

ANDAR ERÓTICO DECOLONIAL

ANDAR ERÓTICO DECOLONIAL

Raúl Moarquech Ferrera-Balanquet (Compilador)

Sandra Abd'Allah-Álvarez Ramírez

Isaac Esau Carrillo Can

Daniel Brittany Chávez

Pedro DiPietro

Yuderkys Espinosa Miñoso

Víctor Manuel Rodríguez-Sarmiento

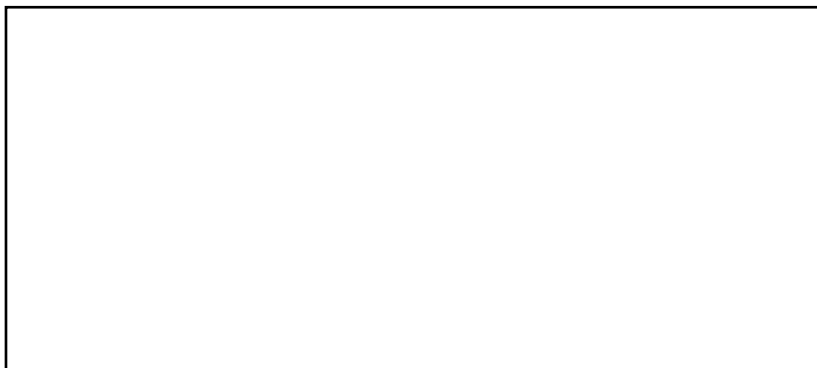
COLECCIÓN

El desprendimiento



Ediciones del *signo*


Center for Global Studies and the
Humanities, Duke University



Fecha de catalogación:

Diseño de tapa e interior: Pablo Martillana

Ilustración de tapa: Pedro Lasch

© Ediciones del Signo. 2015

Anibal Troilo 942 5° 11

Buenos Aires - Argentina

Tel.: 4864-2179

contactodelsigno@gmail.com

www.edicionesdelsigno.com.ar

Reservados los derechos para todos los países. Ninguna parte de la publicación incluido el diseño de cubierta, puede ser reproducido, almacenado o transmitido de ninguna forma, ni por ningún medio, sea este electrónico, químico, mecánico, electroóptico, grabación, fotocopia o cualquier otro, sin la previa autorización escrita por parte de la editorial.

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en la Argentina - Printed in Argentina

ANDAR DE COSTADO: RACIALIZACIÓN, SEXUALIDAD, Y LA DESCOLONIZACIÓN DEL MUNDO *TRAVESTI* EN BUENOS AIRES

Pedro DiPietro, PhD

Con la sanción de la Ley de Unión Civil en diciembre de 2002, Buenos Aires entró al circuito global de turismo gay. Casi al mismo tiempo, las provincias nortenas de Jujuy y Salta comenzaron a ser promovidas como pasajes hacia un añorado pasado indígena. Las estrategias del turismo gay y lesbiano colaboran con esta narrativa al contraponer lo indígena y lo gay. Mi contribución es analizar esta operación cartográfica, revelando la capacidad de las regulaciones homonormativas para desvincular los conflictos étnico-raciales de los conflictos de la sexualidad y el género. Intento de ese modo ilustrar el rol del espacio en la consolidación pero también en la disputa de la lógica neocolonizadora que domina la cultura LGBT¹.

Los estudios post-coloniales, subalternos, y descolonialeses problematizan la binaridad dentro/afuera, *nosotros/ellos*, denunciando de esa manera su alianza con la distancia y la neutralidad cartesianas en el contexto del trabajo de campo (Mignolo, 1995: 225-30; Pathak, 2010). En esta investigación, doy cuenta de múltiples trenzas de reflexividad filosófica y etnográfica, comunal como personal. Mi situación se caracteriza por un sentido de pertenencia dentro de redes de desviación genérica en las cuales estudio reflexividades asociadas tanto con la auto-representación como con el reconocimiento comunitario. Habito la frontera entre *mi* sentido de ser/estar y el pertenecer comunal mientras, al mismo tiempo, critico las contradicciones de la distinción entre lo individual y lo comunitario.

Este escrito es parte de un estudio más amplio acerca de la relación entre lo pan-Latino y los espacios desviados. Aquí voy a enfocarme

1 LGBTB es el acrónimo de Lesbiana, Gay, Travesti, Transgénero, Transsexual, y Bisexual. Algunas organizaciones de esta comunidad también visibilizan a las minorías Intersex, Queer, y Asexual. En este capítulo, encontraremos diferentes combinaciones del acrónimo para dar cuenta de las tensiones entre los diversos enclaves constituyentes del arco minoritario más amplio. También sobre significados y geopolítica es importante señalar que habito múltiples fronteras y que me dedico al trabajo práctico-teórico con mi comunidad de gente de color y gente Latina en los Estados Unidos. Mi uso del castellano está marcado por estas transiciones entre la América Latina, Abya Yala, y la Latinidad en Norteamérica. Yo he traducido todas las citas textuales de su original en inglés cuando corresponde.

en las redes de pertenencia producidas por las travestis de las provincias de Jujuy y Salta, en el noroeste andino de Argentina. La mayoría en estas redes se identifica como travestis. Dentro de ellas también encontramos gente como yo que, de manera similar a las travestis, cultivamos subjetividades irreducibles a la identidad sexual moderna (por ejemplo, lesbiana, gay, transgénero, transsexual, e intersex). He aprendido sobre mi lugar en estas redes desde muy pequeño pero en este artículo converso con una etnografía llevada cabo entre los años 2002 y 2004 y en seis visitas adicionales entre el 2006 y 2012.²

Tres discusiones contribuyen al análisis. La primera se ocupa de la identidad sexual y la reflexividad transnacional con la cual se la configura, apuntando los vínculos entre una codificación eugénica de la sexualidad y la llamada homonormatividad. La segunda profundiza en las vidas y las reflexividades de travestis racializadas provenientes del noroeste Argentino. Finalmente, voy a introducir la noción de “relaciones de costado” para explicar la *transversalidad travesti* y su capacidad para descolonizar prácticas, reflexividades, y teorías espaciales.

Haciendo Mapas, los contrapúblicos homonormativos y el espacio de oposición

En junio del 2008, llegué a la ciudad de Buenos Aires (CABA) para continuar con este estudio. Me tomé un taxi en el aeropuerto de Ezeiza para ir a Barrio norte. En el transcurso del viaje, llegamos a la avenida 9 de Julio y me sorprendieron cuatro gigantografías que promovían mi Jujuy natal. Cada uno de los paneles recuadraba visualmente cuatro circuitos turísticos, cautivando la atención tanto de turistas extranjeros como de otros futuros visitantes. Desde el inicio del milenio, varios órganos gubernamentales promueven a Jujuy como un santuario ecológico por su mixtura de puna, quebrada, yungas, y ramal. El tipo de reflexividad mostrada por la monumentalidad de los paneles delinea fronteras entre las áreas hiper-metropolitanas como Buenos Aires y la región del noroeste. Mientras Buenos Aires es presentado con el anglicismo de *gayfriendly*³, a Jujuy se lo reconoce como un paraíso de biodiversidad y pasado indígena.

