



bordes, resistencias

rainy season/ April 2021

CANDELA REVIEW

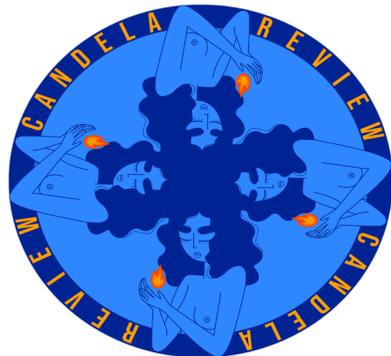
Coeditoras: Vialcary Crisóstomo/ Eilyn Lombard/ Jamila Medina Ríos/ Roseli Rojo

Diseño y diagramación: Annalis Castillo Seguí

En cubierta: *Emem* de Evelyn Sosa

Imágenes interiores: fotos de Evelyn Sosa y dibujos de Ch'aska Eugenia Anka Ninawaman

Logo: Azul



@cancan.delareview
candelareview@gmail.com

Consejo Editorial: Rey Andújar/ Sandra Álvarez/ Jossiana Arroyo/ Luis J. Beltrán-Álvarez/ Odette Casamayor/ Mabel Cuesta/ Orlando Deavila/ Damian Deamici/ Kristin Dykstra/ Carlos Gardezabal/ Elena González/ Guillermo Irizarry/ Agustín Lao/ Reynaldo Lastre/ Sophie M. Lavoie/ Jacqueline Loss/ Yarlenis Malfrán/ Margarita Mateo/ José Antonio Mazzotti/ Cristina Piña/ Justo Planas/ Rachel Price/ Aurora Santiago Ortiz/ Esther Whitfield

El número inaugural de *Candela Review* y su sitio web han sido financiados por Humanities Institute, y han contado con el apoyo de El Instituto: Institute of Latina/o, Caribbean, and Latin American Studies, ambos de la Universidad de Connecticut.

SUMARIO

ULTIMATELY, THIS IS NOT ABOUT WHICH QUESTIONS ARE ASKED BUT WHOSE QUESTIONS AND WHY

Territorialidades y movi­lidades: Afectos escrit(a)cción / Ale Mujica / 10

Exterminios y delirios. Apuntes sobre formas de mirar las insurgen­cias y sus contranarrativas / Hilda Landrove Torres / 22

The Sanctuary and Good Trouble of Decolonial Feminisms / Leigh Patel / 38

El cine mexicano actual: por la descolonización del poder, del saber y del ser / Aleksandra Jablonska Zaborowska / 48

“Desde el extremo opuesto del telescopio”: una mirada a las poetas dominicanas recientes / Paula Fernández Hernández / 66

VOYAGEUSE DE L'INEXPLORÉ

{Evelyn Sosa} Ocho cabezas trocadas con ocho matas de pelo / Legna Rodríguez Iglesias / 88

EU SOU MANSA MAS MINHA FUNÇÃO DE VIVER É FERROZ

Para quemar el silencio de las Américas: poetas de los pueblos originarios.

Introducción a una literatura “desaparecida”/ Sophie M. Lavoie / 104:

Las chicas de Cushamen - *Tufachi üllchakezomo Kushamen mew* / Liliana Ancalao / 108

Hallp'a mankacha - *Ollita de barro* • Almally alma - *Alma mía* / Ch'aska Eugenia Anka Ninawman / 116

3. Soy una mujer morena... - *In jun ixoq q'eq le nutz'u'mal...* • 2. Soy una anciana en un parque... - *In, in jun ati't cho jun uxlanib'al...* / Rosa Chávez / 120

Kue'e tachi - *Viento malo* • Choko ncha'i - *No estoy triste* / Nadia López / 124

10. Ai! Mu knu'kwaqnn - Aye! no monuments - ¡Ay! *Ningún monumento* - *Aie! Aucun monument* • 19. Klusuaqnn mu nuku' nuta'nukul - *Words no long need* - *Las palabras ya no requieren* - *Les mots n'ont plus besoin* / Rita Joe / 127

