

Fracturas de la modernidad.

Fugas identitarias y transfiguraciones culturales

Karina Bidaseca
IDAES-UNSM

Resumen: En los espacios “entre-medio” de los vasos comunicantes entre el trabajo intelectual y artístico, y con el propósito de interponer a las discusiones de la crítica cultural de los feminismos descolonial, decolonial y poscolonial en el Sur; este artículo aborda dos *interrupciones*: 1. sobre la discusión colonialidad, género y raza; las visiones esencialistas y antiesencialistas y las políticas de identidad; 2. la relación entre la conciencia moderna y el cuerpo como su *soporte*, en que emergen desde el locus de enunciación, la categoría de “tapada” en Perú desde la perspectiva del travestismo colonial, y de “descategorizados” con la que trabaja Beatriz Preciado desde el posfeminismo en Europa. Se indaga en las huellas propias de un nomadismo identitario que más que encuadrar en la categoría de “descategorizados”, disputa su inscripción simbólica mestiza y travesti, sea en un espacio sacro o en un catálogo (museos), para politizar lo personal y volverlo *tiempo*.

Palabras claves: nomadismo identitario, sexo, raza, mestizaje, travestismo, museos.

Abstract: Between the intellectual and artistic work, and in order to take part in the discussions of the cultural criticism of South postcolonial and decolonial-colonial feminisms, this article addresses two *interruptions*: 1. The discussion about colonialism, gender and race, the essentialist and anti-essentialist perspectives and identity politics; 2. The relationship between modern consciousness and the body as its *support* in which the category of “covered” in Peru emerges from this locus of enunciation. This is analyzed from the colonial transvestite perspective, and from Beatriz Preciado’s idea of “*descategorizados*” (decategorized) within the post-feminism in Europe. It is aimed at exploring the traces of a nomadic own identity rather than fitting within the category of “*descategorizados*”, it disputes its mestizo and transvestite symbolic inscription, whether in a sacred space or in a catalog (museums), in order to politicize the personal and turn it into *time*.

Key words: nomadism, sex, race, travestism, museum.

“*Lo que somos*”: piedras promiscuas rechazadas por la mano.
 “*Todas con todas se rozan y tan pronto como se acarician se hacen polvo*”. Pero
 “*nosotros las amamos*”.
 Su promiscuidad; como amamos el revoltijo, el amasijo, la mezcolanza.

Laura Panizo

Introducción

Emprendiendo el viaje hacia la desoccidentalización

Este trabajo profundiza los resultados obtenidos de la investigación “El orgullo de la subalterna. Mujeres diaspóricas, colonialidad y nueva esclavitud. Articulación política de la diferencia racial y sexual en la metrópoli”, seleccionada por el Fondo Nacional de las Artes en 2010¹. El mismo se vio enriquecido con las discusiones mantenidas en el Grupo de Trabajo de Clacso “Cultura y poder”, y las reuniones en los programas de investigación “Poscolonialidad, pensamiento fronterizo y transfronterizo en los estudios feministas” y el programa sobre “afrodescendencia y culturas afrodiaspóricas” que tengo el gran placer de coordinar.² En el tiempo en que mi trabajo inicial fue escrito, debí despedir a varixs estudiantes latinoamericanxs quienes, luego de tomar mis clases, regresaron a sus hogares, en Puerto Rico, Ciudad Juárez, Colombia, Brasil, y a quienes llevo en el alma. Como anfitriónxs de las II Jornadas de Feminismos y Poscolonialidad en Buenos Aires (2012), nos re-encontramos con algunxs de ellxs, estimuladxs a seguir cartografiando el sur de nuestros feminismos. Lograr interrumpir los consensos disciplinarios y proponer diálogos transdisciplinarios que introduzcan cuestiones habitualmente marginalizadas de la academia, como el feminismo y la raza, fue una verdadera y amarga, pero siempre estimulante, lucha teórica y política.

Todo análisis debe necesariamente *situarse* en la configuración local, regional y global de luchas y poderes. Ello implica reflexionar sobre cómo traducir las experiencias de colonialidad, interseccionalidad e interculturalidad desde nuestro lugar de enunciación: el Sur. En primer lugar entendemos que es preciso orquestar, desde donde nos situamos -los bordes-, operaciones teórico-discursivas que subviertan los “pactos de lectura hegemónica” y los desvíe hacia resignificaciones

1. Como asimismo, en el marco del Proyecto PIP Conicet "Violencias en mujeres subalternas. Representaciones de la desigualdad de género y la diferencia en las políticas culturales", bajo mi dirección (Idaes-Unsam).
2. Este último junto con el Prof. Luis Ferreira y estudiantes afro. Ambos en el Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín.
3. "Para los estudios culturales [...] la intervención del feminismo fue específica y decisiva. Fue un rompimiento. Reorganizo el campo en formas concretas. Primero la apertura de la cuestión de lo personal como político y sus consecuencias para cambiar el objeto de estudio en los estudios culturales fue completamente revolucionaria de forma práctica y teórica. Segundo, la expansión radical de la noción de poder, que hasta el momento había sido desarrollada dentro del marco de la noción de lo público [...]; tercero, la centralidad de las nociones de género y sexualidad para entender el poder mismo; cuarto, la apertura de muchas preguntas que habíamos eliminado el turno a las áreas peligrosas de lo subjetivo y el sujeto [...]; quinto, la "re-apertura" de la frontera cerrada entre teoría social y teoría del inconsciente-psicoanálisis" (Hall 2010: 57).
4. Refiero aquí a la crítica del eurocentrismo que sostienen, en su enunciación autobiográfica, Stuart-Hall respecto de concepto de "políticas de la ubicación": "[...] de manera curiosa, la postcolonialidad me preparó para vivir en [...] una relación diaspórica con la identidad" (2010: 8); Said en *Orientalismo*, y los estudios poscoloniales respecto de que "el lugar del crítico académico inevitablemente queda dentro del área de los archivos eurocéntricos de un Occidente imperialista o neocolonial" (Bhabha 2002: 39), y por supuesto, Quijano (2000) "colonialidad del poder" y Segato (2011) "colonialidad del género".
5. Las obras de Adriana Varejão rescatan y cruzan diferentes historias, tejiendo múltiples narrativas y referencias que van de la historia del arte al arte religioso, de la azulejería a la cerámica, de la China al Brasil (pasando por Portugal), de la iconografía colonial a las imágenes producidas por los viajeros europeos y al arte académico del siglo XIX, de la geometrización de los espacios arquitectónicos a la abstracción geométrica y a la cuadrícula modernista, de los paisajes y marinas a los mapas y los viajes. Series: Terra incógnita [Tierra incógnita], Proposta para uma catequese [Propuesta para una catequesis], Acadêmicos [Académicos], Irezumis, Línguas e Incisões [Lenguas e incisiones], Ruínas de charque [Ruinas de charqui], Mares e Azulejos [Mares y Azulejos], Saunas, y Pratos. *Extirpação do mal* (1994) *Reflexos de um sonho de outro expelo* (1998). www.malba.com.ar.

locales (Nelly Richard) con los pies puestos en las condiciones reales de nuestra existencia.

