

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA



TESIS DOCTORAL

**Narrativas políticas trans y lesbianas aquí (España) y allí
(Ecuador)**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Leticia Rojas Miranda

Directora

Carmen Romero Bachiller

Madrid

© Leticia Rojas Miranda, 2021

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA



TESIS DOCTORAL

**Narrativas políticas trans y lesbianas aquí (España) y
allí (Ecuador)**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

LETICIA ROJAS MIRANDA

Directora:

Carmen Romero Bachiller

Octubre 2020

*A Martha Miranda y Hugo Rojas, mis padres, a los
que les hubiera gustado ver el final de esta tesis*

Agradecimientos

Inicio el agradecimiento a los que ya no están conmigo: a mi Martha Miranda (mi madre), mi Hugo Rojas (mi padre) ambos fallecieron en el proceso de este trabajo. Igualmente a mi Antonio Rojas (mi hermano) y Pilar León (mi amiga y compañera de vida).

Hoy regreso la vista al “pasado” y observo el fin de un ciclo o una etapa se cierra. La tesis en ocasiones innumerable y en otros momentos amada.

Quisiera agradecer a los que han construido conmigo el proceso de investigación, especialmente a los activistas trans racializados migrantes que compartieron sus experiencias personales y sus acciones políticas. Estoy enormemente agradecida con Tino, Leo, Coni y Alex por su acogida y apertura a narrar sus vivencias. A las organizaciones ecuatorianas: de la ciudad de Quito a Fundación Causana, el Proyecto Transgénero, Agrupación Bolivarianos Diversos, Asociación Alfil, entre otras y a las asociaciones de la ciudad de Guayaquil, a la Silueta X – LGTB y activista de la Asociación Lésbica Mujer y Mujer (M&M). Asimismo agradezco a la profesora María Amelia Viteri y al profesor Edgar Vega que colaboraron en este trabajo.

En España, el colectivo Migrantxs Transgresorxs fue fundamental en este proceso y de igual forma el Colectivo Ayllu al que pertenezco actualmente. Gracias a Francisco Godoy, Alex Aguirre, Iky Yos Piña y Lucrecia Masson por sus aportes, debates y cuidados. De igual forma al movimiento antirracista y anticolonial disidente sexual de Madrid.

Querida Carmen Romero Bachiller, agradezco tu apoyo, tu acompañamiento, tu cercanía y tu comprensión en los momentos más difíciles de este proceso de investigación. También a la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid, a las profesoras del Programa de Doctorado Sociología y Antropología y al personal administrativo por el apoyo durante este tiempo de investigación.

Resumen

En esta tesis se indaga en los desplazamientos corporales y transnacionales de cuerpos trans en Abya Yala, y en las prácticas activistas de disidencias sexuales y de género entre Ecuador y España desde la perspectiva del feminismo descolonial. La investigación académica surge de un proceso reflexión conceptual/metodológico y de un ejercicio político que se articula con mi propia trayectoria como activista antirracista, descolonial, disidente sexual y de género no binario. La investigación doctoral se encuentra entrelazada de forma potente con mi vida personal, mis desplazamientos geo-políticos, mi activismo y la reflexión teórica, que forman parte este trabajo de investigación al igual que los *activistas trans migrantes racializados*.

El tronco central del debate conceptual aterriza en los estudios descoloniales (Quijano, 1992), en los feminismos de color del tercer mundo (Alzandúa, 1987) y en los feminismos decoloniales de Abya Yala (Espinoza, 2014 y Lugones 2008 y 2010). Mientras que la propuesta teórica y metodológica aboga por “senti-pensar” (Walsh, 2013) trabajando desde la producción de “itinerarios corporales” (Esteban, 2008), que prefiero llamar

“itinerarios corpográficos” y por desarrollar lo que Silvia Rivera-Cusicanqui denomina una “mirada periférica” (2016).

Con ese entramado teórico-metodológico esta investigación doctoral plantea como objetivo el análisis de las narrativas políticas de cuerpos disidentes trans (y lésbicos) y los tránsitos corporales y transnacionales, desplazamientos Sur-Norte y Sur-Sur. El trabajo de investigación ha sido reflexionado por 8 años aproximadamente, en idas y vueltas, entre Madrid y Quito. Durante este tiempo, se han producido debates en distintos escenarios que muestran las tensiones geopolíticas, los aprendizajes encarnados, que dan cuenta de acciones sociopolíticas de los activistas migrantes racializados en España (“aquí”) y en Ecuador (allí).

La reflexión conceptual se centra en los desplazamientos transnacionales y en las acciones políticas de resistencia frente a la violencia heterocolonial. Las narrativas de los activistas trans racializados plantean estrategias de resistencia frente a la violencia heteronormativa y “pedagogía de la crueldad” (Segato, 2016) que buscan sostener el “sistema moderno colonial de género” (Lugones, 2008). Por otro lado se indaga en los desplazamientos corporales en busca de reconocimiento y pertenencia, movilizados tanto en torno a los tránsitos corporales y espaciales. Se trata de la movilización de un “deseo común de hogar” (Romero Bachiller, 2008) donde los cuerpos trans sean posibles. Igualmente, el trabajo se detiene en las tensiones entre marcos legislativos en la circulación transnacional y cómo cuando los tránsitos corporales acompañan los desplazamientos transnacionales, la lucha por el nombre propio, un “nombre otro” entre la metrópoli (España) y la ex colonia (Ecuador), puede constituir un espacio de tensión, dado que las fronteras que se vigilan con los marcos legales no son solamente las geopolíticas, sino también las de las normas de género..

Además, desde una “auto etnografía” colectiva planteo un análisis sobre las sexualidades ancestrales de Abya Yala con la intención de abrir nuevas posibilidades políticas”. En esta dirección, la investigación describe el devenir de la política encaquiradx y también señalo la importancia de analizar las sexualidades ancestrales de la zona de los andes, rescatando los rastros de la memoria borrada de personajes como “*Ipa Mama Huaco*” o “*Ipa Uaco*”, “*Chakra Warmi Supayga*” y deidades como “*Chuqui Chinchay*”. Sobre la construcción mítico-política y la reinención recreativa “devolvemos la vida” a dichos personajes, deidades e ídolos como mecanismo para recuperar, recrear o inventar “ritualidades ancestrales travestidas”, nefandas y abominables en el contexto de la metrópoli española, generando un pensamiento “otro” más allá de la episteme de la colonialidad.