2 Para los detalles de esta etnografía, consulte mi artículo en prensa con *Gender, Place, and Culture* bajo el título “Decolonizing Travesti Space in Buenos Aires: Race, Sexuality, and Sideways Relationality.”

3 Se mantiene el anglicismo porque es de uso corriente en los ámbitos de esta investigación. Se lo podría traducir como *aquí la gente gay es bien recibida o bienvenida*.

En los 90, mientras me iba haciendo consciente de mi andar erótico, formaba parte de una red de lesbianas y gays dentro de la cual compartíamos no sólo cierto privilegio étnico-racial en Argentina sino también aspiraciones de clase media. El estatus regional de la identidad gay nos hacía sentir inseguros. El límite modernizador entre las pampas, donde se encuentra Buenos Aires, y el noroeste andino está emparentado con el legado colonial de *civilización y barbarie*⁴. En Jujuy, las lesbianas y los gays con los cuales me juntaba miraban a Buenos Aires como un futuro libre de homofobia, un territorio de mayor latitud para la sexualidad divergente pero al que nunca se podría llegar. Mi relación con las redes de travestis del noroeste, sin embargo, me ha terminado por demostrar lo costoso del desplazamiento desde los Andes *primitivos* a Buenos Aires. Al futuro metropolitano le sigue la sombra del proyecto eugénico de construcción de la nación. La explotación turística de la brecha *exótica* entre lo rural y lo metropolitano también ilustra las representaciones del espacio desplegadas en configuraciones neoliberales de las diferencias minoritarias a escala global. Por tanto, al descifrar estas contradicciones también podremos dilucidar los dominios espacio-temporales de la ciudadanía homonormativa y sus vínculos con la sexualidad y la racialización.

Entre otras/os estudiosos (Duggan, 2003; Muñoz, 1999; Sabsay, 2011), Jasbir Puar estudia la conjunción de la homonormatividad –su despolitizar de una cultura sexual desviada a través del consumo y la domesticidad– y proyectos nacionalistas e imperiales de racialización (2007: 38-9). De ese modo, documenta “un proceso de discernimiento” de figuras de perversión características *de los otros* -sexuales y -raciales y el poder de tales figuras para rehabilitar a aquellos sujetos del desvío solo si son capaces de alinearse con las reglas del consumo y lo doméstico. El método de Puar es compatible con un análisis de la naturaleza policéntrica de los homonacionalismos globalizantes. En esta línea de indagación, ubico las reflexividades dominantes sobre las diferencias étnico/raciales y sexuales a lo largo y ancho de prácticas eugenistas de construcción de la nación en Argentina y la configuración de las mismas en la globalización contemporánea. De este modo, develaremos los mecanismos por los cuales tanto lo heteronormativo como lo homonormativo son reclutados por procesos translocales donde la estructuración racial regula cuerpos, deseos, y ciudadanías (Ferguson, 2004; Ward & Schneider, 2009). Desafiando los estudios eurocéntricos de sexualidad ya criticados por los feminismos de mujeres de color, la

4 Nicolas Shumway explica esta binaridad en los discursos de la inteligencia Argentina del siglo diecinueve (1991: 134-35, 164-65).

llamada crítica *queer* de las comunidades de color en Estados Unidos, y por los feminismos multiculturales en América Latina (Curiel, 2007; Driskill et al., 2011; Lugones, 2007; Johnson-Henderson, 2005), mi contribución considera a la pluralidad de reflexividades travestis y su oposición a la inclusión homonormativa dentro de la nación Argentina.

La idea de reflexividad envuelve la circulación de asimetrías a través de prácticas discursivas. Michael Warner define esa circulación en términos de “ejes infinitos de mutua referenciación y descripción” (2005: 91). Los públicos implican competencia comunicativa no sólo en el reconocimiento de la naturaleza casi anónima de todo público sino también en el anticipar su propia existencia y la de otros públicos. Los sujetos sociales adquieren esta competencia al participar en referenciación cruzada, decodificando, anticipando, alterando, e identificándose con significaciones. Esta relación casi circular entre reflexividad y subjetividad se encuentra mediada por disputas constantes las cuales son intrínsecas a los procesos contemporáneos de examinación personal y colectiva. Al practicar esta competencia reflexiva, participamos de la esfera pública y sus antagonismos, de sus mecanismos de dominación y operaciones de resistencia.

La reflexividad pública se lleva a cabo en el dominio de la mirada dominante. Los contrapúblicos, en cambio, son arenas paralelas donde los grupos subalternos acceden a interpretaciones alternativas de sus identidades y aspiraciones (Fraser, 1997). Como el mismo movimiento LGBTQI que utiliza estratégicamente estas arenas para circular contradiscursos, los contrapúblicos disputan las condiciones que niegan canales y legitimidad a las reflexividades subalternas (Felski, 1989). Sin embargo, como lo demuestran las/os estudiosos de la resistencia social, la fuerza contrapública puede ser cercenada debido a su movimiento desde el margen hacia el centro de la reflexividad social (Kelly, 1994; Lugones, 2000; Scott, 1990). Es decir, en sus negociaciones con las corrientes principales, los contrapúblicos estarían destinados a referenciar “en el centro del escenario” aquellos “guiones” por medio de los cuales los públicos dominantes demuestran sus capacidades de control frente de los subordinados (Scott, 1990: 49). En su cortejo del mercado global de la comunidad gay, las campañas turísticas operan “en el centro del escenario”. De esa manera, también llegan a abrir canales tomados por los contrapúblicos de la comunidad LGBT para subvertir la reflexividad dominante (por ejemplo, debatir con cierta clase médica por su construcción de la alternancia sexual como patológicamente desviada). Sería poco fructífero si nos olvidáramos de la trastienda donde existen formas de discurso subordinado que, aunque

permanezcan en “sitios de reclusión social” (Scott, 1990: 20), proveen plataformas en las que emergen “guiones ocultos”. Con estos últimos, se moviliza oposición tanto a la reflexividad principal como a las otras regiones del consentimiento compartidas por los públicos y contrapúblicos. Los guiones ocultos circulan disidencias por debajo del escenario y de espaldas a la competencia tanto pública como contrapública. Mientras le dan la espalda al centro de la escena, negocian sus *andanzas* por los costados de la reflexividad principal.

Las travestis racializadas y las prácticas con las que construyen su lugar social –la transformación corporal, el callejeo diario, sus arreglos de cohabitación, y modos de movilización política– producen materialmente espacios de oposición. Aquí analizamos la materia espacial de su reflexividad de trastienda o, en otras palabras, sus guiones ocultos. Como los guiones públicos estructuran la proximidad entre corriente principal y contrapúblicos subalternos, los guiones ocultos señalarían ya no solo los márgenes de la esfera pública sino más bien el borde externo de la marginalidad. Un estudio de reflexividades travestis nos llevaría a comprender la radicalidad de su alteridad espacial.