Queratina / Karlina Veras / 136

Paraguas *close up* / Sol Linares / 140

El libro, la Mola, el Monstruo / Mario Bellatin / 156

THE CHOICE TO LOVE IS A CHOICE TO CONNECT, TO FIND OURSELVES IN THE OTHER

Tu pensar de frambuesa: los *shots* de Karlina Veras / Rey Andújar / 190

STRUGGLE CAN BE MOBILIZED AS RESISTANCE AND AS TRANSFORMATION

¡Estamos hartas del sistema, construyamos otra vida! / Shariana Ferrer-Núñez y Luis J. Beltrán-Álvarez / 196

Ale Mujica Rodríguez

Universidad Federal de Santa Catarina

mujica.rodriguez86@gmail.com

Territorialidades y movilidades: Afectos escrit(a)cción

Este artículo/texto/reflexión está constituido por cuatro movimientos que se tejen entre sí: escrita/lenguaje, territorio, cuerpo y afectos. Y está ins-pirado en una intervención que realicé en el *I Encuentro Pós-colonial e Decolonial (I EPD)*.

Movimiento de ¿quién puede escribir?

Escribo, ¿para quién escribo? ¿de dónde? ¿por qué? ¿para qué? Escribo para intentar compartir con quien me lee los territorios que me atraviesan, que todavía habito, los que habitan en mí, algunos que tal vez desee transitar y unos otros que ya no habito más, pero que aun así me acompañan. Escribo para traer algunos silencios a flote, para gritar de forma elocuente, para provocar el orden de las palabras, de las ideas, de las formas paradigmáticas de lo que puede ser dicho, hablado, saboreado, masticado. Escribo como una forma de contestación a lo que no me fue preguntado, a los territorios fijos que me fueron impuestos, imperantes en nuestra sociedad cis-hetero-colonial blanca, hambrienta por la delgadez.

La escritura es también una forma de ejercer poder, poder de denominar, de denunciar, y también de cuidado y cura. (Auto)denominarse cuando se escribe, puntuar desde dónde se habla/escucha/siente/vive, es una forma de re-existencia y resistencia, como Gloria Anzaldúa (2009) enuncia:

While I advocate putting Chicana, tejana, working-class, dyke-feminist poet, writer theorist in front of my name, I do so for reasons different than those of the dominant culture. Their reasons are to marginalize, confine and contain. My labeling of myself is so that the Chicana and lesbian and all the other persons in me don't get erased, omitted or killed. Naming is how I make my presence known, how I assert who and what I am and want to be known as. Naming myself is a surse vival tactic. (164)

Entre los territorios que me componen está el ser/estar siendo una persona trans no-binaria (como se diría en portugués *sapatransviade*, que podría ser en español *un camionere-transmaricone*), demisexual, no-monógama, gorde, no-blanca, inmigrante con acento. Acento que me gusta, que forma parte de los sabores que circulan mi lengua, de los trazos de los lenguajes que reapropio en y para mí. Una forma de hablar que lleva consigo también su historia colonial, que desea transformación y requiere actualización, en este

caso, con una escritura y un pensar la fluidez de la lengua dentro de lo no-binario. Con lo anterior me permito reflexionar sobre el lenguaje sexista y a veces excluyente que nos es impuesto y que reproducimos no solo en los procesos de generación de conocimiento, sino también en la interacción cotidiana. Por ejemplo, la profesora Carmen Rosa Caldas-Coulthard, en su artículo “Caro Colega: Exclusão lingüística e invisibilidade” (2007), discute cómo se constituye como universal y genérico el artículo gramatical masculino, pensado a través de la dicotomía hombre/mujer, vinculada a lo que se entiende por género y las relaciones de poder presentes. Una estructura de poder que está inmersa en las dimensiones culturales que determinan la construcción y el uso de los códigos lingüísticos. Al final, el lenguaje es una forma de re-crear realidades y permitir existencias o, en algunos casos, apagarlas y/o moldearlas (Butler 1997) dentro de un imaginario homogeneizador colonial de la pluralidad.

