and Culture. A Journal of Feminist Geography*, 23(5), 1-17. Doi: 10.1080/0966369X.2015.1058756
- DiPietro, P. J. (2016b). Of *huachafería*, *así*, and *M' e mati*: Decolonizing Transing Methodologies. *TSQ, Transgender Studies Quarterly* 2(4), 67-76. Doi: 10.1215/23289252-3334211.
- DiPietro, P. J. (2019). Beyond Benevolence Violence: Ttrans* of Color, Ornamental Multiculturalism, and the Decolonization of Affect. In P. DiPietro, J. McWeeny & S. Roshanravan (Eds.), *Speaking Face to Face. The Visionary Philosophy of María Lugones* (pp.197-216). Albany: SUNY Press.
- DiPietro, P. J. (2020). Hallucinating Knowing. (Extraordinary) Consciousness, More-than-Human Perception, and Other Decolonizing *remedios* within Latina and Xicana Feminist Theories. In A. Pitts, M. Ortega & J. Medina (Eds.), *Theories of the Flesh: Latinx and Latin American Feminisms, Transformation, and Resistance* (pp. 220-236). Oxford: Oxford University Press.
- Fernández de Oviedo y Valdés, G. (1855). *Historia general y natural de las indias, islas y tierra-firme del mar océano*. J. A. de los Ríos (Ed.). Madrid: Real Academia Española de la Historia.

- Fortis, P. (2010). The Birth of Design: a Kuna Theory of Body and Personhood. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 16(3), 480-495. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/40926118?seq=1>
- Foucault, M. (1997). The Abnormals. En P. Rabinow (Ed.), *Ethics: Subjectivity and Truth* (pp. 51-57). New York: New Press.
- Gannon, S. (2011). Exclusion as Language and the Language of Exclusion: Tracing Regimes of Gender Through Linguistic Representations of the 'eunuch'. *Journal of the History of Sexuality*, 20(1), 1-27. Recuperado de: <https://muse.jhu.edu/article/407203>
- Garza, M. de la (1997). El perro como símbolo religioso entre los mayas y los nahuas. *Estudios de cultura Nahuatl*, 27, 111-133. Recuperado de: <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn27/519.pdf>
- Gilda. (6 de junio de 2019). París Galán: "Soy una drag queen boliviana". *La Tinta*. Recuperado de: <https://latinta.com.ar/2019/06/paris-galan-soy-drag-queen-boliviana/>
- Gramling, D. y Dutta, A. (2016). Translating transgender. *TSQ Transgender Studies Quarterly*, 3(3-4). Recuperado de: <https://www.dukeupress.edu/translating-transgender>
- Grosz, E. (2011). *Becoming Undone: Darwinian Reflections on Life, Politics, and Art*. Durham: Duke University Press.
- Halberstam, J. (2018). *Trans*: A Quick and Quirky Account of Gender Variability*. Oakland: University of California Press.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, Cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Haraway, D. (2008). *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Haraway, D. J. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.
- Horswell, M. (2005). *Decolonizing the Sodomite. Queer Tropes of Sexuality in Colonial Andean Culture*. Austin: University of Texas Press.
- Irni, S. (2016). Steroid Provocations: on the Materiality of Politics in the History of Sex Hormones. *Signs*, 41(3), 507-29. Recuperado de: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/684236>

- Kant, I. (1991 [1798]). *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Alianza Editorial.
- Keating, A. (2009). *The Gloria Anzaldúa Reader*. Durham: Duke University Press.
- Keating, A. (2012). Speculative Realism, Visionary Pragmatism, and "Poet-shamanic Aesthetics in Gloria Anzaldúa—and Beyond. *WSQ*, 40(3/4), 51-69. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/23333473>
- Kim, E. (2015). Unbecoming Human: an Ethics of Objects. *GLQ*, 21(2-3), 295-320. Doi: 10.1215/10642684-2843359
- Kusch, R. (1977). *El pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Aires: Hachette.
- Laqueur, T. (1992). *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Harvard University Press.
- López de Gomara, F. (1943). *Historia de la conquista de México*. México: Editorial Pedro Robredo.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. P. DiPietro (trad.). *Tabula Rasa*, 9, 73-101. Recuperado de: <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>
- Malatino, H. (2019). *Queer Embodiment: Monstrosity, Medical Violence, and Intersex Experience*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Mananzala, R, & Spade, D. (2008). The Nonprofit Industrial Complex and Trans Resistance. *Sexuality Research & Social Policy*, 5(1), 53-71. Recuperado de: <https://srp.org/files/NPICtransresistance.pdf>
- Martyr, P. D. (1912). *De orbe novo: the Eight Decades of Peter Martyr D'Anghera*. New York: GP Putnam's Sons.
- Mendoza, B. (2010). La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano. En Y. Espinoza Miñoso (Coord.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teóricas-políticas del feminismo latinoamericano* (pp.19-36). Buenos Aires: En la Frontera.
- Merriman, P. (2019). Molar and Molecular Mobilities: The Politics of Perceptible and Imperceptible Movements. *Environment and Planning D: Society and Space*, 37(1), 65–82. Doi: 10.1177/0263775818776976