El mapa de la praxis feminista es un mapa precario (Sierra 2012), edificado sobre las hendiduras; sobre el racismo y sexismo; sobre la omisión, el silenciamiento y el olvido. Imperiosa se torna la necesidad de re-construir nuestra cartografía a partir de las inscripciones de las mujeres de color y en diálogo con otras artes. Ello nos convierte en *cartógrafxs de nuestros movimientos*, teniendo presente aquella exhortación del discurso de la feminista afro-americana Audre Lorde: "la casa del amo no se destruye con las herramientas del amo".

Deseo marcar los dos momentos históricos que, según Stuart Hall (2010: 57), interrumpieron la historia de la formación de los estudios culturales: el feminismo³ y la cuestión de la raza. Y me atrevo a agregar un tercer momento, el giro hacia la des-occidentalización.⁴ En este camino crítico, hallo sumamente estimulante los vasos comunicantes entre los campos intelectuales y artísticos y los movimientos, que "provocan momentos teóricos. Y las coyunturas históricas insisten sobre la teoría: son momentos reales en la evolución de las teorías" (Hall 1992: 283).

Las cartografías de lxs artistas de los márgenes que nos desafían con sus metáforas; sus desplazamientos; sus modos estéticos de re-presentar la memoria simbólica del pasado colonial, las fugas identitarias contestatarias y las transfiguraciones de identidad. Son estos tiempos intersticiales, espacios "entre-medio" (Bhabha 2002) los que innovan la teoría crítica. Como expone el autor, acude "la necesidad de pensar más allá de las narrativas de las subjetividades originarias e iniciales, y concentrarse en esos momentos o procesos que se producen en la articulación de las diferencias culturales" (2002: 18).



Figura 1. Mapa de Lopo Homem II, 1992 – 2004. (Óleo sobre madera y línea de sutura, 110 x 140 x 10 cm. Colección privada, Río de Janeiro)
Fuente: Varejão (1964).

Nota: Exhibida actualmente en el Malba en la ciudad de Buenos Aires, con ese título la artista brasileña contemporánea Adriana Varejão (1964) designó este mapamundi, metáfora de la representación subjetiva de un mapa femenino; un útero diseña una cartografía sobre cuya superficie la artista imprime una línea roja con gotas de sangre que salpican, tiñendo de rojo el sur del globo. El útero partirá al mundo en dos mitades: oeste y este, occidente y oriente. La herida de la superficie del lienzo transmutada en su cuerpo, como es posible observar en su "Cuadro herido" (1992), permite interpretar la *herida colonial*, cuyos puntos de sutura se ubican en América. La herida se vuelve la *hendidura*.⁵

6. Como se puede observar en la serie “La extirpación del mal” (1994) y “Extirpación del mal por revulsión”.

7. Varejao dice desconocer la iconografía católica cuando viajó a Ouro Preto en 1987 y por ende, imposibilitada de leer su simbología, le permitió interpretar a un carnerito y a los santos exhibidos en una iglesia como “materia”, que signaría la dimensión carnal de su pintura (Battistozzi 2013).

8. Véase González Boixó (1996: 53).

9. “Que alguien se atreva a hacer no un libro sino a crear su propio museo, es una misión tan fuera de toda lógica que hace posible que allí se establezca una suerte de hecho sobrenatural. O la aparición del arte, que es algo similar. No hay ninguna condición real para que este Museo exista. Para que se decida su creación, su carácter portátil, su forma en libro. Ese es el verdadero milagro. Tangible. Concreto. De bolsillo.” (op. cit. 1).

Mientras la cartografía del arte barroco de Varejão, apelando al mestizaje y a la “superficie herida” del cuadro, trabaja sobre el legado colonial portugués y sus huellas/heridas en la evangelización de las poblaciones nativas⁶, en las clasificaciones de razas y colores de piel, en la mercantilización de la carne y en la carnalidad entendida como materia⁷, un excedente de sentido que confirmó a Javier Díaz-Guardiola⁸ en su entrevista, permite significar su intervención simbólica:

El barroco es un estilo sin tiempo, ni lugar. Abarca cuestiones predominantes en mi obra, como la artificialidad, la teatralidad, la parodia, el *travestismo* o el exceso. En mi trabajo no hay una ética de materiales y todo parece lo que no es. Sin embargo, recientemente me he aproximado a un barroco más filosófico a partir de la lectura de Deleuze. Mis pinturas recientes parten del concepto de la mónada, es decir, espacios de pura interioridad. Plantean cuestiones muy contemporáneas ligadas tanto al barroco como a las nuevas tecnologías, los ciborgs o los cuerpos híbridos (citado por Morriente 2012: 154).

En otro soporte, el artista-activista Guiseppe Campuzano crea el *Museo Travesti de Perú*, y explora la huella del *travestismo* y de sus símbolos en el contexto peruano, para enunciar la máxima:

Toda peruanidad es un travestismo [...] El lenguaje cubre los textos —desde legajos hasta poesía—, pero también los textiles y coreografías, antiguos y contemporáneos. Discurso aculturado e ícono polisémico como dos caras de la misma moneda, éstos que Arguedas llamó «mistura», como también

interrupción de toda pertenencia tradicional. El propósito que se propuso (...) es “revisar tanto los roles que han sido adjudicados convencionalmente al travesti como aquéllos que le han sido arrebatados, y que subyacen a la oposición complementaria entre colonialismo —tanto imposición como herencia— y encuentro — sus imbricaciones y restauraciones. Así se postula un análisis, tanto histórico como hermenéutico, de la iconografía y los textos; y, evitando la esterilidad de estudios aislados, se procede a un trabajo multidisciplinario que trasciende la historia lineal —la que sólo permanece en la naturaleza de su soporte gráfico. (Introducción, pp. 2 y 3).