Este movimiento, del uso de un lenguaje no-binario, ha generado un interesante incomodo; algunas personas expresan que es/será una imposición. Pero pensar el lenguaje no-binario, no-sexista e incluyente, es permitir una ampliación del lenguaje, un reflexionar sobre los procesos de colonización del mismo, siendo que parte de los efectos de estos procesos fue y es el constante apagamiento de las lenguas indígenas, y la catequización de las mismas. Al final, ¿quién tiene el derecho y la legitimidad de meterse con las reglas/formas gramaticales del lenguaje? Impresiona cómo nos arraigamos a las estructuras coloniales, formas de homogenizar y al mismo tiempo de jerarquizar, no solo a través del lenguaje, sino también de la raza, el género, la orientación sexual, entre otras. De esta forma, reivindico una marca lingüística particular-colectiva, una resistencia lingüística, visto que, como comenta Barthes, es la lengua un área de disputa de clases, y de poder.

Estas letras son una invitación para ampliar lo visible, re-pensar los afectos, cómo nos vinculamos entre nosotros y con/entre los territorios en los que nos movemos. Una invitación a sentir el vibrar de nuestra cuerpo al son de lo inesperado, del acontecimiento del encuentro in-esperado de lo singular-plural. Como escribe Silvia Rivera Cusicanqui, con relación a las palabras y el colonialismo, “ellas no designan, sino que encubren” (6). La descolonización debe ser una práctica de lo cotidiano y no solo una construcción teórica. ¿Qué tan alejadas están nuestras prácticas de las teorías que tanto escuchamos/leemos/discutimos? Y, ¿cuáles son esas teorías que son escuchadas?

Esta también es una invitación para saborear los dolores y las delicias de una (auto)crítica de nuestro ser/estar, de nuestro hacer y pensar; para re-crear las formas de reflexión y de praxis ético-político-afectivas a través de un sentir polifónico de la multitud. En este caso, de una multitud desviante, deliciosamente desviada de la cis-hetero-norma blanca colonial.

Movimiento de ¿cómo entiendo el territorio?, ¿de cuáles territorios estoy hablando?

Entiendo los territorios como tierras movedizas, siempre en movimiento. En Colombia tenemos una frase que dice ‘echar raíces’; algunas personas interpretan esa frase como estar fijos en un lugar, como si no hubiese movimiento, como la posibilidad de estabilizarse en un espacio. Sin embargo, si prestamos un poco de atención a las raíces de los árboles sembrados en las calles, por ejemplo, vemos que muchas veces sus raíces están expuestas, una parte en la tierra y otra fuera. Algunas veces tal movimiento realiza modificaciones en las aceras y el asfalto, creciendo debajo de ellos y en algunos casos rompiendo el cemento. Cuando sucede lo anterior, frecuentemente el árbol es cortado, pero pocas veces es retirado y trans-plantado en un lugar mayor. Parece que este incomoda por no quedarse en el lugar que le fue asignado. Lo anterior es para que pensemos las formas como observamos e interpretamos lo cotidiano y los territorios por los que circulamos, qué tanto deseamos tener control sobre las cosas a nuestro alrededor, y qué tanto tenemos un cierto miedo al movimiento y queremos fijar las cosas, entrando en ese lugar de una mirada estática de las historias y las experiencias, de la vida, de la naturaleza y de nosotros mismos. Las raíces tienen su propio tiempo, sus formas de danzar y de moverse, muchas veces están en busca de una fuga, de una brecha, y se salen del espacio dado y/o determinado por otros para estas.

Los territorios son, inspirándome en Félix Guattari, caosmosis; no dejan de ser permeables y de tener permeabilidad para otros posibles vínculos. Habito la frontera, como dicen Mujeres al Borde: “donde todos los entrecruces se dan”, donde acontecen los intercambios y donde es posible construir puentes con otros territorios; es un lugar que permite tejer lazos con la diferencia y con las otras narrativas e historias. Entiendo la frontera como un lugar de creación-acción y de potencia de vida, de reinención de las cuerpos, las identidades y los afectos; un lugar de puentes de comunicación entre las márgenes. Algunas de

estas márgenes son impuestas a nosotres, pero al mismo tiempo tienen sus fugas, sus brechas.