En conclusión considero que es necesario profundizar sobre las políticas de las *sexualidades ancestrales* de Abya Yala desde una análisis histórico/antropológico y creativo con el fin de generar nuevos debates de cara al proyecto heterocolonial moderno. Creo que es necesario interpelar a la academia española por la falta de programas de investigación que potencien los estudios descoloniales entre investigadores, docentes y estudiantes.

Abstract

This dissertation inquires around bodily and transnational displacements of trans people in Abya Yala and in their sexual and gender dissident activist practices, both in Ecuador and in Spain, from a decolonial feminist perspective. This research is the results of complex debates on a conceptual and methodological level, but also a product of my political implication. My own trajectory as an antiracist, decolonial, sexual dissident and non-binary gender activist, deeply shapes the tensions and questions at stake in this research. Indeed, this Ph.D. research is strongly entangled with my own personal life, geo-political displacements, activism and theoretical thought. They are part of this dissertation as well as the racialized trans migrant activists whose narratives I discuss here.

The departing point in conceptual debate is composed by decolonial Studies (Quijano, 1992), Third World color Feminisms (Alzandúa, 1987) and decolonial feminism in Abya Yala Espinoza, 2014 y Lugones 2008 y 2010). The methodological and theoretical proposal advocates for “senti-pensar” (“feel-think”). It works by producing “corporal

itineraries” (Esteban, 2008), that I identify as “corpo-graphical itineraries”, and by constructing what Silvia Rivera-Cusicanqui termed a “peripheral gaze” (2016).

Departing from this theoretical-methodological framework, this research has as its main objective the analysis of the political narratives of dissident trans (and lesbian) bodies, their bodily and transnational crossings and their South-North and South-South displacements. During eight years this research has been worked out, in on-going departures and arrivals between Madrid (Spain) and Quito (Ecuador). During that period, debates have been going on in diverse scenarios bringing into this investigation geopolitical tensions, embodied learnings and socio-political actions from racialized migrant activists in Spain (“here”) and Ecuador (“there”).

Conceptual analysis is focus on transnational displacement and political actions of resistance versus hetero-colonial violence. The narratives of racialized trans activists show us strategies of resistance versus heteronormative violence and the “pedagogy of cruelty” (Segato, 2016) aiming to support “gender colonial modern system” (Lugones, 2008). On the other hand, this work inquires on bodily displacements in the search for recognition and belonging mobilized both around bodily and transnational crossings. A “common homing desire” (Romero Bachiller, 2008) where trans bodies may become possible is articulated. The Ph.D. also highlights, the tensions between different national legal corpus in transnational circulation. When bodily crossings follow transnational ones, the fight for the proper own name, (an “other” name) between the metropolis (Spain) and the ex colony (Ecuador), becomes an space of conflict: the boundaries watched by legal systems do not only patrol geopolitical boundaries but gender norms, as well.

Departing from a collective “auto-ethnography” I propose an intervention/inquiry on ancestral sexualities in Abya Yala with the intention of opening up new political possibilities.

This research/intervention brought up the politics of enchaquiradxs. By stressing the importance of analysing ancestral sexualities in the Andean region and rescuing the erased memory of characters such as “*Ipa Mama Huaco*”, “*Ipa Uaco*”, “*Chakra Warmi Supayga*” and deities such “*Chuqui Chinchay*”. By creating a mythical-political construction and by re-creating and re-inventing we “turn back to life” such characters, deities and idols. This is a mechanism to recover, recreate, or reinvent “transvestite ancestral rites”, heinous and abominable in the context of the Spanish metropolis, to produce an “other” thought besides coloniality episteme.

In conclusion, I suggest it is required to dive deeper in the politics of ancestral sexualities in Abya Yala from a historical-anthropological and creative analysis to open up new debates that may break down the modern heterocolonial project. It is necessary to interpellate Spanish Academia for the lack of research projects focusing on decolonial studies between researchers, professors and students. This work aim to partially fill that gap.

Índice

Agradecimientos	4
Resumen	6
Abstract	9
Índice	12
Introducción	17
Objeto de investigación.....	20
Metodología	22
Presentación de los Capítulos	34
1. Debates conceptuales situados y encarnados	39
1.1. La colonialidad del poder.....	40
1.2. La crítica feminista descolonial	46

1.3 Los feminismos descoloniales recuperan los feminismos de color del “Tercer mundo”	62
1.3.1 La colonización discursiva del feminismo hegemónico.	73
1.4 Heterocolonialidad.....	76
2. Resistencias, luchas y reivindicaciones en el Ecuador	85
2.1 La conducta prohibida: “delito” de sodomía y “anormalidad” de la homosexualidad.....	86
2.2. Itinerario político lésbico: una autoetnografía colectiva.....	94
2.2.1 Mis inicios en el activismo: pasamos de “marimachos” a “lesbianas”	97
2.2.2 Organizándonos: Lesbianas causando movimientos desafiando mitos – LCMDF.....	103
2.2.2.1 Besos, amantes y fútbol.	108
2.2.2.2 Construyendo propuestas: Encuentro Nacional de Lesbianas.	112
2.2.2.3 Denuncia de violencia/tortura a lesbianas en clínicas de des-homosexualización.....	115
2.2.2.4 ¡Lesbianas desafiando mitos en la Constituyente!.....	120
2.3 “ <i>Lo queer</i> se queda corto”	127
2.4 Transexuales: resisten a la heteronorma jurídica del Registro Civil.....	144
2.3.1 “La ciudadana Luis Enrique Salazar”: fotografía y “sexo” inadecuado ...	145

2.3.2 “Me siento como la Plaza de la Independencia”	149
2.3.3 “Reasignada familiar y socialmente”	156
2.5 Propuesta alternativa: “Sexo y género no siempre concuerdan”	163
3. El exilio y la violencia heterocolonial	174
3.1 La demencia: crueldad y violencia	174
3.1.1 La pedagogía de la crueldad: sentida desde el exilio	178
3.1.2 “Somos presa fácil”: La condición de animalidad	198
3.1.3 Las imágenes de “los cuerpos sin vida”	203
3.2 Acciones estratégicas de resistencia	207
3.2.1 Ante todo, el cuidado de la comunidad	208
3.2.2 “Ni perdón ni olvido”: Búsqueda de justicia	218
3.3 Autoexilio como resistencia última	224
3.3.1 Las ventajas del activismo y el autoexilio	228
3.3.2 “Una gotita de agua en el desierto”: La beca de estudio	231
3.4 Ecuador como lugar de llegada hostil	236
4. El hogar. A la búsqueda de espacios habitables	242
4.1 Psiquiatrización de la transexualidad en Colombia	242
4.1.1 La “huida” del diagnóstico psiquiátrico de “disforia de género”	245