Los “márgenes” es el lugar desde el cual lxs artistxs deciden interpelarnos. La recurrencia a la figura del *margin* asume un doble sentido, como “postura enunciativa” y como “recurso táctico” (Richard 2007: 6-7) donde lo que se simboliza es la Conquista como imposición de identidades sexuales binarias y destierro de identidades no-normativas. Lo que asoma en este territorio de de-construcción y re-construcción histórico es el *mestizaje* (“soy mestiza”, escribe Varejão) y el *travestismo*. Ambxs asumen la estética del fragmento, los restos de identidades, de representaciones mutiladas, en una narrativa no-lineal, que expone una fractura de la modernidad misma y se ubica en la genealogía colonial.

No obstante, las lógicas de subversión espacial elegidas pueden aparecer antitéticas. Mientras la artista brasileña se consagra en las bienales del mundo y en los museos-templos del norte, Campuzano decide ir “contra la museología como una de las variantes de la asepsia” (op. cit. 2), y crear un museo propio, “Donde se puede concentrar el universo entero a partir de unas cuantas imágenes y de ciertos fragmentos, restos, que siempre estuvieron presentes pero que nadie pudo detenerse —hacía falta el milagro para que esto sucediera— y contemplarlo en toda la fascinación que su oscuridad luminosa produce” (op. cit 1)⁹. Pero es cierto que la obra de Varejão emerge a fines de los ochenta y comienzos de los 90, en un momento en que la escena artística latinoamericana y mundial revisa la razón moderna. De ahí el sentido del título de su retrospectiva “Historia en los márgenes”, a través del cual busca descentrarse del canon de la modernidad, y su estética de subversión de la *grilla* como principio de la racionalidad moderna, esté presente re-significando el espacio aséptico del museo (ver Figura del Convite III).

Me interesa destacar la idea de grilla como organizadora de los sexos/género, ya que en ambxs intervenciones “lo femenino” no se restringe a la identificación con un sexo/género sino a un “devenir minoritario” (Deleuze-Guattari) que enfrenta

10. Jesús Martín-Barbero (2010: 218), al estudiar la dialéctica de los procesos culturales, lo expresa como un proceso inacabado en “el reconocimiento de un mestizaje que en América Latina no habla de algo que ya pasó, sino de lo que somos, y que no es sólo *hecho* racial, sino *razón* de ser; trama de tiempos y de espacios, de memorias e imaginarios que hasta ahora únicamente la literatura había logrado decir”.

11. “No la teoría como la voluntad de verdad, sino [...] como un conjunto de conocimientos disputados, localizados, coyunturales que tienen que debatirse en una forma dialógica. Sino también como práctica que siempre piensa acerca de sus intervenciones en un mundo en que haría una diferencia, en el que tendría algún efecto” (Hall 2010: 11).

12. Metáfora del trabajo teórico como “interrupción”, tal como lo señala Hall (2010: 57).

13. Para una revisión de las discusiones contemporáneas de los feminismos descoloniales del sur (Moraga y Castillo 1988; Anzaldúa 1998; Mohanty 2003; Hernández Castillo 2008; Segato 2011y 2013; Lugones 2008; Bidaseca 2010 y 2011; Sierra 2013; Costa 2013).

las consignas hegemónicas de las representaciones binarias de los géneros.

La interpretación que pueden tomar los estudios culturales (y los estudios poscoloniales) de la lectura de estos textos es relevante y se constituye en un aporte muy destacado y original a los estudios transdisciplinarios de género, feminismos, queer y posfeminismo como “crítica cultural” (Richard) y como nuestra “razón de ser”.¹⁰ Como correlato de la crisis de representación en los campos de la teoría filosófica y política, en las bases de la tradición liberal y occidental, el acto pone de manifiesto la adjetivación de la “perplejidad”: la de un Sujeto femenino (sujetado a una “ilusión de identidad” y su paradoja de de-sujeción), y el hiato entre teoría y práctica.¹¹ “...el travesti no implica entre nosotros la irrupción de una presencia nueva, sino la emergencia destellante de algo siempre existente pero subterráneo y oscurecido” (Campuzano 2007: 12).

Es a partir de dos *interrupciones*¹² y en los espacios “entre-medio” de los vasos comunicantes entre el trabajo intelectual y artístico que me gustaría concentrarme, pues sintetizan de modo crucial las discusiones más actuales que mantienen la propuesta de crítica cultural de los feminismos descolonial, decolonial y poscolonial en el Sur¹³: 1. sobre la discusión colonialidad, género y raza; las visiones esencialistas y antiesencialistas y las políticas de identidad; 2. la relación entre la conciencia moderna y el cuerpo como su *soporte*, en que emergen desde el locus de enunciación, la categoría de “tapada” en Perú desde la perspectiva del travestismo colonial, y de “descategorizados” con la que trabaja Beatriz Preciado desde el posfeminismo en Europa.

Primera interrupción. Colonialidad/género/sexo/raza

Re-significaciones y trans-figuraciones culturales del travestismo y el mestizaje

“El Perú travesti: indias, moras, negras, chinas, españolas, católicas, drogadas, teatrales, paganas, circulando desde las carabelas a los self-services y de un sexo a otro”

(Barthes 1980: 5, citado por Campuzano 2007: 50).

La deconstrucción del cuerpo lleva a dialogar con las teorías queer y posfeministas, que con fuerte influencia deleuziana oponen a la teoría feminista clásica y los movimientos de reivindicación homosexual, la trampa del binarismo del pensamiento occidental y del falogocentrismo constitutivo del mundo conquistado (o bien ¿qué es el derecho sino la matriz por excelencia de ese fundamento ontológico, lo que Monique Wittig llama la “matriz heterocentrada del pensamiento moderno”?).