En la frontera, entre márgenes, también es un espacio de disputa, visto y constituido por algunas personas/instituciones como un espacio de conflicto, porque se debería estar en alguno de los territorios que son delimitados para limitarnos, y arrastrarnos de alguna forma al centro. El centro aquí es lo entendido hegemoníamente como norma(l). El centro, particularmente, no me interesa, y entiendo que no solo a mí, sino a otros nos pasa lo mismo, pues el centro sería como asimilarse/adecuarse a la cis-hetero-norma blanca colonial. Un centro que procura la fijación, la historia única de demarcación conveniente de poder, de control y vigilancia.

Habitar la frontera tampoco es fácil, porque muchas veces es lidiar con lo que se desea, con el no-control y con la afectación. Un lugar que al sistema cis-hetero-colonial le parece peligroso porque desestabiliza la legitimidad de su discurso único e inmutable, porque muestra la fragilidad de la norma, su necesidad de repetición (Butler 2006; Preciado), para mantenerse en el lugar de poder. La frontera y sus posibilidades implican construir territorios de potencia camiona, marica, trans, travesti, no-binaria, negra, indígena, de cuerpos no normativas, feas, monstruosas, viejas, putas que, entre tanto, no sirven al capital. Porque al final de lo que este precisa es de cuerpos-identidades fijas, susceptibles a ser conquistadas por las migajas del amor colonial.

Soy/somos/estamos siendo trans-mutación, es la mirada blanca-colonial la que nos fija en su pretensión de control, de historia única, de demarcación conveniente/convincente de su poder consciente colonizador. De esta forma se hace necesario pensar con las manos, mirar con la cuerpo, sentir con los ojos, saborear con el oído, moverse con los olores, dislocarse de lo familiar y cuestionarse lo obvio.

Movimiento de la cuerpo-territorio de dominación y la cis-hetero-norma punitiva

Uno de los movimientos de (auto)protección-manutención de la cis-hetero-norma blanca colonial es el de la patologización de quienes (cuerpos, identidades, personas) y de cuales (prácticas, estéticas, etc.) salen de lo hegemónico, o de alguna forma se desvían de lo estipulado dentro de la curva de normalidad.

Esta forma de clasificación de las cuerpos-identidades-personas lleva consigo su jerarquización y, como consecuencia, muchas veces

una escala de humanización de las mismas dentro de la sociedad. Estas personas son estigmatizadas, ‘marcadas’. Esa de-marcación se da por diferentes caminos y es apoyada por diferentes instituciones, entre esas, la ciencia hegemónica.

Recordemos que el racismo científico legitimaba a través de un discurso biogenético la superioridad étnica y blanca. Y, por consecuencia, la discriminación, las violencias y la subordinación para con personas negras e indígenas, entre otras. Esto no quiere decir que actualmente no nos encontremos con la reproducción de estos discursos, siendo que sus efectos se ven reflejados en las estructuras racistas, genocidas y etnocidas, entre otras, de las diferentes coyunturas sociopolíticas actuales.

Uno de los pilares que sustentó la colonización de Abya Yala fue la noción de raza, aplicada por los colonizadores como una forma de diferenciarse de *les autres* (personas indígenas y personas negras), lo que permitió dar legitimidad a las relaciones de dominación y poder impuestas (Quijano). La raza también fue y es usada como una forma de clasificación y distribución racial del trabajo.