Fue Henri Lefebvre quien en 1974 introdujo una noción tripartita del espacio como concebido, percibido, y vivido (*The Production of Space*, 1991). Este modelo apunta a revelar la génesis social del espacio. Mi viaje en taxi entre Ezeiza y Barrio Norte (el espacio percibido o los flujos de dinero y trabajo en una ciudad global) mientras la gigantografía me arrincona contra las representaciones dominantes del noroeste y de Buenos Aires (concebido; el conocimiento de *expertos*) hablan de las variadas articulaciones (vivido; la práctica social) por medio de las cuales las relaciones sociales son producidas espacialmente y en el espacio tanto con narrativas como con experiencias (Brady, 2002). Las travestis y sus prácticas llaman nuestra atención hacia las reflexividades articuladas en la trastienda del orden social, resignificando la intersección de la racialización, el género, y la sexualidad. Las travestis racializadas y su modo de configurar lo espacial expresan *carnalmente* una oposición a la geografía homonormativa.

La mercantilización de los Otros-raciales / La desracialización de los Otros-sexuales

En las últimas dos décadas Argentina ha visto profundos procesos de gentrificación y una explosión del turismo (Bayardo & Lacarrieu, 1998). La reflexividad principal recién en los últimos diez años comienza a desplegar la identidad sexual como un indicador de *otredad* merecedor de inclusión en el horizonte Argentino. En este mismo período, nos convertimos en el primer país latinoamericano que sancionó una ley nacional de matrimonio igualitario. Mientras tanto, crecía la visibilidad de figuras mediáticas identificables como gay, travesti, e inclusive de género inefable o indefinible (Viera Cherro, 2011: 352). En este contexto, la gigantografía descripta anteriormente puede considerarse como una instancia, dentro de un espectro más amplio, de proliferación de reflexividad sobre diferencias minoritarias. Las escuelas de tango promocionando cursos para la comunidad lesbiana y gay también se acoplan al mercado turístico (Linthicum, “In Buenos Aires”). Estas estrategias pretenden recuperar al segmento extranjero, y a los clientes locales, dentro de narrativas de la iconicidad nacional —biodiversidad y tango— al mismo tiempo que normalizan al mundo gay. Esta gramática de vinculación de públicos internacionales y locales descende de dos estrategias cómplices entre sí: la desracialización de la historia del santuario gay de Argentina, Buenos Aires, va de la mano de la mercantilización de la diversidad étnica-racial de la frontera noroeste del país.

De un lado, podemos hablar de un proceso de reconstrucción del noroeste como exótico. Jujuy no es solamente la frontera cardinal de Argentina, donde se toca con Bolivia y Chile, sino también la provincia con mayor proporción de población Coya⁵ la cual se origina ancestralmente en las regiones de quebrada y puna. Luego de la designación de La Quebrada como Patrimonio de la Humanidad dentro del registro de UNESCO en el 2003, Jujuy comenzó a recibir hasta 300,000 visitantes por año, lo cual continúa precarizando las condiciones de vida de las comunidades originarias. El eco-turismo ha empeorado esta situación como lo explica Guyot (2011). La industria del turismo también abusa de lagunas legales para transformar el mercado

5 La población Coya que vive en las provincias de Jujuy y Salta suma aproximadamente 50,000 personas. Si bien la población de Jujuy representa sólo el 1,7% del total del país, su población indígena llega a casi el 11% del conjunto provincial y proporcionalmente es mucho más alta que el 2,2% de la presencia indígena en la provincia de Buenos Aires (Indec 2012).

de bienes raíces en contra de los intereses de los habitantes originarios de la quebrada (Guyot, 2011). Como respuesta, las comunidades indígenas siguen protestando los emprendimientos corporativos, protagonizando procesos de “etnicización” o empoderamiento indígena dentro del contexto de conflictos ambientales de orden local (Guyot, 2011; Mollet, 2006).

Del otro lado, tenemos la representación de Buenos Aires como *gay-friendly* sustentada por una masiva red mediática de alcance global como el famoso *The New York Times* (NYT), *The Advocate*, and *Out Magazine*. Estos dos últimos se promueven como las fuentes principales de noticias LGBT en todo el mundo. La ciudad de Buenos Aires deviene en “el nuevo baluarte de gayfriendliness” para todos estos medios pero en especial para *The Advocate* (Nguyen 2007). Por ejemplo, bajo el título “En la Argentina de Machos, un Nuevo Faro para Turistas Gays,” el NYT narra una asimilación gradual de la diversidad de género dentro de CABA la cual se debería, en parte, al ablandamiento de las costumbres sociales con la entrada de la post-dictadura (1983). Con puntos de aguja certeros pero impropios, el diario anuda parches de “sexy tango”, anticuarios, gastronomía, shopping malls, y pedacitos de activismo con otros parches de “machos carnívoros bien fornidos”, y los deportes de la comunidad gay, sus bares, discos, y espectáculos.

Out Traveler, la sección de turismo de la revista *Out*, calificó a Buenos Aires de “excelente” en el 2014 en cuatro de las seis categorías utilizadas para evaluar si un destino es deseable para la comunidad gay. Describe el aire “sofisticado” del mundo gay de Buenos Aires por su capacidad para competir con la estética parisina (“What’s New, Buenos Aires?”). Al citar los vínculos entre la cultura europea y la CABA, una nota de Nguyen (2007) en el NYT dibuja una ciudad donde “los edificios enmarcando los callejones y pasajes son una mezcla de la arquitectura española e italiana del viejo mundo con unas cuantas pizcas de New Jersey por aquí y allá”. Bryan Van Gorder (2014) también dentro de *Out Traveler* enlaza el cambio de milenio con su segunda década. Pone en su vitrina un grupo multinacional de gays y lesbianas mientras hacen turismo por los rincones exóticos del noroeste Jujeno y Salteño previo a un intento, fallido, de participar en la *Marcha del Orgullo* del 2013 en CABA. La narrativa homonormativa se expande, de ese modo, para rehabilitar el noroeste y su belleza ecológica como productos consumibles por el mercado LG. Al seguir esa nube de negocios LG y su desplazamiento sobre el territorio argentino, los turistas extranjeros confirman el alcance de esa reflexividad.

Para resumir lo dicho, téngase la comparación construida entre Buenos Aires y el noroeste andino. La reflexividad de los medios internacionales define Buenos Aires por su capacidad de anclar el mundo global gay en su supuesta sofisticación europea. Por el contrario, Jujuy y Salta estarían asociadas con la indigeneidad, resaltando así su biodiversidad *primitiva*. La inclusión de este santuario exótico en las bitácoras lesbianas y gays legitimaría la regulación homonacional expresada a través de la mercantilización de lo indígena en el noroeste y la desracialización del mundo gay en la CABA ultrametropolitana. Porque, como se aclarará más adelante, Buenos Aires y su mundo gay estarían colmados de criollos europeizados cuyos valores sostendrían la segregación étnico-racial de los espacios del desvío de género. Los guiones normalizadores elaboran así una cartografía *para* diferencias raciales y de sexualidad.