Dos ordenanzas del oidor González de Cuenca en 1566 —originadas en sendas prácticas judías del Antiguo y Nuevo Testamentos— instauran la prohibición del travestismo en el Perú. Tales disposiciones inician las históricas relaciones entre estado y control del cuerpo —adelantándose a la afirmación de Michel Foucault de que tal sujeción surge en Europa en el siglo XIX—, cuyo proceso de aculturación procuró segmentar el continuum de género indígena, en ‘masculino’ y ‘femenino’, al suprimir la alteridad (Horswell 2005:16–28) [v.2]. (p. 36)” [...]. Con el arribo de los españoles, un destino paradójico sobrevino a tal diversidad. Mientras el nuevo paradigma suprimió del discurso autorizado todo rasgo divergente de lo masculino y femenino, esa misma España —asimismo compleja y previamente mestizada— aportó sus propias identidades alternativas. La tapada continuó aquel proceso al trocar clausura en prerrogativa, descubriendo siempre dentro del vestido, la equidad negada (citado por Campuzano 2007: 50).

Las tapadas y los ‘tapados’ fueron considerados ajenos y contaminantes por el reformismo borbónico. “[...] Es lo más ridículo que puede verse en hombres afeminados (Ayanque 1797 / 1854: 220)” (op. cit. 89). De hecho, el libro de

14. “Virgen de la Candelaria, del Carmen, del Socavón: cerros hechos santas, divinidades duales como sus cofrades; Mamachas devueltas a sus sacerdotisas durante la fiesta patronal. Marías de linaje intercesor: Semiramis, Ninlil, Mezzulla, Ishtar, Agni, Atenea, Fortuna, Uzza, Ashera, Mamapacha, Mamacocho, Urpay Wachak, Mamakilla, Mama Raywana, Mamasara... [ix.1] Sarita —Virgen-niña— [“ix.4”]”. (op. cit. 74-75)

Campuzano recoge el primer dato histórico que se tiene de persecución de la homosexualidad en el Perú con los detalles del juicio a Francisco Pro en 1803, sastre de oficio, y su condena al destierro por vestir como «tapada». Recibió como castigo la vergüenza pública del paseo como hecho ejemplificador, quien además, “llevaba el extraño oficio en un varón, de dedicarse a la costura” (Onda 27 de junio de 1993, citado por Campuzano 2007: 119).

Una constante marca, que vamos ver en lxs artistas chicanxs, imprime la subversión de la religión impuesta a través de la consagrada figura femenina de la Virgen, que en constante mutación con las deidades del mundo indígena simbolizan el panteón clandestino del “pachakuti travesti”¹⁴.

Doña María, María Rosa, Marica, Mariquilla, Marín: maricones produciendo a sus vírgenes. [...] Virgen de la Puerta temible pero indulgente, autista como todas ante el canon punitivo [ix.5]. Corporación religiosa cual causa de marginación y fe travesti como medio, y respuesta, inclusivos. [...] Virgen-retablo que entraña nuestra historia; Rosa travesti que es flor ayacuchana, o huanca; espina tallando a su autor [ix.2]. Ritualista que la nueva religión traviste, brotando de su crisálida barroca —sus atributos a la vez trastocados e idénticos—; Virgen delineada constantemente por las peticiones de su pueblo, Diosa a imagen y semejanza nuestra [ix.3]” (op. cit. 74-75).

Como observamos en “La virgen de las Guacas” (2007), de Alejandro Gómez de Tuddo, la resignificación travesti de la virgen invoca el “juego de los travestismos”, “Contrapunto de nuestras complejas identidades presentes” [ix.3]. (op. cit. 74-75)



Figura 2. “La virgen de las Guacas”
Fuente: Gómez de Tuddo (2007)

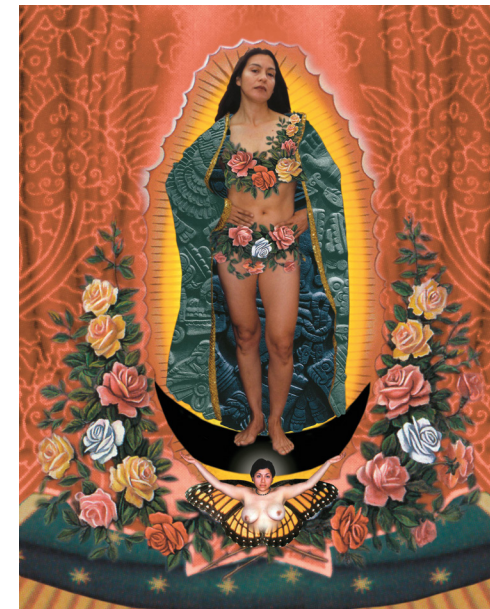


Figura 3. *Our lady*
Fuente: López (1999)

Travestis empecinadas en los rituales por un mundo que, cree, los ha superado, habiéndolos suplantado tan sólo. Virgen-muerte como historia nunca más intacta, que, no obstante, se reencuentra en el escenario de sus símbolos, donde figura y fondo —barroco y roca— equivalen. Dolorosa bajo cuyo manto el agua penetra la piedra, y hace germinar la semilla transformadora [ix.6]. (Citado por Campuzano 2007: 82)

Notable también, en la obra de la artista chicana Alma López, reconocida por sus intervenciones críticas de la cultura heredada de la conquista y la resignificación femenina de los símbolos de la religiosidad católica, ofrece en su obra más polémica *Our Lady* (Nuestra Señora), la nueva Virgen de Guadalupe.

15. La inmigración china en el Perú se inició masivamente en 1849 para cumplir labores en las islas guaneras y las haciendas costeras de algodón y caña de azúcar, que en condiciones de esclavitud, reemplazaron a la población afro. Luego, asentados en las ciudades, imprimirán a la sociedad peruana influencias culturales (como la gastronomía; pero también la arquitectura).

Cubierta por el manto azul, y texturada con figuras prehispánicas, claramente en alusión a la desmembración del cuerpo de la diosa lunar Coyolxauhqui, aparece con su postura contorneada, a la vez que seductora. La luna creciente negra que semeja entronizarla, símbolo de reminiscencia pagana está siendo sostenida por una imagen femenina con los senos desnudos y las alas de una mariposa, desplegadas. Son las de la mariposa monarca emblema del estado mexicano de Michoacán. (Buigues 2010: 3)

Refiriéndose a su obra, en su texto *Guadalupe la diosa sexual* (1996) Sandra Cisneros escribe:

Quando veo a la Virgen de Guadalupe ahora, no es la Lupe de mi infancia, no es la de la Iglesia Católica, aquella a la que cerré la puerta en mi adolescencia y adultez. Como todas las mujeres que me importan, he tenido que buscarla en medio de los escombros de la historia. Y la he encontrado. Ella es Guadalupe la diosa sexual que me hace sentir bien con respecto de mi poder sexual, mi energía sexual, que me recuerda que yo debo... (hablar) desde mi vulva... decir la verdad más básica, honrada, y escribir desde mi panocha. (Román-Odio 2006: 11).