4.2 Ecuador como destino inconcebible: la inexistencia como practicas coloniales	248
4.2.2 “Línea imaginaria ecuatorial”: ¿La inexistencia de los ecuatorianos?	251
4.3 Ecuador como espacio macondiano de posibilidades y contradicciones.....	256
4.3.1 Macondo: la metáfora de la búsqueda del hogar “imaginado” y “soñado”	257
4.3.2 Un lugar “mágico” y políticamente poderoso.....	262
4.3.3 Cuerpos y subjetividades macondianas: opciones trans “intermedias”	272
5. El nombre. Acciones contestarías descoloniales en la metrópoli.....	288
5.1 España: “trabas” jurídicas como fronteras neocoloniales.....	289
5.1.1 La indignación ante la ley de identidad de género.....	290
5.1.2 El obstáculo de la nacionalidad.....	295
5.2 Ecuador: Desplazamiento estratégico hacia la “periferia”.....	305
5.2.1 En busca del nombre de batalla	305
5.2.2 Romper el temor administrativo y habitar un nombre “otro”.....	309
5.3 España: De vuelta a la metrópoli	318
5.3.1 El peregrinaje por las instituciones.....	319
5.3.2 El juez: ¿Usted es don o doña?, el alegato y la resolución	326

(Paréntesis). Cosmovisiones perversas y acciones anticoloniales	342
Sexualidades ancestrales: política enchaquiradx	348
Enchaquiradx diaspórico.....	351
Conclusiones	375
Referencias bibliográficas	382
Legislación.....	393
Ecuador	394
Honduras	394
España.....	395
Notas de prensa.....	396
Videos y películas	397
Entrevistas.....	399

Introducción

Esta es una tesis que ha tenido un amplio recorrido, múltiples transiciones y transformaciones teórica-política debido a un sin número de cambios sociopolíticos y económicos en el reino de España. Esta investigación académica ha sido elaborada por un cuerpo diaspórico racializado *trans* que viene participando en el activismo desde el movimiento antirracista y descolonial en la ciudad de Madrid, reino de España. Es decir, este trabajo académico también es un ejercicio político dada mi trayectoria como activista antirracista, descolonial, disidente sexual y de género no binario. Por tanto, este estudio no es solo un mero trámite académico, sino también un posicionamiento epistemológico y político que se enmarca en las luchas sociopolíticas de disidencia sexual y de género, la des/colonización, las políticas migratorias y el racismo.

Al poco tiempo de llegar a Madrid me incorporé al activismo transfeminista junto al Bloque Crítico LGTBI (entre el 2010-16) y coincidí en las luchas contra el heteropatriarcado y la heterosexualidad normativa, pero al mismo tiempo percibí que si bien también había un espacio de luchas contra las políticas migratorias y el racismo, era más limitado en su impacto y extensión, y que la cuestión de raza y la neo/colonialidad apenas recibía atención,

ni se incluía en los debates. Por aquel entonces el activismo crítico LGTBI en Madrid enfocaba, de forma más intensa, en las diferencias excluyentes y jerarquizadas del género desde el marco del Estado-nación en cuanto a la transexualidad. Así, pues, y desde ese punto de partida, las luchas del movimiento STP *Stop Trans Pathologization* (2009), del Bloque Crítico; las luchas contra la Ley de Extranjería (LO 2009), en un primer momento; y la activación de un bloque crítico racializado que cuestiona las relaciones neo-coloniales por los activistas racializados disidentes sexuales de género de Abya Yala, en los últimos tiempos, han sido espacios importantes en el proceso mi activismo y en la creación conceptual y reflexión teórica del análisis de esta investigación.

A lo largo de esta investigación me referiré reiteradamente al espacio nombrado en el marco de la colonialidad como Latinoamérica, como Abya Yala. Abya Yala entre sus varios significados se define como *tierra madura*, *tierra viva* o *tierra en florecimiento*, su nombre proviene del pueblo Kuna que habitaba en el territorio que hoy se conoce como Colombia y Panamá. Abya Yala también se refiere al tiempo o periodo de dicho pueblo que coincidió con la conquista española. Esta investigación retoma la noción de Abya Yala como una forma de contestación y resistencia socio-política y epistemológica en oposición a la genealogía colonial/moderna y a la invención de “América” como “nuevo mundo”. Este ejercicio de nominación, coincide con marco activista más amplio que está retomando esta terminología reclamada pública y políticamente por las comunidades indígenas en la II Cumbre Continental de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala, realizada en Quito, 2004. Abya Yala connota un determinado tiempo, una posición geo-histórica y se alza como la contestación geopolítica de resistencia de los pueblos originarios desde hace más de 500 años. Los procesos de colonialismo no han concluido para los pueblos indígenas y afrodescendientes, así como las mujeres, feministas, disidentes sexuales y de género, entre otros y esta constituye, sin duda una de las hipótesis que guían esta investigación. El uso de

esta denominación además atraviesa el espacio político en el que asiento este trabajo, que está abriendo, tanto en Abya Yala¹, como en la metrópoli un espacio de concienciación y crítica por parte de colectivos racializados y transmigrantes que están modificando los discursos y las prácticas activistas, y sacudiendo conciencias. En particular, las conciencias euroblancas que también en el seno de los movimientos activistas, feministas, de disidencias sexuales y de género, y de izquierdas todavía responden en muchas ocasiones a las interpelaciones que reclaman un replanteamiento de los privilegios, y denuncian los racismos cotidianos a los que hacemos frente con “fragilidad blanca” (Benzidan, 2017) –esa incomodidad que lleva a muchxs a plantear un ejercicio similar al machismo denunciado por el feminismo cuando se trata de justificar la posición masculina bajo el epígrafe #NotAllMen–. Este es un cambio radical que da paso a la “recuperación política de un nombramiento” según el movimiento lésbico feminista de Abya Yala y del que me hago eco y cómplice en este trabajo. También esta abriendo un espacio de reflexión e intervención política en paralelo a colectivos afrodescendientes y diversamente racializados, donde el neocolonialismo y el racismo cotidiano se convierten se ven confrontados, no desde la buena voluntad de “personas euroblancas”, sino liderados por compañeres racializados y migrantes. Esto puede parecer menor, o una cuestión que raya el esencialismo, pero, por el contrario, implica un ejercicio difícil y enormemente político de alzar la voz y enunciar desde lugares y posiciones no legitimadas para producir un análisis o una crítica válida. En este marco efervescente, no exento de tensiones, pero enormemente rico en producción política e intervenciones teórico-artísticas vengo trabajando desde el activismo en Madrid en los últimos años. Primero en Migrantxs transgresorxs, y después en Ayllu. El primero es un colectivo de personas