Otro pilar que es parte de la colonización es la clasificación del género y las sexualidades. A través de la colonización se impone un sistema de género, que sustenta y es el principio organizador de las relaciones y del binarismo mujer/hombre cis (Lugones; Oyēwùmí); y de las relaciones de Estado/nación moderno colonial con la familia heterosexual como régimen político (Curiel). La heterosexualidad y la cisgeneridad constituyen entonces una matriz de lo que se espera, desea y piensa como moralmente adecuado, un paradigma dominante de las lógicas y las formas como nos debemos relacionar, crear vínculos y afectos. Esta lógica de normalidad también incluye la cuerpo, y cuáles son las cuerpos que se asumen como normales y funcionales. De esta forma, el proceso de patologización de la diferencia también se da con relación a las cuerpos intersex, gordes y con deficiencia.

La patologización de las travestilidades, transgeneridades, transexualidades y/o no-binaridades es dada a través de la salud mental. Durante los años de 1960 y 1970 se consolidó y comenzó a usarse la terminología de la “verdadera persona transexual” (Leite. Jr; Ávila y Grossi), que tendría que ser una persona que cumpliera con una serie de criterios médicos-psíquicos, y que implicaba una higienización de las cuerpos trans (Carvalho), travestis y no-binaries, interpeladas por el sistema sexo/género (Butler 2003) y por la linealidad entre sexo-género-expresión-estética-deseo.

Parte de las fuerzas que constituyen y rigen la clínica-práctica de la salud mental están configuradas en un libro-referencia usado para la consulta y el diagnóstico de la salud mental de las personas: el DSM (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders - Manual de Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales*), elaborado por la APA (American Psychiatric Association - Asociación Americana de Psiquiatría) y de distribución física y electrónica. En 1980, la travestilidad y la transexualidad fueron indexadas en el DSM-III, en 1994 en el DSM-IV el término “Transexualismo” fue sustituido por ‘Trastorno de Identidad de Género’ (TIG) y, finalmente, en 2013 el TIG fue sustituido por ‘Disforia de Género’ (DG).

Lo interesante del término TIG, como la investigadora Zowie Davy y el investigador Michael Toze sustentan, es la oportunidad de, a través del lenguaje usado, ampliar las posibilidades de detección de las personas con un ‘desvío de género’; o sea, aumentar la capacidad diagnóstica. Los cambios en las terminologías usadas, las características o los criterios diagnósticos descritos, no tuvieron una mudanza significativa de las usadas para el TIG.

Es importante resaltar que hasta hace poco la homosexualidad no fue retirada del DSM. En 1973 el APA removió del DSM-II la homosexualidad como categoría diagnóstica de la sección de “Desviaciones sexuales”. Sin embargo, en el DSM-III de 1980, fue reemplazada con una nueva categoría/terminología, la de “Homosexualidad Egodistónica”, refiriéndose al persistente e intenso malestar sobre la orientación sexual propia que finalmente, fue removida en 1986 de la versión revisada del DSM-III R (APA, 1988). Como podemos observar, leer y percibir, de cierta forma la patologización de las orientaciones sexuales no heterosexuales pasó por un proceso terminológico similar al de las identidades trans, travestis y no-binaries. Una resistencia a la despatologización a través de cambios en las formas de colocar y denominar el diagnóstico.

Esa justificativa diagnóstica de “persistente e intenso malestar sobre” también es usada en la patologización de las identidades trans, travestis y no-binaries, atribuyendo el malestar a la persona en sí, a su orientación sexual y/o identidad de género disidente, sin preguntarse y/o entender el contexto en el cual esta persona está insertada. Sin cuestionarse sobre las estructuras sociales, políticas, económicas, morales que constituyen los territorios por donde esta persona vive, camina, interactúa, es y está, entre otras. Como si esa persona no estuviera inmersa en una sociedad que, como ya he discutido en parte

del texto, tiene una idea hegemónica de ser y estar en este mundo, de lo que significa ser hombre, mujer, femenino, masculino, etc.

Este diagnóstico, en su época y aún hoy, aparece como condicionante para el uso y el acceso a ciertos servicios de salud, sobre todo los relacionados con lo que llamaríamos el proceso de transición, como, por ejemplo, los cuidados de la salud relacionados con las cirugías de modificaciones corporales, la terapia hormonal, entre otras. Por otro lado, es importante resaltar que las travestis, personas trans y no-binaries también accedemos y usamos los servicios de salud para otros cuidados no relacionados con nuestros procesos de transición.