- Mignolo, W. y Tlostanova, M. (2006). Theorizing from the Borders. Shifting to Geo- and Body-politics of Knowledge. *European Journal of Social Theory*, 9(2), 205–221. Doi: 10.1177/1368431006063333
- Ministerio Público de la Defensa de la CABA (2017). *La Revolución de las Mariposas*. Buenos Aires.
- Miranda Luizaga, J., y Del Carpio Natcheff, V. (2000). El ‘en sí’ y el ‘para sí’ y el ‘porque sí’ de la filosofía andina. En J. Miranda Luizaga, V. Del Carpio Natcheff y J. Medina (Eds.), *Aportes al diálogo sobre cultura y filosofía andina* (pp. 1–48). La Paz: Publicaciones SIWA.
- Mortimer-Sandilands, C. y Erickson, B. (Eds.). (2010). *Queer Ecologies: Sex, Nature, Politics, Desire*. Bloomington: Indiana University Press.
- Muñoz, V. (2012). Gender/Sovereignty. En A. Enke (Ed.). *Transfeminist Perspectives in and beyond Transgender and Gender Studies* (pp. 23-33). Philadelphia: Temple University Press.
- Puar, J. & Rai, A. (2002). Monster, Terrorist, Fag: The War on Terrorism and the Production of Docile Patriots. *Social Text*, 20(3), 117-148. Doi: 10.1215/01642472-20-3_72-117
- Pérez, L. E. (2019). *Eros Ideologies: Writings on Art, Spirituality, and the Decolonial*. Durham: Duke University Press.
- Preciado, P. (2008). *Testo Yonqui*. Madrid: Espasa Calpe.
- Precio de ser un galán (2013). *Diversidad*, 17 de junio. Recuperado de: <https://gaysylesbianas-info.blogspot.com/2013/06/el-precio-de-ser-un-galan.html>
- Schueller, M. (2005). Analogy and (White) Feminist Theory: Thinking Race and the Color of the Cyborg Body. *Signs*, 31(1), 63-92. Recuperado de: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/431372>
- Serano, J. (2007). *Whipping Girl: A Transsexual Woman on Sexism and the Scapegoating of Femininity*. Berkeley: Seal Press.
- Severi, C. (1987). The Invisible Path: Ritual Representation of Suffering in Cuna Traditional Thought. *RES: Anthropology and Aesthetics*, 14, 66-85. Recuperado de: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/RESv14n1ms20166775?journalCode=res>

- Smith, D. L. (2016). Paradoxes of Dehumanization. *Social Theory and Practice*, 42(2), 416-443. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/24871350>
- Smithers, G. (2014). Cherokee 'Two Spirits': Gender, Ritual, and Spirituality in the Native South. *Early American Studies*, 12(3), 626-651. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/24474873>
- Stone, S. (1987[1992]). The Empire Strikes Back: A Posttranssexual Manifesto. *Camera Obscura*, 10(2), 150-176. Doi: 10.1215/02705346-10-2_29-150
- Stryker, S. (1994). My Words to Victor Frankenstein above the Village of Chamounix. *GLQ*, 1(3), 227-254. doi: 10.1215/10642684-1-3-237
- Stryker, S. (2008). *Transgender History*. Berkeley: Seal Press.
- Stryker, S., Currah, P. & Moore, L. J. (2008). Trans-, Trans, or Transgender? The Stakes for Women's Studies. *WSQ*, 36(3-4), 11-22. Doi: 10.1215/23289252-2867437
- Valentine, D. (2007). *Imagining Transgender: An Ethnography of a Category*. Durham: Duke University Press.
- Velásquez Runk, J. (2009). Social and River Networks for the Trees: Wounaan's Riverine Rhizomic Cosmos and Arboreal Conservation. *American Anthropologist, New Series*, 111(4), 456-467. Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/20638718>
- Walsh, C. (Ed.). (2017). *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo II. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Wiesner-Hanks, M. (2012). Sexual Identity and Other Aspects of "modern" Sexuality. New Chronologies, Same Old Problem? En S. Spector, H. Puff & D. Herzog (Eds.), *After the History of Sexuality. German Genealogies with and beyond Foucault* (pp. 31-42). New York: Berghahn Books.
- Willett, C. (2014). *Interspecies Ethics*. New York: Columbia University Press.
- Zaytoun, K. (2015). "Now Let Us Shift" the Subject: Tracing the Path and Posthumanist Implications of *la naguala* / the Shapeshifter in the Works of Gloria Anzaldúa. *MELUS*, 40(4), 69-88. Recuperado de: <https://corescholar.libraries.wright.edu/english/205/>