¹ Como demuestra el cambio de denominación que realizaron las lesbianas feministas de cara a sus encuentros regionales: cambiaron la denominación de América Latina y el Caribe y el movimiento pasó a nombrarse “Encuentro Lésbico Feminista de Abya Yala” (Bolivia, 2012).

racializadas, migrantes, negrxs, refugiadx diversxs con distintas identidades sexuales y de género (neo-colonizadx, precarixs, transfeministas e interculturales- LTIGB) que transitan entre geografías y territorios corporales, emocionales y simbólicos para de-construir y construir espacios, desde los cuales se proponen representaciones políticas y socioculturales que vindiquen acciones transgresoras. Viene realizando acciones en la ciudad de Madrid desde el año 2009. El segundo, es un grupo colaborativo de investigación y acción artístico-política formado por agentes migrantes, racializadas, disidentes sexuales y de género provenientes de las ex-colonias. Este colectivo se articula con Migrantes Transgresorxs desde el año 2017.

Objeto de investigación

Esta investigación, si bien ha ido mutando a lo largo de los años tiene como **objeto de investigación** el análisis de las vidas y las narrativas políticas de cuerpos disidentes trans (y lésbicos) y los tránsitos corporales y transnacionales en los que se embarcan en un espacio diaspórico que se mueve entre Madrid y Ecuador, pero que, como veremos amplía sus redes hacia otros desplazamientos no solo Sur-Norte, sino Sur-Sur. El trabajo de investigación ha sido reflexionado por 8 años aproximadamente, en idas y vueltas, entre Madrid y Quito. Durante este tiempo, se han producido debates/sentires en distintos escenarios que muestran las tensiones geopolíticas, los aprendizajes encarnados, que dan cuenta de acciones sociopolíticas a veces gozosas y otras dolorosas. El proceso de investigación de la tesis doctoral no ha sido fácil de sobrellevar en un contexto migratorio hostil y muchas veces excluyente.

La investigación doctoral se encuentra entrelazada de forma potente con mi vida personal, mi activismo político y la reflexión teórica. Este cruce entre teoría y activismo político no renuncia al rigor académico y supone un posicionamiento epistemológico de partida: el uno no tendría sentido sin el otro en este estudio. Los **objetivos y las preguntas de investigación** emergen de las experiencias encarnadas en el marco de mi activismo *transfeminista migrante, antirracista y descolonial*. Habitar el activismo trans-fronterizx y transnacional abre la posibilidad teórica y metodológica de “senti-pensar” (Walsh, 2013) a partir de los *cuerpos transexuales, travestis y trans racializados* que quizás de otra manera serían invisibilizados o no se les prestaría la suficiente atención. Por otro lado, mi posición sociopolítica permite integrar otros elementos potentes a ser analizados, y cuento con un extenso trabajo de campo y varios años de reflexión encarnada sobre las diásporas trans migrantes de Abya Yala, a los que he tenido acceso precisamente por la posición bisagra que ocupó en estos procesos y que se mueven entre el activismo y la academia, entre las intervenciones política y el espacio artístico.

La **propuesta teórico-metodológico** que presento no se posiciona desde el ojo de un observador etnográfico externo y aséptico que lleva a cabo su trabajo de campo –uso el masculino conscientemente en este caso–. Por el contrario, mi propuesta es construir una narrativa epistémico-política circular “senti-pensante” (Walsh, 2013) que hile el discurso de la posición que ocupó como investigadora-activista con las *acciones políticas de lxs activistas migrantes trans racializados disidentes sexuales y de género*, o sea los sujetos de estas investigación. Analizo y describo sus “itinerarios corporales” (Esteban, 2008), que prefiero llamar “itinerarios corpográficos”, y dar a conocer no solo las trayectorias de lxs sujetos de investigación, sino también mi propia experiencia del activismo político y mis desplazamientos geo-políticos, que están entrelazados y forman parte este trabajo de investigación al igual que los *activistas trans migrantes racializados*. En consecuencia, esta

tesis doctoral hace una propuesta clara hacia los estudios descoloniales como una manera de “pensar, hacer y con-vivir con quienes encuentran que la opción decolonial es la suya” (Mignolo, 2010/2014, p. 44).

Viviendo en el contexto de la metrópoli me pregunté más de una vez ¿cómo reflexionar conceptualmente desde un cuerpo trans racializado “otro” que convive cotidianamente con la violencia racista y migratoria del sistema neo-colonial tanto dentro como fuera del Reino de España?; ¿cómo crear y generar un análisis crítico descolonial de otro modo cuando no eres un cuerpo/epistemológico válido o una persona grata para la académica? Y más difícil aún me pregunto ¿cómo construir un discurso crítico descolonial no-heteronormativo desde las reflexiones epistemológicas (sentipensantes) de los cuerpos disidentes sexuales y de género de las ex colonias, cuando la academia española da poca importancia a la producción del “sur global” en general y de Abya Yala en particular? Todas ellas se han convertido en mis **preguntas de investigación** que ha ido transformándose con el paso del tiempo en la tensión de responder las violencias racistas y heteronormativas y ante la urgencia de generar pensamientos y análisis “otros” que quebraran la herencia epistémico-política de la heterocolonialidad que nos atraviesa y permea en lo cotidiano.

Metodología

No ha sido fácil hilar una **reflexión metodológica encarnada descolonial** dentro del Reino de España debido a la violencia de las políticas migratorias, el racismo institucional, social y cotidiano. El dolor o la “herida” del pasado heterocolonial se reactualiza en nuestros presentes con tal fuerza que los cuerpos racializados siguen siendo esos “otros” subhumanos y por tanto subordinados. ¿Qué implicaciones tiene girar la mirada y desde la posición que

ocupo dar cuenta de esa episteme heterocolonial? ¿Qué potencialidades de disrupción abre?
¿Qué nuevos análisis y conceptos?