Como queremos examinar historias y prácticas de la población travesti proveniente precisamente de este paisaje geopolítico, el desplazamiento de ellas hacia los circuitos del trabajo sexual en Buenos Aires descubre un mapa de regulación simultánea de lo racial y la sexualidad. Este mapa sigue coordenadas eugenistas de criollaje y mezcla racial ya trazadas hace más de un siglo. Esta vez, sin embargo, la fusión del crisol incluye lo gay por su capacidad para catalizar la *civilización* euroamericana del primer mundo. La reflexividad homonacional circulante a escala global se sirve del elemento euroamericano en el *crisol de razas* para desracializar la historia interna argentina. La erosión de diferencias etno-raciales se hace eco de una creencia tradicional para la cual desespañolización y subsiguiente europeización serían hechos ya concretados bajo el patrocinio del crisol de razas. En este paisaje, el noroeste está condenado a ser el estandarte de la otredad étnica al menos que, como ya está ocurriendo, se lo integre en la nación a través del consumo homonormativo. Como lo describo a continuación, los textos eugénicos proveen la cuadrícula de este mapa y su política sexual.

Derritiendo la Raza en el Crisol Eugénico⁶

Los tropos eugenistas con los que América Latina desarrolló positivamente a la nación recubrieron lo indígena, primeramente, con el disfraz de lo criollo para luego pasar a revestirlo como originario (Salesi, 1995). Consideraron que la mezcla de Españoles, Indios, y Zambos resultaría en un conjunto homogéneo cuyo único futuro viable residía en la *civilización* Europea (Bunge 1932; Sarmiento 2004). Desde entonces, el efecto de criollización o limpieza racial es política demográfica del Estado. La distinción colonial entre humanos civilizados (europeos) y cuasi-humanos salvajes y púberes (los colonizados) sostiene la neutralización de la diferencia racial como un mecanismo modernizador y de disciplina del ciudadano argentino a través de una *unidad* imaginaria en el ser criollo (Wagley, 1965). Los tecnócratas de fines de siglo tenían clara la vulnerabilidad de la nacionalidad Argentina dentro de dinámicas globales darwinistas. Con el desvanecimiento de la hegemonía de la Europa hispana, la desespañolización se convirtió en un nuevo requisito de la ilustración y su proyecto eugenista y civilizatorio (Quijano, 2000; Sarmiento, 2004).

Las ansiedades del positivismo racista se transfirieron a la tecnocracia estadual Argentina cuando tuvieron que enfrentar las olas migratorias recibidas entre 1884 y 1915. Mientras el Estado clasificaba a los otros-sexuales con el propósito de civilizar las entrañas de la nación, también regeneraba en su territorio a los otros-raciales. El trabajo de Jorge Salesi (1995) se ocupa de este período clave, demostrando la producción discursiva del *argentino* en paralelo a la emergencia de categorías médico-legales de patologías sexuales como uranista, pederasta, invertido, y tercer-sexo. El objetivo era mantener *la higiene social* por medio de la diseminación de figuras del pánico homosexual para, de ese modo, modelar la conducta de la nación bajo el patrón axiológico de la familia patricia. Es decir, un patrón de reproducción heterosexista, ética capitalista, y una economía de obediencia colonial hacia el orden latifundista.

Los pánicos sexuales⁷ proliferaban, abriendo rutas para la asimilación de la población *extranjera* (Bergeso 2008, 341-43). Ponían en alerta a la población contra los “fluídos” peligrosos ya asociados

6 El eugenismo comprende un conjunto de disciplinas positivistas de gran influencia a fines de siglo. Explicaban a la diferencia sexual como tipos culturales de desarrollo racial.

7 Sobre la noción de pánico sexual, consultar Cindy Patton (“Outlaw Territory”, 2005) y Gayle Rubin (“Out in Theory”, 2002).

con lo Africano, lo indígena, y lo mestizo. La burguesía criolla los consideraba una aberración. El mundo lunfardo de milongas y tanguerías fue definido como el ambiente natural del arrabal subversivo: delincuencia, cabarets, prostíbulos, mujeres solteras e independientes, y notorios proxenetas. Sin ser realmente muy distinto a la desraciación del mundo gay en el Buenos Aires de hoy, la nación de fin de siglo había declarado a los lunfardos como incompetentes para el proyecto eugenista.

El vacío cartográfico: entre los *otros* -raciales y -sexuales

A pesar de la obsesión global con la sexualidad racializada, los medios internacionales LGBT o del eco-turismo no mencionan a las travestis que viven en *la zona roja* del barrio de Palermo en Buenos Aires.⁸ De este modo menoscaban la visibilidad ganada por travestis a través de sus peleas por el derecho a trabajar en la calle y a oponerse a los proyectos de decencia pública. El encadenamiento de la raza y la sexualidad crea un vacío cartográfico, un “agujero negro” (Hammonds 1994) en la representación del espacio donde los campos discursivos de la racialización y de lo gay aparecen como separados y, simultáneamente, fusionados por su obliteración de la reflexividad travesti. Esa tendencia a excluir las historias de racialización de la sexualidad no es ajena al ámbito académico. Los feminismos de las mujeres de color y la *teoría queer* de la gente de color en los Estados Unidos (Crenshaw, 1989; Johnson & Henderson, 2005; Lorde, 1982; Lugones, 1994, 2003) y más recientemente los feminismos multiculturales en Latinoamérica (Carneiro, 2001; Espinosa Miñoso, 2009) han avanzado el proyecto de la interseccionalidad. Nos invitan a repensar el género, la sexualidad, y lo carnal de forma descolonial (Lugones, 2007), cuestionando la tarea investigativa cuando adopta la clave interseccional sin primero desentrañar los guiones hegemónicos de las identidades de género, raza, y de clase. Sin este paso metodológico, estaríamos desestimando las contingencias históricas capaces de ser dilucidadas por un lente interseccional. El pensamiento descolonial trabaja con la interseccionalidad ya no como una mera sumatoria de los ejes de poder para representar al sujeto etnográfico de investigación, en este

⁸ Palermo fue fundado a fines del siglo dieciséis y es famoso por sus bosques. Como está muy cerca del puerto, creció demográficamente con olas migratorias principalmente de España e Italia pero también de Armenia, Líbano, y Polonia. La zona de comercio sexual o zona roja se ubica en *los bosques*.

caso travestis, sino más bien como la refracción contingente de concretos lazos sociales entre y a través de aquellos ejes.

Analizar la reflexividad travesti con este giro descolonial revela que el vacío cartográfico descripto arriba podría estar asociado con tres condiciones interrelacionadas por su papel en la formación social de las travestis: *el marco de entendimiento de la identidad travesti* el cual resalta multiplicidad de ejes de diferenciación en contraste a los enfoques tradicionales que privilegian la sexualidad o el género como ejes aislados o principales; *su desbordamiento de los proyectos homonacionales y neoliberales* de regulación de conflicto; y sus *orígenes raciales y geográficos* los cuales hacia el año 2000 estaban representados, con un impresionante 65%⁹, por gente identificándose a sí misma o siendo identificada, o percibida, como indígena o proveniente de aquellas provincias con mayor proporción de población racializada. Paso a analizar cada una estas condiciones por separado.