¿De qué formas afecta la disidencia/diferencia, que debemos condicionarla a ciertos territorios de vigilancia, control y punición?

Movimiento para descolonizar nuestros afectos. ¿cómo nos vinculamos?

La forma como sentimos, deseamos, interpretamos nuestras emociones y sentimientos, tienen relación con las formas como fuimos enseñados a lidiar con afecto y afectación. ¿Para dónde va/ve nuestro deseo?

Aprendemos a través de nuestras familias, escuela, medios de comunicación, religión, etc., lo que es el amor, por cuáles cuerpos-personas-identidades debemos sentir atracción. Aprendemos que debemos sentir atracción emocional, física y sexual, todas al mismo tiempo y por la misma persona; que si nos gustan varias personas al mismo tiempo, tenemos que escoger, y dependiendo desde donde miremos, si es dentro de la cis-heteronorma blanca colonial, ese escoger puede estar vinculado con ‘la mejor para casar’, la más ‘digna’ de ser amada, el ‘mejor padre para tus hijos’, la ‘mejor para cuidar la casa’, la ‘menos puta’, la ‘más recatada’, entre otras. Pero, ¿quiénes son las personas dignas de ser amadas? ¿Quién merece amor? *Merecer*, un verbo bastante problemático que parece ser creado por las ‘olimpiadas del amor’: ¡Quién da más! ¡Quién da menos!

Las políticas del merecimiento están atravesadas por el amor colonial cis-hetero-normativo. Por un amor para toda la vida, marital, monógamo y reproductivo. Así como también por un tipo de cuerpo: la blanca, delgada y/o musculosa, sin discapacidad, heterosexual y cisgénera. Quien esté más cerca de ese tipo de cuerpo, más merece ser amado-deseado; y quien más se aleja encuentra sus posibilidades de merecimiento reducidas. Estas políticas de merecimiento también pasan por una lógica político-judicial-social. Esto quiere decir que

quien merece también va a poder usufructuar de una serie de derechos y de una aprobación social. Será, inclusive, una persona digna de ser ciudadana del lugar, región, país que habita.

La monogamia como forma de relación es el imperativo. Una estructura que se alimenta del amor romántico y que constituye los vínculos a través de la posesividad, los celos, la dependencia, la exclusividad, la entrega sin restricciones y de la renuncia a la autonomía con relación a la cuerpo, los afectos y los deseos, colocando como centro de existencia y seguridad a la persona con la cual se está teniendo el vínculo (Marimon 2020; Gómez 2011). Parte del presupuesto de que existe una persona ideal para toda la vida, que irá a complementarte, y que cuando encuentres a esta persona, debes hacer lo máximo posible para no perderla, para mantener esa relación ‘cueste lo que cueste’, pues, al final, el amor es también sinónimo de sufrimiento, según las lógicas y los paradigmas comentados con anterioridad. Frecuentemente este trabajo de mantener ‘la familia unida’ es dado como mandatorio a las mujeres, y de ellas parte el deber de no dejar ‘escapar’ al hombre de sus sueños. Junto con la estructura patriarcal colonial, estas narrativas justifican muchas veces las violencias de género, domésticas e intrafamiliares (Núñez 2020). Frases como ‘si no eres mía, no serás de nadie’ justifican los feminicidios, que muchas veces son reportados como ‘crímenes pasionales’.

De esta forma, pensar la monogamia como estructura es reflexionar sobre las formas como nos relacionamos con las otras personas, pero también con las diferentes instituciones sociales, como la familia, el Estado, el local de trabajo, las instituciones educativas, etc; así como también con la naturaleza: flora, fauna, tierra, mar, entre otras. La monogamia permea estas relaciones, por ejemplo, el hecho de que se tenga que firmar un contrato de trabajo donde está descrito explícitamente la exclusividad y la pertenencia de la persona trabajadora al local/institución/empresa que le contrata; o el amor parental, frecuentemente impregnado de amenazas, de chantajes emocionales y de posesividad.