La propuesta metodológica de Rivera Cusicanqui (2015), en su trabajo sobre la *Sociología de la Imagen*, plantea como herramienta metodológica, que ahora reclamo para este trabajo, ejercer la *mirada periférica*: esto supone “curiosear”, “averiguar” y “comunicar”. *Curiosear* es distinguir la mirada focalizada de la mirada periférica y a la vez procurar la práctica de ambas por medio del “vagabundeo etnográfico”, es mantenerse en estado de alerta y “atención creativa”. *Averiguar*, no es otra cosa que la motivación de un mismo, de aquello que se investiga y de la experiencia vivida, es plantearse una propia escritura y no exclusivamente citas rígidas autorizadas. *Comunicar*, es “hablar después de escuchar, porque escuchar es también un modo de mirar” (Rivera Cusicanqui, 2015) es crear empatía y la energía emotiva de la memoria. La “mirada periférica” forma parte del trabajo de campo que he desarrollado en Ecuador y en España y consiste en estar pendiente de varios activismos y procesos sociopolíticos y jurídicos a la vez, especialmente de aquellos cuerpos que daban cuenta de las experiencias vividas.

Así mismo, el abordaje teórico-metodológico de la “interseccionalidad” propuesta por Kimberlé Crenshaw (1989; 1991) ha sido fundamental para analizar la discriminación y exclusión de las diásporas trans y lesbianas a través de los cruces de las categorías de género, raza y/o estatus migratorio, cuyas exclusiones no se presentan de forma individual o fija, sino que operan de forma contingente de acuerdo con las circunstancias, contextos o lugares. Dichas categorías serán analizadas como productos que marcan ciertos elementos como diferencias y las jerarquizan dentro de un marco racista y heterocolonial .

La identidad sexual o de género, en determinadas circunstancias, puede ser o no motivo de discriminación. Ciertas diferencias pueden producir ciertas formas de exclusión

que se convierten en fronteras o no. Por tanto, ha sido importante analizar cómo se configuran las diferencias entre los sujetos políticos en los que se asienta esta investigación, esto es, los activistas trans y sus desplazamientos corporales, políticos y transnacionales. Sujetos que podríamos apuntar que se asientan en lo que Anzaldúa identifica como “conciencia de la frontera” (1987) y que al mismo tiempo se muestran de forma crítica y disidente con respecto a los dispositivos de opresión y exclusión racializados. Así pues, he trabajado desde un enfoque cualitativo, mediante un amplio trabajo de campo, extendido a lo largo del tiempo, y sostenido en desplazamientos de Madrid a Quito, he realizado un número importante de entrevistas en profundidad en relación con las historias de vida permiten estudiar los desplazamientos migratorios y diferencia colonial en torno a la significación del “sentido común de hogar” (Romero Bachiller, 2008) y el “espacio de diáspora” (Brah, 1996/2011) para analizar los desplazamientos transfronterizos, sur-sur y sur-norte, trans masculinos especialmente migrantes latinoamericanos.

En este sentido, al transcurrir tantos años de trabajo de campo, los desplazamientos hacia lo trans han supuesto un proceso de tránsito donde la masculinidad en un momento determinado adquirió un protagonismo importante dentro de la posición de ser lesbiana y que fue virando hacia otro lugar. Siguiendo con la idea de “seguir a los actores” (Latour y Woolgar, 1979/1986) la propia tesis ha transitado y mutado en el proceso. Un tránsito ha llevado a que, de alguna manera, las lesbianas que aparecían en un principio, desaparecen en parte, porque las historias de vida con las que se ha trabajado recogían ese proceso de tránsito, abandonaban ese lugar “lesbianas” para habitar otro “trans”.

A lo largo de esta experiencia personal y política, me encontré con las potentes historias de Tino y Leo, ambos hondureños exiliados políticos el primero en Ecuador y el segundo en España; de Coni que desde Colombia encontró su espacio de vida en Ecuador; y

de Alex que desde Ecuador se desplazó a España. La fuerza de estas historias llevó a un replanteamiento de un enfoque inicial más pensado en un ejercicio cartográfico de las disidencias sexuales y de género y sus desplazamientos entre Ecuador y España, y ha reconfigurado esta tesis otorgándole el hilo narrativo fundamental. Sus historias y las narrativas que movilizaban han proporcionado metáforas y encarnaciones de los tránsitos corporales y diaspóricos, de las violencias necropolíticas heteronormativas articuladas en el escenario de la colonización y reactualizadas cotidianamente hoy en día; en la tozudez de los entramados legales y las formas en que controlan y vigilan los tránsitos, corporales y transnacionales, para evitar disidencias y las fugas; la necesidad de encontrar un sentido de hogar y anclaje, en proyecciones, a veces idealizadas, pero necesarias para sostener nuestros tránsitos. A esto se añade la necesidad de transformar las herramientas teóricas y construir análisis que permitieran ir más allá de la episteme de la colonialidad, con las dificultades que ello entraña: todxs hemos sido socializadx en este marco e, identificarlo, en primer lugar, y cuestionarlo y pensar otras conexiones, en segundo, se vuelve una tarea urgente y parte del esfuerzo que he intentado hacer en este trabajo.

Como se ve en esta introducción, resulta difícil desensamblar lo epistémico de lo político y lo metodológico de lo teórico, es más, considero que tal separación no tiene sentido. Es por ello que esta introducción es también una argumentación metodológica y un posicionamiento epistémico-político.

A partir de las reflexiones surgidas a partir y durante el trabajo de campo, se ha generado parte del entramado teórico y de las evocaciones metafóricas que se van anudando en los diversos apartados de la tesis, siguiendo la pista de las propias voces de los diversos colectivos, instituciones y activistas LGTBI. En este sentido, y desde las narrativas que emergen se establece el proceso de discutir, relacionar, repensar la perspectiva descolonial,

donde no se busca simplemente “leer” las entrevistas a partir de la perspectiva descolonial, sino repensar la teoría descolonial a partir de las entrevistas, enfatizando en una mirada de abajo-arriba, en lugar de una de arriba-abajo. Por ejemplo, el seguir las narrativas políticas de lxs activistas trans ha posibilitado el camino para introducir en este trabajo las evocaciones metafóricas de Macondo y de Ecuador como la línea imaginaria propias del realismo mágico literario, pero que aquí cobran nuevos sentidos en el análisis de los anhelos de pertenencia y hogar en el propio cuerpo y en el proceso de desplazamiento.