Un Marco Interseccional de Identidad Travesti

Reflexionar sobre sus propias condiciones les permite a las travestis construir un sentido de agencia colectiva, de posibilidades de hacer colectivamente. Este proceso se negocia al interior de historias de desplazamiento y de trabajo sexual. Con él se documentan la visibilidad travesti en la post-dictadura y su capacidad para construir comunidad en un contexto de transfobia y de competición dentro del comercio sexual. La reflexividad de ellas entrelaza múltiples posicionamientos e identificaciones dentro de los cuales la clase y el género tienen envergadura. Debido al legado del crisol de razas, la racialización y la etnicidad no siempre son llamadas con nombre propio pero quedan expresadas, de todos modos, con más o menos ambigüedad (Occhipinti, 2003: 171). Si bien yo he sido parte de estos diálogos con muchas travestis –activistas, conocidas, y amigas– mis interpretaciones surgen de la pluralidad de sus puntos de vista, marcados predominantemente por la marginalización, y también de mi reconocer el privilegio epistémico cultivado por las travestis debido no sólo a su marginalización sino también a su oposición contra la inclusión homonormativa.

9 En los talleres de derechos civiles que coordinaban un colectivo de travestis y miembros del Área Queer de la Universidad de Buenos Aires, se usaron cuestionarios para estimar la procedencia étnica y geográfica de la comunidad travesti de trabajadoras sexuales en la zona roja (conversación personal con Lohana Berkins y Silvia Delfino).

Lohana Berkins participa de esta reflexividad colectiva con un entendimiento amplio de la interseccionalidad. Es una activista travesti oriunda del noroeste argentino y galardonada, en el 2003, con la distinción *Felipa de Souza*. En *La Gesta del Nombre Propio* (2006), presenta una investigación llevada cabo con organizaciones de la población transgénero y travesti de la provincia de Buenos Aires, enfocándose en la discriminación y exclusión de travestis. Berkins enarbola un sitio epistémico de subalternidad colectiva al afirmar que “el conocimiento se construye a partir del diálogo entre personas situadas de manera diversa en el entramado social y que la riqueza de esta producción colectiva deviene del aporte de distintas perspectivas acerca de las relaciones sociales y sus consecuencias” (7). En una de mis conversaciones con Lohana, ella nos habla de la identidad travesti como un espacio a cincelar junto con otras minorías, ofreciéndonos una crítica fundamental de la fragmentación espacial descripta hasta aquí:

“[...] en la construcción de esa autoafirmación se pierde algo muy importante para mí, que es la transversalidad de lo que yo soy. Yo hoy, decirte a vos [que puedo] pararme frente a la gente y decir “soy travesti” y, a lo sumo, me darán un aplauso. Porque ya no sorprende a nadie ser travesti. Entendés? Ahora, si yo a eso. Si empiezo a hablar de la transversalidad de lo que es ser travesti. Entonces, las travestis somos pobres. [...] No tenemos acceso a la educación[,] [...] a la salud[,] [...] a la vivienda[,] [...] o a un trabajo digno; nos matan. Digo, esa transversalidad y a esa transversalidad la confronto, la discuto, la disputo con piqueteros, piqueteras. [...] Sino me pongo junto, que se levanten las banderas de los derechos humanos de treinta mil desaparecidos, de los cuales muchos eran lesbianas, maricones y travestis. Me entendés?” (Entrevista, Buenos Aires, Abril del 2003).

Berkins avanza una crítica feroz del homonacionalismo y su privatización de todo aquello no normado en lo carnal. De acuerdo a su sabiduría, la política erótica no reside en renegar del objeto sexual normal sino en el atravesar la tela de lo social convocando una conciencia crítica catalizada por “la transversalidad”. Ser travesti, en sus palabras, lleva a cabo una labor cultural compleja de espaldas a la política muchas veces aislacionista de los derechos gltb. Como lo indica su sarcasmo respecto de los aplausos, salir del clóset es un sitio

de disputa pública no muy radical debido a su funcionalidad dentro de las convenciones confesionales con las que se gobierna la sexualidad moderna (Decena 2011). Para Berkins, y para muchas travestis participantes en esta reflexividad, la interseccionalidad es mucho más que el entrelazamiento de múltiples ejes de poder al moldear lo social (“[...]... pobre... [...] No tenemos acceso a educación[,] [...] ... a la salud...[...]”). Hacer una intersección también significa dirigirse a diferentes agentes de las luchas sociales (activistas por los derechos humanos, piqueteras, piqueteros, etc.) para reconocernos en la mutua implicación de nuestras historias de disidencia.

Oposición a la integración neoliberal

Al no seguir los patrones de consumo gay, las travestis se convierten en un elemento problemático para la integración neoliberal. También denuncian la corporativización de las políticas estatales y el hecho de estar condenadas a un mercado laboral informal.¹⁰ Su apropiación del espacio público se escapa del orden sanitario del consumo capitalista: generalmente se ocupan de sus *tranzas* en la calle, en lugares donde cualquiera puede ir a pie o en coche, y viven hacinadas en albergues transitorios, o casas ocupadas *ilegalmente*, o en casa alquiladas por *hermanas travestis* con muchos años en el ámbito prostibulario. Irrumpen en la ruta que conecta la decencia, los barrios residenciales, y el sector de los bienes raíces. Berkins, por ejemplo, critica las aspiraciones de clase media de muchos de los activistas por los derechos gays, resaltándolas como tendencias homonormativas con efectos higienistas en el dominio público.

A pesar de la sanción de las leyes de Matrimonio Igualitario y de Identidad de Género en los años 2010 y 2012 respectivamente, las travestis denuncian abuso policial y criminalización bajo el *Código de Convivencia Urbana* (art. 81). Leticia Sabsay (2011) revisa el debate acerca del *Código* con el cual se redefinieron las fronteras de la decencia pública en la CABA de fines de los 90. En ese entonces, la CABA legalizó para luego de un corto tiempo volver a criminalizar el trabajo sexual vinculado, en los medios, con la presencia de las travestis en Palermo. El estudio de Sabsay (2011) sostiene que las travestis, como varias trabajadoras sexuales que he entrevistado, organizan sus

10 El activismo travesti ha concertado con el gobierno Kirchnerista y el Estado se ha permeado con ciertas nociones de autonomía sexual y de género. Aunque existe un llamado Bachillerato Popular Trans “Mocha Cellis”, la identidad travesti continúa marcada por el comercio sexual.

historias de vida a través de la división entre lo público y lo privado. Su análisis identifica figuras del “escándalo” con las cuales se avanza la posición prohibicionista –deslegalizar el trabajo sexual callejero– como mecanismos ontologizantes que confunden la visibilidad del trabajo sexual con la presencia de travestis en la calle. Extiende su argumento para interpretar los proyectos homonormativos por su capacidad para poner en primer plano a la tolerancia criolla de lo gay en Buenos Aires. Esta tolerancia sedimenta la frontera entre, por un lado, sujetos desviados pero rehabilitados para acomodarse a la decencia y, por otro, travestis-qua-travestis y ya no necesariamente como partícipes de *un hacer indecente*.