La monogamia también se sustenta a través de la jerarquía de los afectos y de la comparación. Las relaciones afectivas se separan entre personas amigas y la persona que es la novia. Y no es extraño que escuchemos, por ejemplo, que ‘fulane está de novia y por eso está un poco alejado de sus amigos’. Se tiene un lugar para quien es la persona novia y para quienes son las personas amigas, se exige una importancia mayor para la primera. Por otro lado, la jerarquía

se da de formas bastante sutiles: tenemos dentro de nuestro lenguaje la expresión ‘mejor amigo’, una persona que es mejor amiga en detrimento de las otras; se nos pregunta muchas veces a quién se ama más: ‘¿tú amas más a tu papá o a tu mamá?’, ‘¿a quién de tus abuelitas y abuelitos prefieres?’, siempre dentro de ese lugar de comparación de los afectos y de distribuirlos en una escala afectiva de merecimiento.

La no-monogamia nos invita a pensar las relaciones como únicas y, al mismo tiempo, diferentes, pero sin la necesidad de organizarlas dentro de una escala de valores; sino entendiendo que, por ser diferentes, no son comparables y cada una construye y constituye un territorio diferenciado. La no-monogamia, desde el territorio donde es pensada por algunas que la estudiamos, la reflexionamos y la vivimos, es un posicionamiento ético-político-afectivo, es la idea de que no tenemos por qué legislar otras cuerpos que no sean la propia y de que nuestra autonomía con relación a la cuerpo, los afectos y los deseos es intransferible (Miranda, Junior y Bispo 2020). Las personas no-monógamas pueden desear relacionarse con una, o con varias personas, o con ninguna.

De esta forma, la descolonización de los afectos y los deseos parte de lo comentado en los movimientos iniciales, y de reflexionar sobre los efectos del proceso colonial, sobre cómo se instauró la relación entre colonizador y colonizado (por ejemplo, usamos la palabra *conquista* cuando nos referimos a estar conversando con una persona con la intención de tener algún tipo de relación afectiva con esta). Parte, además, de tensionar los territorios dados y reforzados por la cis-hetero-norma blanca colonial cristiana, de reflexionar sobre lo que deseamos, más allá de lo que queremos o debemos, sabiendo que algunas cuerpos-identidades-personas frecuentemente no tienen derecho a pensarse como personas deseantes y muchos menos a verbalizar sus deseos. Descolonizar las cuerpos, los deseos y los afectos, es un continuum, es un devenir, es la posibilidad de re-crear las formas como sentimos, afectamos y somos afectados, es un tejer constante que procura potencializar la vida.

Consideraciones finales-continuas

La necesidad del centro y de querer constantemente ubicarnos en el centro, por medio de la patologización, la vigilancia, el control y la punición, es una forma de despotencializar lo que puede significar la multiplicidad y la diferencia; guiada por el miedo de hacer más conscientes las fragilidades de la cis-hetero-norma blanca colonial, que precisa de repetición para su manutención y poder.

Permitámonos transitar territorios diversos, no con el objetivo de conquistarlos o de saber todo de ellos, lo cual puede ser una trampa de fijación, inmutabilidad y captura. Construyamos territorios como formas de expansión, de tejer micro y macro molecularmente escenarios de revolución, de acogimiento, de creatividad. Permitámonos perdernos, pues, como diría Clarice Lispector, “perderse también es camino”.