En este orden de ideas, no se pretende aquí realizar una cartografía histórica de la heterocolonialidad, sino que, por el contrario, tanto metodológica y conceptualmente esta investigación prioriza las narrativas vitales de activistas trans de Abya Yala que evidencian las prácticas neocoloniales y las acciones de resistencia en/entre los países de Abya Yala (las antiguas colonias) y la relación con España (la metrópoli). De esta forma, la centralidad recae en los discursos culturales, políticos y epistemológicos de los cuerpos racializados trans que reivindican una posición crítica e insumisa, -genealogías o enunciaciones propias que despliegan acciones descoloniales en oposición a las prácticas neo/heterocoloniales de género-, apostando a escuchar atentamente su enigma a través de las diversas narraciones. Escucha que constantemente mantuvo presente la inquietud de analizar las formas en que se reconstituyen las formas de violencia neocoloniales en general y las formas de violencia heterocolonial en particular, así como comprender los itinerarios corpo-geopolíticos y las prácticas descolonizadoras de activistas trans ante las practicas neo/heterocolonial de los Estados-nación. El método de trabajo de campo ha constituido una forma de interacción con lxs activistas que se aleja de considerarlx como objetos de investigación sino como sujetxs con potentes narrativas políticas.

Desde estas miradas, el trabajo de campo, que recoge esos tránsitos sur/sur y sur-norte, así como los desplazamientos corporales y disidencias sexuales, se inició en el año 2009 en Madrid y se fortaleció con el trabajo de campo realizado en Ecuador durante el 2012, unido a nuevas experiencias y entrevistas realizadas en Madrid en distintos momentos. Esta investigación de corte cualitativo utiliza el **análisis de fuentes documentales** –páginas *web*, documentos producidos por los colectivos, manifiestos, videos y pancartas de las distintas movilizaciones-, junto con técnicas como la **observación participante** y la **realización de entrevistas en profundidad** que tuvieron como objetivo construir las **historias de vida** y conocer los desplazamientos transnacionales de los migrantes activistas, y los efectos de las políticas de migración en las diásporas trans y lésbicas andinas y/o latinoamericanas. Adicionalmente, se realizaron entrevistas en profundidad a los colectivos e instituciones LGTB y a los colectivos alternativos en Madrid.

La mayoría de las personas entrevistadas lo son por la posición que ocupan dentro de un colectivo, asociación o institución. Es por ello que un número importante de las personas entrevistadas aparecen con nombres y apellidos. Sin embargo, en el caso de varias de las narrativas principales y en alguna entrevista concreta, debido a lo íntimo y personal de sus aportaciones, se ha elegido un nombre ficticio, para garantizar el anonimato de varios activistas de sus historias y también cuidar su identidad debido a los procesos de asilo político de algunos de ellos. Las contactaciones de todas las personas entrevistadas se realizaron siguiendo el modelo de “bola de nieve” partiendo de mis propios contactos como activista LGTB en Ecuador, y a través de los contactos de otras personas que a su vez, proporcionaron nuevos contactos. Todas las entrevistas fueron grabadas y en todos los casos las personas entrevistadas han dado su consentimiento informado para participar en esta investigación. Después, las entrevistas fueron transcritas y analizadas, siendo incorporadas y puestas en diálogo con los ejes de análisis. De hecho, como he señalado, hay cuatro historias

de vida que se volvieron vehiculares para este trabajo, y que proporcionan tres ejes que se volverán clave en este trabajo. Al tiempo, estas historias dan cuenta de múltiples desplazamientos geopolíticos sur-sur y sur-norte sobre los que me detengo ampliamente y que articulan el grueso del trabajo de análisis de este trabajo: la neocolonialidad, la posibilidad de una mirada descolonial y, por último, la visión transnacional.

En este sentido, y si bien incluyo un cuadro detallando las entrevistas realizadas, con la fecha de realización, lugar, colectivo de pertenencia y la información básica de las personas entrevistadas, quiero detenerme y presentar en más detalle a los protagonistas de las narrativas principales. Esto supone tanto un ejercicio de reconocimiento como un intento de anclar y proporcionar información suficiente sobre los protagonistas de este relato, a los que seguiremos en sus senti-pensares (Walsh, 2013) con nuestra mirada periférica (Cusicanqui, 2016).

En noviembre de 2012 viajé a Ecuador con el fin de realizar el trabajo de campo de las narrativas políticas de activistas trans migrantes “aquí” España y “allí” Ecuador . Lo primero fue establecer relación con los activistas: en el caso de Tino, activista hodureño transmasculino, la entrevista se dio prontamente gracias a la amistad que mantengo con Alex, activista transmasculino ecuatoriano residente en Madrid. También utilicé la articulación que mantenía con FLACSO -Ecuador y además me reuní con las organizaciones y activismo de las disidencias sexuales de Quito y Guayaquil. Estos canales fueron relevantes para que esta entrevista en profundidad se llevara a cabo. En el momento de la misma Tino era estudiante de la maestría de Sociología por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO - Ecuador, 2012). Era activista en Honduras y mantuvo articulaciones y alianzas sociopolíticas con activistas de Centro América y el Caribe. Después de varias llamadas, el 20 de noviembre de 2012 acordamos encontrarnos para la realización de su entrevista.

Rápidamente, la guía de entrevista que había preparado para el trabajo de campo, tuvo que ser re-direccionada ya que su narrativa se centró en la violencia sufrida por el horror que significó el golpe de estado en Honduras (junio, 2009).

Tino, activista transmasculino hondureño, nació en Tegucigalpa y se define como activista centro americano y también mantiene alianzas políticas con el Caribe. Residió en la ciudad de Quito entre el año 2011 y 2014. La salida de Tino de Honduras se dio por la situación violenta vivida después del golpe (2009). Formó parte de la Red Lésbica Cattrachas y se destacó por su trabajo en defensa de los derechos humanos económico, sociales y culturales de las trabajadorxs transexuales, travestis y trans, por su esfuerzo en construir procesos comunitarios para la exigibilidad de justicia, reconocimiento jurídico y político de las identidades trans en Honduras.

Coni es el nombre cultural con el que se identifica como trans, al mismo tiempo manifestó la importancia de su nombre jurídico, Ana, en el proceso de transformación hacia lo trans. Nació en Bogotá, activista transmasculino colombiano, migrante y reside en Quito desde el año 2010. Trabajó en favor de las políticas públicas de la comunidad LGBT en Bogotá, pero se cansó de Bogotá y decidió experimentar nuevos enfoques y procesos políticos en un país, Ecuador, que desconocía y que imaginó que pudiera ser posible. En principio, participó de la “Casa Trans”, Proyecto Transgénero en Quito. Tras haber vivido varios meses en Ecuador, consideró que este sería un espacio posible donde puede ser y habitar como cuerpo trans. Un año después decidió migrar y se trasladó a Ecuador con su organización “Sentimos diversos” e inició su activismo y sus estudios de maestría en antropología visual, FLACSO-Ecuador.