Entre sus notables esfuerzos por devolvernos un mundo colonial travesti, Campuzano nos ofrece una fotografía de una cantante de ópera china tomada por un fotógrafo limeño¹⁵. El momento que captura la máquina fotográfica es 1870. Cuenta Charles Wiener (1993: 482) en su "Relato de viaje. Perú y Bolivia, 1880", que

Los chinos habían alquilado un teatro (el Odeón), y se representaban allí piezas que duraban ocho días, tal como en los escenarios de Pekín. Concurrí una noche. Los que no hacía mucho eran mozos de cordel, ahora maquillados, vestidos con damascos admirables, asumen allí papeles de hombres o mujeres, representan a príncipes y sacerdotes y mandarines de botones de toda clase. La orquesta china, instalada en el escenario, hace oír una música wagneriana que transporta al auditorio sibarita que se pavonea en las butacas, mientras fuma opio y conversa en voz baja. Fuertes golpes de gong avisan a los espectadores cuando un pasaje más interesante reclama su atención [...] (op. cit. 51).

Esta escena donde los espectadores y actores son todos hombres (no hay mujeres), el exceso etno-eurocéntrico puede descuidar el hecho que en la ópera china los personajes femeninos son cantados por hombres. Como muestra el filme *M. Butterfly*, basada en un hecho verídico, durante la Gran Revolución Cultural, cuando un diplomático francés se enamora de una cantante de ópera china convertida en su objeto amoroso fatal, descubre que "ella no es una mujer sino un hombre" (Zizek 2003: 163).

El ensayo de Sandra, pienso que es increíblemente poderoso porque habla de los peligros de ser una mujer joven; sin conocer nuestros cuerpos ni como la Virgen de Guadalupe es parte de ese culto: el culto del encubrimiento, de no saber quién eres, de no conocer tu cuerpo, ni de conocer tu poder sexual. Pienso que tanto ella como yo estamos tratando de encontrar una conexión más significativa con la Virgen de Guadalupe, un entendimiento más profundo que es quizás diferente del religioso. (Alma López, entrevista con Clara Román-Odio 2006: 11).

La rebeldía se impone al dogma de la Conquista que desplegó el desprecio por la Malinche o Malinali mexicana, ofreciendo la imagen distorsionada de la *traidora* a su pueblo. "La historia es un ciclo serpentino más que una historia lineal. La historia es una narración en la que aparecen los íconos indígenas, tradiciones y rituales que reaparecen luego de Cortés en las costumbres católicas", indica la escritora feminista chicana Gloria Anzaldúa resignificando las afinidades chicanas con la Virgen de Guadalupe y ofreciendo la imagen alternativa de Coatlicue, la divina madre azteca. De ello habla precisamente cuando remite a las perplejidades y ambigüedades que experimentamos las mujeres soportando el peso de las culturas que "nos traicionan":

Estas carnes indias que despreciamos nosotros los mexicanos así como despreciamos y condenamos a nuestra madre, Malinali. Nos condenamos a nosotros mismos. Esta raza vencida, enemigo cuerpo. No fui yo quien vendió a mi gente sino ellos a mí. Malinali Tenepat, o Malintzin, ha pasado a ser conocida como la Chingada —the fucked one. Se ha convertido en una palabrota que sale de movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan boca de los chicanos una docena de veces al día. Puta, prostituta, la mujer que vendió a su gente a los españoles, son epítetos que los chicanos escupen con desprecio. *El peor tipo de traición reside en hacernos creer que la mujer india en nosotras es la traidora.* Nosotras, indias y mestizas criminalizamos a la india que hay en nosotras, la brutalizamos y la condenamos. La cultura masculina ha hecho un buen trabajo con nosotras. Son las costumbres que traicionan. La india en mí es la sombra: La Chingada, Tlazolteotl, Coatlicue. Son ellas que oímos lamentando a sus hijas perdidas. No fui yo quien vendió a mi gente sino ellos a mí. Me traicionaron por el color de mi piel (Manifiesto 1999: 37).

En este contexto debe entenderse la introducción del término *mestizaje* de Anzaldúa que interpreta como un estado de estar ‘más allá’ (“entre-ó”). En sus trabajos teóricos, hace un llamado a una *nueva mestiza* (“new mestiza”), que ella describe como un sujeto consciente de sus conflictos de identidad, atrapada en encrucijadas, debiendo aprender y tolerar la “ambigüedad”. Utiliza el término *el nuevo ángulo de visión* (“new angles of vision”) con el fin de retar el pensamiento binario occidental. Inspirada en José Vasconcelos, el filósofo mexicano, como “raza cósmica”, “una raza mestiza, una mezcla de razas afines, una raza de color –la primera raza síntesis del globo”, dice Anzaldúa, “opuesta a la teoría de la pureza de la raza aria, y la política racial de la pureza que practica la América blanca, su teoría es inclusiva. [...] Desde esta «*crosspolinization*», una conciencia ‘*allien*’ se presentifica en el hacer una nueva conciencia mestiza, una conciencia de mujer. Esta es una *conciencia de los bordes*” (1999: 99).

La ausencia del tratamiento del género/sexo en los escritos decoloniales para América latina parte de la hegemonía de intelectuales hombres, blancos, de clases medias, que como gesto incorporan el pensamiento feminista chicano (específicamente de Gloria Anzaldúa). No obstante, es insoslayable el aporte de María Lugones (2008), quien nos invita a problematizar en la propuesta política de la colonialidad del poder del sociólogo peruano Aníbal Quijano el status totalizador de la raza y la discusión respecto del género y la colonialidad en la propuesta de

Rita Segato (2011) respecto de la inexistencia del género en el mundo pre-colonial. Este excursus en el campo de los feminismos de(s)coloniales nos permitirá mostrar la necesidad de que el género y la raza, como categorías de análisis pero fundamentalmente subjetivas, deben ser complejizados al ser pensada la raza interseccionada por el género/sexo/religión/locus de enunciación/nación ... (y no entender la raza superpuesta a ellos).