La reflexividad travesti reformula esa frontera, ilustrando navegaciones transversales donde las *desviadas indecentes* modelan intenciones colectivas en los márgenes de la concientización política tradicional –de la fábrica al sindicato, y de lo privado a lo público. De ese modo, denuncian las regulaciones eugenistas del espacio urbano. Las travestis no sólo luchan por su derecho a prostituirse sino también a movilizarse en contra de la privatización de la calle. Berkins desconoce el estándar de decoro exigido en el discurso público, invitando a las/os desempleados a ocupar la calle junto a otras fuerzas subversivas de la CABA. Las travestis transgreden la ficción público/privado, poniendo en juego una competencia espacial en contra de la integración neoliberal. Debido a la amenaza de acoso en la vía pública, muchas no salen solas a la calle ni siquiera durante el día. Andan callejeando toda la noche y no se van a descansar hasta las seis u ocho de la mañana. Al maniobrar las redes intergeneracionales para encontrar un lugar donde vivir, también elaboran estrategias habitacionales con las cuales desbordan los modelos individualistas de vivienda y habitación. Estas prácticas dan cuenta de la heterogeneidad travesti al resaltar sus competencias dentro y afuera de la frontera ontológica descripta por Sabsay (2011).

Racialización y Corporalidad Travesti

Con su sabiduría y su apariencia, Berkins también actualiza un estilo de tipo “prostibulario” (Fernandez, 2004). El dominio de la estética travesti en el comercio sexual expresa una cultura material en su registro más íntimo, lo corporal. A la vez, indica una cierta continuidad entre lo carnal travesti y el repertorio racial de la estética arrabalera de fin de siglo. Se activa así un imaginario híper-sexual perteneciente a las clases populares. Cuando describí la relación entre eugenismo

y el proyecto civilizatorio, mencionamos que lo lunfardo se entendía como una toxina subterránea. Parecido a lo sucedido con los gauchos que llegaron a la ciudad desde el interior a fines del siglo diecinueve, las travestis arribadas del noroeste se asientan en la zona roja, en el corazón de la metrópolis. Las raíces afro, indígenas, y mestizas de las milongas se proyectan sobre la estética travesti, manteniendo una conciencia crítica de la feminidad burguesa. El conjunto de glúteos inyectados con silicona industrial, caderas de goma espuma, medias de red, y tacos aguja estiliza la estética travesti. Las formas lingüísticas *traviesa* y *minón* conjugan al antaño lunfardo con el presente travesti. Ambos términos invocan la carnalidad moldeada por las travestis.

Minón es el superlativo del lunfardo *mina*. Se refiere, en mi parecer, a la inefabilidad de lo femenino entre las clases populares. Cuando se lo usa para hablar de las travestis, la inefabilidad de lo femenino se profundiza. Los arrabales de fin del siglo apreciaban a las mujeres lumpen y de la clase trabajadora, ocupándolas como prostitutas, cupletistas, cuentapropistas, punguistas, cigarreras, y madamas (Pellarolo, *Queering Tango*). Muchos *compadres* y *malevos* convivieron con esas *mujeres*¹¹ quienes al hacerse *minas* resquebrajaban la supuesta docilidad femenina. En un mundo donde sustento y salario no marchaban juntos, las mujeres de *la mala vida* se aseguraban recursos con diversos talentos. Estas cuotas de autonomía se filtraron al lunfardo con la apropiación del vocablo *mina* el cual, originalmente usado para referirse a las minas de metales preciosos, se convirtió eventualmente en una figura de *género*. Pellarolo acopia letras de tangos ilustrando la vida de mujeres en su migración desde los entornos abnegados en el interior a los arrabales de autonomía sexual en la ciudad. Solteras o acompañadas, valían tanto como una mina de oro. Estos códigos raciales y de clase están enredados en la estética prostibularia referenciada con el sustantivo *traviesa* y que, en la actualidad, la picardía popular reserva para las travestis. El neologismo juega también con el sonido *tra* compartido entre travesti y traviesa.

El estudio de prostitutas transgéneros de Don Kulick (1998) en Salvador do Bahia analiza las nalgas o *bunda* como el marcador primordial de transformación corporal. Kulick remarca la importancia

11 Cada vez que utilizo las nociones eurocéntricas de género para referirme a las subjetividades subalternas dentro de patrones de poder colonial, sigo la lógica de la colonialidad de género como la explica María Lugones ("El Sistema", 2006). Hablar de mujeres en el mundo del arrabal implica una imposición colonial pero mi atención a las contingencias de clase, etnicidad, y raza, me permite hablar de *minas* como un borde liminal donde coexisten lo colonial, lo subalterno, y lo del margen externo de la herida colonial.

de “muslos generosos, caderas amplias, y una *bunda* prominente y en forma de lágrima” (1998: 70) como insignias de la belleza femenina en la cultura brasileira. Lamentablemente, Kulick no presta atención al imaginario colonial que permea las culturas como las de Brasil con raíces en el comercio atlántico de esclavos (Silva & Ornat, 2014). En la Argentina de hoy, este imaginario es moneda corriente. El diario de mayor tirada nacional, *Clarín*, continúa con ese legado en la viñeta *Clemente* creada por Caloi. El carácter principal de la historieta representa la voz patriarcal de la sabiduría popular y criolla al enfrentarse con la vorágine de la ciudad global.

Clemente se ocupa de proteger la feminidad de clase media al proyectar su obsesión sexual en una fantasía interracial y perversa. Como por tres décadas, *Clemente* ha venido soñando con el personaje de la Mulatona. Se trata de una Afrodescendiente como lo sugiere su nombre, el superlativo de mulata o el híbrido racial resultante del cruzamiento entre peninsulares y esclavos africanos. Se la caricaturiza con un par de labios exuberantes y brillosos, curvas desbordantes, y una cabellera distintivamente rizada en forma de “m”. Los trazos la dibujan con movimientos de caderas y de pechos.

La mulatona y las travestis tienen en común una estética hipersexual racializada en la cultura popular. La semántica de la *negritud* y su lujuria también se cristaliza en el sustantivo *quilombo* el cual, en su original portugués, nombraba a las comunidades cimarronas autónomas. La jerga de hoy lo utiliza para designar aquellos lugares sociales donde abunda la prostitución. Las travestis son acosadas por ser *quilomberos* no sólo por los medios sino también por asociaciones vecinales como *Defendamos Buenos Aires*. Utilizan, así, la ontologización del cuerpo travesti como peligroso. El flujo constante de sus clientes en Palermo indica que la peligrosidad de las travestis es al mismo tiempo atrayente, deseable, y capaz de expresar la determinación de las travestis para ser reconocidas como *los minones* de la actualidad. De ese modo, reivindican las sexualidades anárquicas y racializadas de un pasado arrabalero.