Leo, activista transmasculino hondureño, nació en Tegucigalpa y se define como activista transmasculino y reside en la ciudad de Madrid. Su transito trasnacional se produjo

la violencia vivida en Honduras, lleva tres años residiendo en Madrid y está articulado al movimiento antirracista y descolonial. Conocí a Leo en una conferencia realizada en Intermediae, Madrid- Matadero en 2018.

Alex, activista transmasculino ecuatoriano, migrante racializado, ingeniero financiero, nació en la ciudad de Quito y actualmente reside en la ciudad de Madrid desde octubre de 2008. Ha sido parte de la Pandi Trans (2010-2014) y actualmente está articulado al colectivo Migrantes Transgresorxs (2009-2020) y Colectivo Ayllu (2017-2020) en Matadero-Madrid. Alex, al igual que Tino, Leo y Coni, ha sido activista tanto en su país de origen como en el país de destino. Formó parte del activismo LGBT en el Ecuador desde el año 1997. Emprendió la salida de Ecuador por un proyecto de relación o vida en pareja y también por su proyecto transmasculino. Alex forma parte de la lucha transfeminista y se autoidentifica como sujeto racializado tranfronterizo-transnacional.

Si bien en el desarrollo del trabajo se han utilizado estas cuatro narrativas como elementos vehiculares, la investigación está alimentada, soportada y sustentada por un robusto trabajo de campo (entrevistas, observación participante y fuentes documentales) que se ha venido realizando a lo largo de estos años. Debido a mi activismo LGTBI en el Ecuador, y a mi identificación como migrante y como activista descolonial antirracista en España, fue mucho más fácil contactar con lxs activistas en cuestión. De igual modo, sucedió con lxs representantes de instituciones públicas y académicas. Sin duda que, el hecho de haber realizado un activismo en Ecuador y a la vez llevar a cabo un proyecto de investigación doctoral en España, me ubican en una posición privilegiada para la recolección de información, dado que sabía a quién dirigirme para informarme y documentarme, qué instituciones o sujetos priorizar y a qué activistas entrevistar en la medida que conocía, en parte, las líneas políticas de los colectivos. En la Tabla 1, se presentan las 32 entrevistas

realizadas tanto en Ecuador como en España, clasificadas en las siguientes categorías: Trans y lesbianas en Ecuador y España, Activistas y/o colectivos LGTB no institucionalizados en Ecuador, Organizaciones LGTB en Ecuador, Representantes institucionales estatales de Ecuador, y académicxs. Vale la pena resaltar, que a petición de lxs activistas se incluyen en esta investigación sus nombres y apellidos, salvo algunas excepciones, para visibilizar sus trayectorias de resistencia frente a las prácticas heterocoloniales.

Tabla 1. Entrevistas del trabajo de campo

Trans y lesbianas en España		
Nombre	Organización	Fecha
1. Alex ecuatoriano, transmasculino, reside en Madrid	Colectivo Migrantes Transgresorxs y colectivo Ayllu (2010 – 2019)	<p>4 entrevistas:</p> <p>14 de julio de 2010</p> <p>25 de abril de 2013</p> <p>17 de octubre de 2013</p> <p>26 de mayo de 2016</p> <p>Trabajo de campo</p> <p>Visita al Consulado de Ecuador en Madrid:</p> <p>17 de enero de 2013</p> <p>Visita al Centro de Información para Homosexuales y Transexuales de la Comunidad de Madrid</p> <p>21 de enero de 2013</p> <p>Visita al Registro Civil de Madrid para el cambio de nombre</p> <p>23 de marzo de 2013</p>
2. Maro, afrocubano estadounidense, transmasculino, residía en Madrid hasta 2 años después de la entrevista	Activista <i>queer</i>	12 de abril d 2010

3. Lizethe Álvarez, colombiana, transexual, residía en Madrid hasta 2 años después de la entrevista	Colectivo de Lesbianas, Gays, Transexuales y Bisexuales (COGAM)	03 de mayo de 2010
4. Coni Esteban, transmasculino, colombiano, reside en Quito	Sentimos Diverso	17 de noviembre de 2012
5. Tino, hondureño, activista transmasculino, reside en Quito y es estudiante de posgrado	Activista GLTBI de la Organización Catrachas de Honduras	20 de noviembre de 2012
6. Marisa Trejo, activista, estudiante de doctorado, reside en Madrid	Asociación Sin Papeles	12 de diciembre de 2012
7. Martha, ecuatoriana, trans o transexual, residente en Madrid	No se considera como activista, pero forma parte del Colectivo de Migrantes Transgresorxs	Mayo de 2014
8. Leo, activista transmasculino hondureño, reside en Madrid	-	15 de Febrero de 2018
9. Melissa, activista lesbiana afro hondureña, reside en Honduras (observación participante)		07 de junio de 2018
Organizaciones LGTB en Ecuador		
Nombre	Organización	Fecha
10. Diane Rodríguez, transfemenina, guayaquileña	Silueta X – LGTB. Candidata para Asambleísta Provincial (por Guayas) por el Movimiento de Ruptura 25	8 de noviembre de 2012
11. Yeral González, gay y activista de la ciudad de Cuenca	Silueta X – LGTB, Sede Cuenca	11 de noviembre de 2012
12. Jane, lesbiana, reside en Cuenca		12 de noviembre de 2012
13. Efraín Soria, Director Sede Quito. Ecuatoriano y gay	Fundación Ecuatoriana Equidad	12 de noviembre de 2012
14. Geovanni Jaramillo, activista transmasculino	Agrupación Bolivarianos Diversos	13 de noviembre de 2012
15. Ani Barragán, lesbiana. Reside en Quito	Fundación Causana	13 de noviembre de 2012
16. Jorge Medranda, gay. Reside en Quito	Fundación Causana	13 de noviembre de 2012
17. Elizabeth Vásquez. Reside en la ciudad de Quito	Proyecto Transgénero	14 y 21 de noviembre de 2012