Según Lugones (2008), representante de la corriente decolonial, la limitación del pensamiento de Quijano parte de considerar al género anterior a la sociedad y la historia, lo cual naturaliza las relaciones de género y heterosexualidad y los efectos de la postcolonialidad. Mientras Rita Segato discute esta tesis asumiendo que “el género ya existía antes de la intervención del hombre blanco y, precisamente, es la modernidad la que captura y magnifica la jerarquía de género” (2011:6).

En su texto “Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial” (2008), plantea la necesidad epistemológica, teórica y política de la interseccionalidad de raza, clase, género y sexualidad, presente ya en Kimberle Crenshaw¹⁶ para entender la indiferencia que los hombres muestran hacia las violencias que sistemáticamente se infringen sobre las mujeres de color, que ella misma denomina como

16. En la “interseccionalidad” de racismo y patriarcado, consideramos las experiencias de las mujeres de color y cómo estas experiencias no han sido representadas ni por los discursos del feminismo ni el antirracismo (Crenshaw 1994). Sus experiencias han sido marginalizadas. Crenshaw ha demostrado los límites del discurso de la raza y el género en el caso de la violencia contra las mujeres de color, que es cualitativamente diferente de la mujer blanca. Sin duda, los imaginarios construidos desde los momentos de conquista y colonización continúan operando en legados poscoloniales. Es preciso pensar las políticas de la identidad conjugadas con las memorias poscoloniales.

mujeres no blancas; mujeres víctimas de la colonialidad del poder y del género; mujeres del tercer mundo. La autora propone un entrelazamiento de las categorías y de los análisis para así llegar a lo que denomina “el sistema moderno-colonial de género”. La interseccionalidad revela *lo que no se ve* cuando categorías como género y raza se conceptualizan como separadas unas de otras.

Entonces el feminismo de color pone en tensión las categorías “mujer” o las categorías raciales “negro”, “hispano” ya que homogeneizan y seleccionan al dominante, en el grupo, como su norma; por lo tanto, “mujer” selecciona como norma a las hembras burguesas blancas heterosexuales; “negro” selecciona a los machos heterosexuales negros y, así, sucesivamente. Dada la construcción de categorías, el ejercicio de intersección da cuenta de que entre “mujer” y “negro” existe un *vacío* que debería ocupar la “mujer negra”, ya que ni “mujer” ni “negro” la incluyen. De esta manera, la autora evidencia cómo la interseccionalidad muestra lo que se pierde, y plantea la tarea de reconceptualizar la lógica de interseccionalidad para evitar la separación de las categorías dadas. Esto significa que el término “mujer” en sí, no tiene sentido o tiene un sentido racial ya que la lógica categorial ha seleccionado un grupo dominante: mujeres burguesas blancas heterosexuales, y por tanto, como expresa, “ha escondido la brutalización, el abuso, la deshumanización que la colonialidad del género implica” (25).

Como propone Segato (2011) “El género se enyesa, a la manera occidental, en la matriz heterosexual, y pasan a ser necesarios los Derechos de protección contra la homofobia y las políticas de promoción de la igualdad y la libertad sexual, como el matrimonio entre hombres o entre mujeres, prohibido en la colonial /modernidad y aceptado en una amplia diversidad de pueblos indígenas del continente. Las presiones que impuso el colonizador sobre las diversas formas de la sexualidad que encontró en el incanato han sido relevadas por Giuseppe Campuzano en crónicas y documentos del siglo XVI y XVII (Campuzano 2006 y 2009, entre otros)” (15).

Segunda interrupción

Cuando llegamos a la crisis de la idea de mujer (Butler¹⁷) y al fin de una opresión en común de todas las mujeres (representado por los “feminismos de la diferencia”), la discusión aparece entre distintas posiciones que, estratégicamente rescatan la identidad *mujer* (Braidotti, Spivak), o bien la deconstrucción que implica la disolución de una identidad o un *cuero sin órganos* (Deleuze y Guattari) en las corrientes del feminismo lésbico enunciado desde Europa o EE.UU (Preciado, Wittig, Haraway).

En este apartado intento interponer una serie de reflexiones que tratan de desarticular desde el sur el discurso feminista esencialista y el binomio masculino/femenino, apelando a los aportes del Museo del Travesti y las apreciaciones teóricas de Nelly Richard sobre la categoría de travestismo, que evidencian un *desplazamiento* en la asignación del signo sobre el cual re-articular un discurso feminista plural.¹⁸

En las primeras páginas del libro de Giuseppe Campuzano se lee:

La publicación presente propone ampliar el campo semántico de lo «travesti» —ya no del significante sino del significado— al recuperar su herencia prehispánica y explicitar sus calas históricas y simbólicas, con la consideración de que dicha herencia nunca ha dejado de estar presente, mas requiere recuperar su nexo con el consciente colectivo —el de la población travesti y en general. (op. cit. 89).

De este modo, se rescatan de las lenguas aymara y quechua los términos de “chhullu” y “andrógino”.

“El chhullu es el elemento tensional dispuesto entre las mitades para así mediar el tinkuy —el encuentro de las mitades como escisión y convergencia simultáneas, afirmando la identidad de cada una mientras produce una nueva entidad (Salomon 1982: 15). Estas mitades opuestas que sin embargo se complementan (Platt 1978) —yanani en aymara y yanantin en quechua—, pueden actuar en conjunto o, al ser antagónicas, actuar por turnos. En dicho intercambio, tanto la jerarquía como la igualdad coexisten en una

17. Judith Butler interpela la diferencia sexual y, además, se pregunta si existen las mujeres como tal, si puede haber algo que se entienda como género e incluso cuestiona hasta la misma naturalidad del sexo. Ya no se puede pensar a las mujeres como el “sujeto” del feminismo : “La teoría feminista ha supuesto que existe cierta identidad, entendida mediante la categoría de las mujeres, que no sólo incita los intereses y las metas feministas dentro del discurso, sino que constituye al sujeto para el cual se procura la representación política” (Butler 1999: 33) El género “es, de suyo, una formación discursiva y el efecto de una versión determinada de la política de representación. De esa manera, el sujeto feminista resulta estar discursivamente constituido por el mismo sistema político que, se supone, facilitará su emancipación” (Butler 1999: 34) Lo que intenta Judith Butler es ir a fondo con su crítica a la normativa heterosexual dominante en la teoría feminista que presupone la existencia de una identidad entre género/sexo/deseo basado en las nociones aceptadas de masculinidad y feminidad.