Sin reducir la historia travesti a los periplos de aquellas *minas* del fin de siglo, los puntos de contacto entre sus patrones de migración no deben desatenderse. Del interior a los márgenes porteños, el exilio también trae consigo una metamorfosis social. Si las travestis se apropian tanto de la jerga popular (traviesa) como de los marcadores corporales de hipersexualidad en la memoria colonial Argentina, lo hacen con caderas amplias y una cola en forma de “lágrima” las cuales funcionan simultáneamente como la materialidad de la otredad racial

y de una conciencia de oposición. Las travestis ocupan su carnalidad con escándalo criticando con su corporalidad prostibularia la santidad de la feminidad criolla.

Antes de comenzar a travestirse cuando todavía vivíamos en nuestro Jujuy natal, Ana Paula y yo tejimos una linda amistad. A contrapelo de las regulaciones que *lo* marcaban como “oscurito”, Ana Paula describe el proceso de “hacerse travesti” al resaltar el peso de la racialización en el dominio de lo carnal: “un negrito como yo, quién me iba a querer?” Así se refiere al rechazo sufrido como objeto de deseo gay. Antes de hacerse travesti entre sus veintitrés y veinticinco años, la racialización *lo* reducía a ser indeseable en el ámbito homonormativo de la estética gay. Finalmente, la racialización y su masajear de la conciencia la arrimaron a los confines de lo *decente*. Al mismo tiempo, la racialización ontologizó su híper-sexualidad en la corporalidad de su devenir travesti. Sin desestimar sus contradicciones, Ana Paula ocupó su devenir de estética prostibular para amasar algún tipo de agencia erótica al interior de un racismo híper-sexualizante.

Relaciones de Costado

Las prácticas de las travestis se oponen a su desaparición espacial dentro de una cartografía minoritaria. Pero en vez de visibilizarse en la lógica del contrapúblico homonacional, operan con otro tipo de disidencia. Al hacer uso de marginalidades estéticas, políticas, y culturales, las travestis se contraponen a los mecanismos locales de una red de homonacionalismos globales. La operación de desaparecimiento de la que son objeto las travestis tanto en los escenarios heteronacionalistas como en los contrapúblicos homonacionales genera una frontera a través de la cual ellas reconstituyen el límite entre los guiones públicos y ocultos. En esa labor de reconstitución, la *transversalidad* emerge como un método de producción espacial. De ese modo, ilustran el vínculo entre la complejidad de las historias travestis y las prácticas de autonomía espacial.

Las travestis marchan por las calles y se juntan con otros marginales como los *okupas*, vendedores ambulantes, meretrices organizadas, y piqueteras/os. A pesar de ser capaces de presentarse frente al Estado siguiendo la lógica neoliberal de regulación de minorías, como en el caso de la campaña por la sanción de la Ley de Identidad de Género en el 2012, las travestis reconocen en el estatus de minoría sexual sólo uno de los sitios donde generan reflexividad. Si lo contrapúblico se

define por su competencia para dirigirse a la reflexividad dominante (Fraser, 1997; Muñoz, 1999; Warner, 2005), la transversalidad travesti ejemplificada por Berkins *se mueve de costado* y en esa transición se desprende no sólo del público principal –y su privatización de los deseos desviados– sino también de los contrapúblicos homonormativos.

En la tríada de Henri Lefebvre, las prácticas espaciales describen la competencia desarrollada por los sujetos sociales para navegar “ubicaciones particulares y conjuntos espaciales característicos de cada formación social” (1991: 33). Este artículo ha intentado demostrar que la transversalidad de las travestis aumenta las competencias aprendidas en la trastienda de los espacios homonacionales. Las travestis como Lohana y Ana Paula reflexionan sobre las contradicciones de la zona roja. En sus pasajes del noroeste a Buenos Aires se apropian de modos de hacer/sentir/saber no siempre formalizados como protesta política. Sin embargo, adquieren un nivel de competencia oposicional, cuya fuerza gravitacional las gira como de costado mientras se desprenden de los ámbitos homonormativos.

Los dichos de Berkins sobre la autoafirmación travesti dan cuenta de una transversalidad operando en el borde externo de la inteligibilidad pública y contrapública. Como Lohana lo expresó, se da vuelta y mira a su costado para encontrarse con las/os piqueteras/os y los activistas por los derechos humanos. Ese encuentro sería un desenclaustramiento de aquello que debería permanecer domesticado –el escandaloso desvío travesti– pero también un reconocimiento de esa cercanía íntima entre quienes se han desplazado, ya sea por unos instantes, al borde de lo ininteligible. Berkins denuncia a las/os piqueteras/os y activistas por su falta de solidaridad con una política sexual crítica. En ese denunciar, en vez de dirigirse a la esfera pública para mediar las relaciones de sentido entre las clases subalternas, Berkins resalta la importancia de ver lo travesti en las historias de resistencia emergentes tanto de las luchas por los derechos humanos como por las reivindicaciones laborales [“me pongo junto... la bandera de los derechos humanos”]. Practica *transversalidad* para inspirar a quienes caminan a su lado [“la disputo con piqueteros, con piqueteras”] con lo cual afirma cierta interdependencia afectiva.

En las palabras de Ana Paula sobre el daño emocional provocado por el racismo en su historia de vida [“un negrito como yo, quién me iba a querer?”], escucho otro eco de esta dirección transversal en las prácticas reflexivas y espaciales. Se ve a sí misma atrapada entre el sitio de lo gay –donde su *masculinidad* oscura le impide experimentar la inclusión homonacional– y el sitio de la corporalidad travesti –donde

la racialización la convierte en la encarnación de lo hiper-sexual. Ana Paula reconoce las historias entrelazadas en su corporalidad y en su ser y, sin embargo, se arriesga a buscar sostén en el pantano del dolor colonial.

Las relaciones de costado tienden conexiones entre las travestis mientras ellas se dedican a redefinir tanto espacio como carnalidad de un modo transversal. Ponen de relieve el potencial pero también las limitaciones de la contrapublicidad homonormativa. Como en el fin de siglo cuando la población lunfarda –colmada de desviadas/os sexuales, raciales, y de clase– se dedicaba a elaborar códigos subversivos, las travestis de hoy tejen relaciones de costado las cuales, aparentemente, retoman del archivo arrabalero. La ocupación de la calle, la autonomía encontrada allí, y sus redes habitacionales son formas de convocar las subjetividades marginales que Buenos Aires expulsó del interior del proyecto eugenista.