OBRAS CITADAS

- Anzaldúa, Gloria. “To(o) queer the writer – loca, escritora y chicana.” *The Gloria Anzaldúa Reader*, Edited by Ana Louise Keating, Duke UP, 2009, pp. 163-175.
- Asociación Psiquiátrica Americana (APA). *DSM-III-R. Manual Diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*, Masson, 1989.
- Asociación Psiquiátrica Americana (APA). *DSM-III-R: Manual Diagnóstico y estadístico de trastornos mentales*, Masson, 1988.
- Ávila, Simone, and Miriam Pillar Grossi. “Transexualidade e movimento transgênero na perspectiva da diáspora queer.” *Trabalho apresentado no V Congresso da Associação Brasileira de Estudos da Homocultura – ABEH – Natal, RN, 2010*, ABEH, 2010.
- Barthes, Roland. *Aula inaugural da cadeira de semiologia literária do Colégio de França*, 7 de enero de 1977. Traducido por Leyla Perrone-Moisés, Cultrix, 2013.
- Butler, Judith. *Deshacer el género*. Paidós, 2006.
- _____. *Lenguaje, poder e identidad*. Editorial Síntesis, 1997.
- Caldas-Coulthard, Carmen Rosa. “Caro Colega: Exclusão lingüística e invisibilidade.” *Discurso & Sociedade*, vol. 1, no. 1, 2007, pp. 230-46.
- Carvalho, Mario Felipe de Lima. “A (im)possível pureza: medicalização e militância na experiência de travestis e transexuais.” *Sex. Salud Soc.*, no. 8, 2011, pp. 36-62.
- Curiel, Ochy. *La Nación Heterosexual. Análisis del discurso jurídico y régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*. Brecha lesbica y en la frontera, 2013.
- Gómez Herrera, Coral. “El Mito de la Heterosexualidad y el Mito de la Monogamia.” 22 de junio de 2011, https://haikita.blogspot.com/2011/06/congreso-gefed-mitos-romanticos.html?fbclid=IwAR2o91dqPsu720gpgWU1r12jMFKz7buI5MY_TWQUQJ6oxrkf1J-3kdO9rzY. Accedido 23 de noviembre de 2020.
- Guattari, Félix. *Caosmose: um novo paradigma estético*. Traducido por Ana Lúcia de Oliveira y Lúcia Cláudia Leão, Editora 34, 1992.
- Leite Junior, Jorge. *Nossos corpos também mudam: a invenção das categorias “travesti” e “transexual” no discurso científico*. 2008. Pontificia Universidade Católica de São Paulo, Tesis de doctorado.
- Lugones, María. “Rumo a um feminismo descolonial”. *Estudos Feministas*, vol. 22, no. 3, 2014, pp. 935-52.
- Marimon, Marianna. “Desconstruindo colonialidades com Genipapos.” *Cidadão Cultura*, <https://www.cidadaocultura.com.desconstruindo-colonialidades-com-genipapos/>. Accedido 21 de enero de 2020.
- Miranda, Nana. et al. “Por que não-monogamia política? Propostas de uma outra visão sobre relações não-monogâmicas a partir de uma análise interseccional.” *NM em foco*, <https://medium.com/naomonoemfoco/por-que-n%C3%A3o-monogamia-pol%C3%ADtica-b979105d8d8e>. Accedido 10 de junio de 2020.
- Mujeres al borde. “Somos.” *Mujeres al borde. Tu deseo es tu revolución*. <https://mujeresalborde.org/mujeres-al-borde/nosotros/>, Accedido 25 de agosto de 2020.
- Núñez, Geni. “Machismo e monogamia: uma cumplicidade colonial.” *Cidadão Cultura*, 27 de julio de 2020, <https://www.cidadaocultura.com.br/machismo-e-monogamia-uma-cumplicidade-colonial/> Accedido 05 de agosto de 2020.
- Oyèwùmí, Oyèrónké. *La invención de las mujeres: Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Editora en la frontera, 2017.
- Preciado, Paul B. *Manifiesto contra-sexual: Prácticas subversivas de identidad sexual*. Opera Prima, 2002.
- Quijano, Aníbal. “¡Qué tal raza!” *Ecuador Debate. Etnicidades e identificaciones*, no. 48, 1999, pp. 141-52.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Ch’ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón, 2010.
- Zowie, Davy; Toze, Michael. “What is Gender Dysphoria? A Critical Systematic Narrative Review.” *Transgender Health*, vol. 3, no. 1, 2018, pp. 159-69.