18. En referencia a la obra de artistas chilenxs: Carlos Leppe y Juan Domingo Dacila, Paz Errázuriz y Las Yeguas del apocalipsis.

negociación constante, teniendo, sin embargo, siempre a la equidad como propósito (Canessa 1997: 237, citado por Campuzzano 2007: 84).¹⁹

La totalidad andrógina es más grande que la suma de sus partes femeninas y masculinas. Así, en la dinámica del género, una parte puede dominar a la otra, alternándose —lo andrógino cual tinkuy entre lo femenino y lo masculino—, pero el todo andrógino será siempre el campo de referencia más amplio (Isbell 1997: 259). Así, todo es hombre-mujer —chachawarmi en aymara y qhariwarmi en quechua. (op. cit. 84).

Segato (2011) dice que “El *dualismo*, como el caso del dualismo de género en el mundo indígena, es una de las variantes de lo múltiple o, también, el dos resume, epitomiza una multiplicidad. El *binarismo*, propio de la colonial [A] modernidad, resulta de la episteme del expurgo y la exterioridad construida, del mundo del Uno. El uno y el dos de la dualidad indígena son una entre muchas posibilidades de lo múltiple, donde el uno y el dos, aunque puedan funcionar complementariamente, son ontológicamente completos y dotados de politicidad, a pesar de desiguales en valor y prestigio. El segundo en esa dualidad jerárquica no es un problema que demanda conversión, procesamiento por la grilla de un equivalente universal, y tampoco es resto de la transposición al Uno, sino que es plenamente otro, un otro completo, irreductible”. (18)

Es decir, cada sustento teórico en adscripción de los enfoques feministas o queer contextualmente situados, tiene su correlato en la teoría y en la praxis política de los movimientos: superar el dualismo, invertir los términos, luchar por el reconocimiento a la diversidad sexual, la diferencia, la igualdad de derechos y oportunidades, etc. es una serie de dilemas que las tesis atraviesan e interrogan. “Asombra pensar que nos hemos quedado en ese pozo oscuro donde el mundo encierra a las lesbianas. Asombra pensar que hemos, como feministas y lesbianas, cerrado nuestros corazones a los hombres, a nuestros hermanos los jotos, desheredados y marginales como nosotros”, confirmaba Anzaldúa (1999: 106) desde su posicionamiento queer y cuestionando al feminismo blanco.

En otras palabras, nos propone repensar la definición de “minorías” (sexuales, nacionales, étnicas) cargadas de una connotación liberal (según Preciado, destinado a los grupos postergados que procuran la igualdad de derechos, quien adopta el término “multitud sexual”) en términos de la discusión del esencialismo estratégico. Ahora bien, el término “descategorizados” como aquellos seres

construidos por el discurso del biopoder como seres anormales o monstruosos, cuyas diferencias al no poder ser “representables” ponen en crisis no sólo el sistema de representación sino de conocimiento de lo que es considerado normal.

Y aquí es interesante cómo ambos proyectos (el moderno de Braidotti y el posmoderno de Preciado) se apropian del deleuziano “*todos los devenires comienzan y pasan por el devenir mujer*” (1980: 279), aunque de modos distintos (el *sujeto nómada* de Braidotti, deudor del *cyborg* de Donna Haraway, o el de *cuerpo sin órganos* que usa Preciado), en una economía simbólica *mujer o minorías (indígenas, afro) se igualan*: después de todo se trata de cuerpos feminizados y racializados por el discurso de la modernidad occidental²⁰. Y en este sentido, en la analogía entre minorías y multitudes sexuales respecto del sujeto y cuerpo que soporta los derechos, reaparece el dilema de las identidades y los sistemas de representación y, consecuentemente, las lealtades: por ejemplo, entre las mujeres afro, quienes fuertemente interpelaron al feminismo académico, y más tarde, sobre la figura del travesti.

¿Cuándo digo que soy mujer o soy negra? ¿En qué orden de representación me ubico? ¿Hay una esencia negra? Por cierto, como mujeres negras debían luchar contra los clichés que ubicaban a las Negras en distintas situaciones (la niñera, la puta, la jota...) (Lorde 1988), en los que se intersectaban *simultáneamente* la política de raza, sexual y clasista. Ahora bien, la batalla debía darse en todos los frentes. Pues si de algo eran conscientes era de que desde su posición como mujeres negras -quienes “ostentan” el estatus social más bajo que cualquier otro grupo social por su triple opresión sexista, racista y clasista “sin “otro” institucionalizado al que puedan discriminar,

19. El chhullu permanece además en otros lenguajes aún tangibles, tales como las coreografías de diversas danzas; y en el tejido andino tomado como texto. En éste se menciona una franja impar, localizada en el centro de las talegas (bolsos) que se denomina chhima, y significa «corazón» (en el aymara hablado en Isluga). Él es a la vez el “lugar de reunión y la línea de separación de los dos lados, desempeñando el rol ambivalente de separador, creando dos mitades, siendo simultáneamente el nexo, el territorio «común» (1978 / 1986: 152, citado por Campuzzano 2007: 84).

20. Como bell hooks, en “Selling Hot Pussy: representations of black female sexuality in the cultural marketplace” interroga: ¿Cuándo y cómo podrán las mujeres negras valerse de agencia sexual en maneras que nos liberen de los confines del deseo colonizado del imaginario racista/sexista y sus prácticas?

explotar, u oprimir"- (hooks 2004: 49), la posición de un varón afrodescendiente quedaría igualada a la de las mujeres blancas, en tanto *ambos* pueden, como explica bell hooks, actuar como oprimidos y opresores:

Los hombres negros pueden ser víctimas del racismo, pero el sexismo les permite actuar como explotadores y opresores de las mujeres. Las mujeres blancas pueden ser víctimas del sexismo, pero el racismo les permite actuar como explotadoras y opresoras de la gente negra (...) El sexismo de los hombres negros ha socavado las luchas por erradicar el racismo del mismo modo que el racismo de las mujeres blancas ha socavado las luchas feministas (hooks 2004: 49).

El movimiento feminista debió afrontar la división entre lesbianas y heterosexuales, que eran también, a su entender, diferencias políticas y clasistas.