La reflexividad de costado, lateral, crea un sostén casi sin precedentes para prácticas oposicionales. Estas incluyen pero no se limitan al callejeo prostibulario, la ocupación *ilegal* de lo público, y el juntarse en grupos para el deambular erótico. La transversalidad travesti entrelaza hacer, pausa, reflexividad, subterfugio, enmascaramiento, tejes y manejes y otras operaciones con las cuales permean lo social con potencia esotérica. Producen relaciones de costado. Esta nueva noción pone el acento en la proximidad discontinua de los agentes sociales mientras producimos texturas espaciales descoloniales. En el punto de intersección entre racialización y sexualidad, esta noción afirma una manera de desnormalizar las motivaciones y teorizaciones de lo desviado. Si bien esto ha sido sólo una introducción al tema, intenté prestar el tipo de atención requerida por las tecnologías corporales de las travestis y sus competencias para *andar descolonizando* el espacio; *de costado*.

Bibliografía

- Anzaldúa, Gloria (1987) *Borderlands / La Frontera*, San Francisco, Aunt Lute Books.
- Barriónuevo, Alexei (2007) “In Macho Argentina, a New Beacon for Gay Tourists” en *The New York Times* [en línea] [consulta 20 de enero de 2013].
- Bayardo, R. y Mónica Lacarrieu (eds.) (1998) *La dinámica global/local*, Buenos Aires, Ediciones Ciccus/La Crujia.
- Bergero, Adriana (2008) *Intersecting Tango*, Pittsburg, University of Pittsburg Press.
- Berkins, L. y Josefina Fernandez (2006) *La Gesta del Nombre Propio*, Buenos Aires, Editorial Madres de Plaza de Mayo.
- Bunge, Carlos Octavio (1932) *La Novela de la Sangre*, Buenos Aires, Biblioteca “La Tradición Argentina”, n°19.
- Caloi (2013) *Todo Clemente* n°6, Buenos Aires, Clarín.
- Carneiro, Sueli (2005) “Ennegrecer el Feminismo” en *Nouvelles Questions Féministes*, Vol.24, 2.
- Collins, Patricia Hill (2004) *Black Sexual Politics: African Americans, Gender, and the New Racism*, New York, Routledge.
- Crenshaw, Kimberlé (1991) “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color” en *Stanford Law Review*, Vol. 43, No. 6, pp. 1241-1299.
- Curiel, Ochy (2007) “La Crítica Poscolonial desde las Prácticas Políticas del Feminismo Antirracista” en *Colonialidad y Biopolítica en América Latina*, Revista NOMADAS, No. 26, Bogotá, Universidad Central.
- Decena, Carlos (2011) *Tacit Subjects. Belonging and Same-Sex Desire Among Dominican Immigrant Men*, Durham, Duke University Press.
- Driskill, Qwo-Li et al. (2011) *Queer Indigenous Studies*, University of Arizona Press.
- Duggan, Lisa (2003) *The Twilight of Equality?*, Boston, Beacon Press Books.
- Espinosa Miñoso, Yuderkys (2009) “Etnocentrismo y Colonialidad en los Feminismos Latinoamericanos” en *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, Vol14, 33.
- Felski, Rita (1989) *Beyond Feminist Aesthetics: Feminist Literature and Social Change*, Cambridge, Harvard University Press.
- Ferguson, Roderick (2004) *Aberrations in Black: towards a Queer of Color Critique*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Fernandez, Josefina (2004) *Cuerpos Desobedientes. Travestismo e Identidad de Género*, Buenos Aires, Edhasa.
- Fraser, Nancy (1997) *Justice Interruptus*, New York, Routledge.
- Guyot, Sylvain (2011) “The Instrumentalization of Participatory Management in Protected Areas: The ethnicization of participation in the Kolla-Atacameña Region of the Central Andes of Argentina and Chile” en *Journal of Latin American Geography*, 10 (2).
- Hammonds, Evelyn (1994) “Black (W)holes and the Geometry of Black Female

- Sexuality”, en *differences*, 6.2+3, 127-145.
- Johnson, E. P. y Mae G Henderson (eds.) (2005) *Black Queer Studies*, Durham, Duke University Press.
- Kulick, Don (1998) *Travesti: Sex, Gender, and Culture among Brazilian Transgendered Prostitutes*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Lefebvre, Henri (1991) *The Production of Space*, Malden, Blackwell.
- Linthicum, Kate (2013) “In Buenos Aires, Tango Queer lets the dancers switch roles” en *Los Angeles Times* [en línea] [consultado 20 de enero de 2013].
- Lorde, Audre (1984) *Sister Outsider*, New York, Random House.
- Lugones, Maria (2008) “El Sistema Moderno/Colonial de Género” en *Tabula Rasa*, Vol. N 9, Bogotá, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.
- (2000) “Multiculturalism and Publicity” en *Hypatia*, Vol. 15, No. 3, pp.175-181.
- Luongo, Michael (2004) “What’s New, Buenos Aires?” en *Out Traveler*, Winter 2004.
- Mignolo, Walter (1995) *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press
- Mollett, Sharlene (2006) “Race and Natural Resource Conflicts in Honduras” en *Latin American Research Review*, 41(1): 76-101.
- Nguyen, David (2007) “No Need for Crying in Argentina” en *The Advocate* [en línea] [consultado 20 de enero de 2013].
- Occhipinti, Laurie (2002) “Being Kolla: Indigenous Identity In Northwestern Argentina” en *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies*, Vol. 27, No. 54, 319-345.
- Pathak, Archana A. (2010) “Opening My Voice, Claiming My Space: Theorizing the Possibilities of Postcolonial Approaches to Autoethnography” en *Journal of Research Practice*, Vol. 6, 1.
- Pellarolo, Sirela (2008) “Queering Tango: Glitches in the Hetero-National Matrix of a Liminal Cultural Production” en *Theatre Journal*, Vol. 60, No 3: 409-431.
- Puar, Jasbir (2007) *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times*, Durham, Duke University Press.
- Quijano, Aníbal (2000) “Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America” en *Nepantla: Views from the South*, Vol.1, No. 3: 533-580.
- Sabsay, Leticia (2011) *Fronteras sexuales: espacio urbano, cuerpos y ciudadanía*, Buenos Aires, Paidós.
- Salessi, Jorge (1995) *Médicos, Maleantes y Maricas*, Rosario, Beatriz Viterbo Editora.
- Sarmiento, Domingo F. (2004) *Facundo: Civilization and Barbarism*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press.
- Scott, James (1990) *Domination and the Arts of Resistance*, New Haven, Yale University Press.
- Silva, J. M. y Marcio Jose Ornat (2014) “Intersectionality and transnational mobility between Brazil and Spain in travesti prostitution networks” en *Gender, Place, and Culture: A Journal of Feminist Geography*. [en línea]

- Van Gorder, Bryan (2014) “Do Cry For me Argentina” en *Out Traveler* [en línea] [consultado el 15 de enero de 2014].
- Wagley, Charles (1965) “On the Concept of Social Race in the Americas” en *Contemporary Cultures and Societies of Latin America*, University of Texas Press.
- Ward, J. y Beth Schneider (2009) “The Reaches of Heteronormativity: An Introduction” en *Gender and Society*, Vol. 23, No. 4, pp. 433-439.
- Warner, Michael (2005) *Publics and Counterpublics*, Brooklyn, Zone Books.