Respecto de la figura del travesti, sobre la cual ha trabajado Nelly Richard, afirma que

"Frente a aquellos programas de reivindicación homosexual y también feminista, pudiera ser que la persona periférica del travesti con su divagante metáfora de las identidades superpuestas y canjeables sea uno de los retos más potencialmente subversivos enfrentando a los sistemas de categorización unívoca de la identidad normativa" (1993: 73).

El cuerpo travesti al que refiere la autora, tal como muestra el catálogo del Museo en Perú, incrustado en el barroquismo del ornamento, expone una subversión profunda de la imposición colonialista de la modernidad. Por más que Richard no incluya en su caracterización del travesti latinoamericano, "aquel que dramatiza su suerte bastarda al combinar restos sintácticos de lenguajes importados con su propia alucinación desfigurativa y transfigurativa, que culmina en el sin fin de la copia de la copia" (1993: 73), la idea de raza.

En términos deleuzianos ¿qué devenir debo hacer prevalecer? y, por tanto, ¿cuáles devenires deben subordinarse a él, según esta lógica? El "devenir mujer" deleuziano y guattariano que según Braidotti solidifica a varones y mujeres en la disolución de la diferencia sexual (aunque luego se interroguen si "no habrá que conservar un mínimo de sujeto"). ¿Debemos entonces pensar más allá del género o subjetividad "posgénero"? (Preciado 1994: 170) o ¿debemos ser estratégicamente esencialistas

como Spivak, aunque con sus contradicciones se siga adhiriendo a ese proyecto?, ¿qué consecuencias trae una u otra posición para la acción política, la perplejidad, si el discurso de la separación binaria de los sexos admite una estrategia rupturista que permite irrumpir no lo nuevo sino lo eclipsado o desterrado?

En Segato (2011) se constata la presión ejercida por las normas y las amenazas punitivas introducidas para capturar las prácticas en la matriz heterosexual binaria del conquistador, que impone nociones de pecado extrañas al mundo aquí encontrado y propaga su mirada pornográfica. Esto nos permite concluir que "[...] La supuesta "costumbre" homofóbica, así como otras, ya es moderna y, una vez más, nos encontramos con el antídoto jurídico que la modernidad produce para contrarrestar los males que ella misma introdujo y continúa propagando", en el "mientras tanto", una figura temporal que irrumpe la estabilidad del tiempo homogéneo del derecho y la grilla. Y de la novedad que no puede soportar el derecho a riesgo que se desmantele la estructura que lo constituyó. Entonces, ¿desde qué lugar los cuerpos abyectos podrán desestabilizar la propia teoría?

Como lo interpreta Richard a partir de la "estética de la periferia" de Paz Errazuriz, cuya fotografía deambula en las fronteras identitarias: "sería demasiado simple decir que Errazuriz fotografía a personajes fuera de lo normal [...] El conflicto tácito entre norma (normalidad/sanidad/legalidad/moralidad) e infracción (anormalidad/insanidad /ilegalidad / inmoralidad) reviste en su obra formas insterticiales, oblicuas y furtivas [...] para romper la certeza que cada identidad calce unívocamente consigo misma" (2009: 10).

Estas iluminaciones permiten leer en los textos las huellas propias de un nomadismo identitario que no quepa en la categoría de "descategorizados", sino que más bien disputa su inscripción simbólica mestiza y travesti, en un espacio sacro o en un catálogo, para politizar lo personal y volverlo *tiempo*.

Referencias citadas

- Bhabha, Homi. 2002. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Bidaseca, Karina. 2013. "Reconociendo las superficies de nuestras hendiduras. Cartografiando el Sur de nuestros Feminismos". En: Karina Bidaseca, Obarrio De Oto y Sierra (comps.), *Legados, genealogías y memorias poscoloniales. Escritos fronterizos desde el Sur*. Ciudad de la publicación: Ed. Godot. En prensa.

- Butler, Judith. 1998. Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. *Debate Feminista*, (18): 296-314.
- _____. 1999. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México: Paidós
- _____. 2000. "Reescificación de lo universal: hegemonía y límites del formalismo". En: Judith Butler, Ernesto Laclau, y Slavoj Žižek, (eds.), *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____. 2003. "Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig y Foucault". En Lamas, Marta (comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, México: Porrúa y UNAM.
- Campuzano, Giuseppe. 2008. *Museo Travesti del Perú*. Lima.
- _____. 2009. Andróginos, hombres vestidos de mujer, maricones... el Museo Travesti del Perú. *Bagoas* (4): 79-93.
- Hall, Stuart. 2010. *Sin Garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (eds.). Enviñón editores. Instituto de Estudios Peruanos. Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Pensar, Universidad Javeriana. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- Haraway, Donna. 1991. "In the Beginning was the Word: The Genesis Biological Theory". En: *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*. New York: Routledge
- hooks, bell. 1994. *Teaching to transgress. Education as the Practice of Freedom*. New York: Routledge.
- _____. 1998. "Selling Hot Pussy: representations of black female sexuality in the cultural marketplace". En: *Black Looks: Race and Representation*. Xxxx: South End Press.
- _____. 2004. "Mujeres negras: dar forma a la teoría feminista". En: xxx (), *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Lorde, Audre. 1988. "Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo", en Cherríe Moraga, Ch. y Ana Castillo (eds.), *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco: Ism press,
- Lugones, María. 2008. "Colonialidad y género. Hacia un feminismo descolonial". Xxx (eds.), *Género y descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del signo.
- Morient, David "Un Planeta Caníbal", *hist.mem.*, No. 4. Año 2012, pp. 141 - 187.
- Preciado, Betriz. 2002. *Manifiesto contrasexual*. Ciudad de publicación: Ed. Anagrama.
- Quijano, Aníbal. 2003. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Richard, Nelly. 2007. *Fracturas de la memoria. Arte y pensamiento crítico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____. 2007. Fugas de identidad y disidencias de códigos (Artistas mujeres en el conetxto de la dictadura en Chile). *Revista de Crítica Cultural* (35)
- Segato, Rita. 2011. "Género y colonialidad. En busca de claves de lectura y de unario estratégico descolonial". En Karina Bidaseca, y L Vazquez,. (Vomp.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. xxxx: Bs. As, Godot.
- Sierra, Marta. 2012. *Gendered Spaces in Argentine Women's Literature*. New York: Palgrave-MacMillan.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2010. *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid: Akal.
- Suárez Navaz, L. y Hernández, R. 2008. *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Ediciones Cátedra.