18. Karen Barba, Directora Ejecutiva, lesbiana. Reside en Quito	Fundación Causana	15 de noviembre de 2012
19. Paola Andrea Vargas, nacionalidad colombiana, lesbiana	Estudiante de Maestría de Sociología en FLACSO – Ecuador, colabora con Fundación Causana como activista	16 de noviembre de 2012
20. Rashed Erazo, presidenta, trans femenina	Asociación Alfil GLBTH	19 de noviembre de 2012
21. Cayetana Salao, lesbiana, reside en Quito	Articulación Esporádika	21 de noviembre de 2012
22. Lía Burbano, coordinadora, reside en Guayaquil	Activista de la Asociación Lésbica Mujer y Mujer (M&M)	26 de noviembre de 2012
23. Orlando Montoya, Director Sede Guayaquil. Colombiano, gay, reside en la ciudad de Guayaquil	Fundación Ecuatoriana Equidad	27 de noviembre de 2012
24. Gustavo Judith, activista trans masculino y cantante, reside en Quito, estudiante de posgrado	Activista de la Asociación Lésbica Mujer y Mujer (M&M)	27 de noviembre de 2012
Representantes institucionales estatales de Ecuador		
Nombre	Organización	Fecha
25. Olfa Reinoso, funcionaria y activista del movimiento afroecuatoriano	Ministerio de Inclusión Económica y Social	14 de noviembre de 2012
26. Georgina de la Cruz	Salud intercultural. Ministerio de Salud	14 de noviembre de 2012
27. Patricio Aguirre, se desempeñó como activista gay en Fundación Causana, trabaja como asesor en diversidad y salud	Activista Gay Asesor Ministerio de Salud	16 de noviembre de 2012
28. Gloria Minango. Funcionaria y se encarga de la transversalización de Políticas Públicas	Comisión de Transición hacia el Consejo de las mujeres y la Igualdad de Género	16 de noviembre de 2012
29. Ana Lucía Herrera. Presidenta, periodo 2009 - 2012	Comisión de Transición hacia el Consejo de las mujeres y la Igualdad de Género	19 de noviembre de 2012
30. Alexandra Ocles, presidenta, periodo junio-noviembre de 2012	Comisión de Transición hacia el Consejo de las mujeres y la Igualdad de Género	21 de noviembre de 2012

Académicas/os en Ecuador		
Nombre	Organización	Fecha
31. María Amelia Viteri. Profesora investigadora del programa de Antropología. Co-coordinadora del "I Coloquio Internacional Queer Interdisciplinario Pensando 'lo queer' desde y en América Latina"	Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO – Ecuador)	22 de noviembre de 2012
32. Edgar Vega, docente del Área de Letras, activista académico	Universidad Andina Simón Bolívar	20 de noviembre de 2012
Fuente: Elaboración propia		

Presentación de los Capítulos

El documento que presenta esta investigación parte de un entramado teórico asentado en tres ejes conceptuales, -feminismo descolonial, crítica a la heteronormatividad, y apuesta heterocolonial-, que dan sustento al diálogo y reflexión con las narrativas políticas trans a partir de los relatos producidos en las entrevistas. Todo el trabajo se estructura, tras esta Introducción, en 5 capítulos.

Así, en el capítulo 1, expongo los entramados conceptuales que me han permitido reflexionar en torno los conocimientos situados y encarnados (Haraway, 1995). Parto del concepto de *colonialidad del poder* planteado por Quijano (1992/2000) en el marco del pensamiento decolonial, para debatir sobre la noción de raza y colonialismo. Desde estas propuestas conceptuales, planteo un análisis crítico a postulados de Quijano por parte de Lugones (2008) desde la crítica del feminismo descolonial antirracista y anticolonialista de Abya Yala. Así mismo, establezco líneas de reflexión con las tradiciones feministas estadounidenses chicanas/latina, negra, y en torno a las mujeres de color del tercer mundo, seguida el análisis de la colonización discursiva de los feminismos hegemónicos. Por último,

busco ampliar el desarrollo de Lugones sobre la colonialidad de género, analizando los efectos de normativización de las sexualidades y las expresiones de género a partir de las prácticas de aperramiento de lxs indixs “sodomitas” durante el periodo colonial. Esta forma de violencia heterocolonial, configura un mecanismo disciplinador de la sexualidad de los indios en Abya Yala que permeará la relación colonial.

En el capítulo 2, en un primer momento, reconstruyo desde mi propia autoetnografía, que no es una autoetnografía individual, sino colectiva, tejida con las voces de otros, las formas de resistencias y reivindicaciones de los activismos a través de mi propio internaria político lésbico corpográfico en Ecuador. Describo el marco jurídico del “delito” de sodomía y de la “anormalidad” de la homosexualidad en el marco de la construcción del Estado-nación en el Ecuador hasta 1997. Doy cuenta de “politización de lo lésbico” en el Ecuador entre 1998 y 2007 a partir de mi propio activismo en el colectivo Lesbianas Causando Movimiento Desafiando Mitos (Causana). En un segundo momento, analizo las tensiones que existen con respecto a la posición hegemónica de los estudios/políticas *queer* según varios activistas en el Ecuador. Después analizo la resistencia a la heteronorma jurídica del Registro Civil por parte de activistas trans, y por último analizo la propuesta/campaña “Mi género en mi cédula”.

En el capítulo 3, a partir de los relatos de Tino y Leo reconstruyo los desplazamientos trans, y el *exilio* como respuesta a la violencia heterocolonial y a las prácticas necropolíticas hacía activistas y disidentes sexuales y de género. Ambos fueron activistas trans en Honduras y a partir de sus relatos y experiencias reflexiono sobre la demencia de la crueldad y la violencia heterocolonial desde las nociones de “pedagogía de la crueldad” (Segato, 2016), “dispositivo necropolítico” y la significación del “estado de excepción” (Mbembe, 2006/2011). Así mismo, conecto la violencia dirigida hacía mujeres, activistas y personas

disidentes sexuales y de género y, en particular, la deshumanización de los cuerpos/vidas de transexuales, travestis y trans que no valen más que la vida de un “perro” en el contexto actual de Honduras, con la práctica del aperramiento a indixs sodomitas como táctica de guerra de los conquistadores en la colonia. Además, analizo el efecto simbólico de los “cuerpos sin vida” de transexuales. Como respuesta a estos dispositivos de violencia y de crueldad, destaco por un lado, la importancia de las comunidades para búsqueda de justicia ante la practicas de impunidad del Estado (Fregoso, 2004), y por otro lado, planteo el autoexilio como una forma de resistencia a la brutalidad de la violencia heterocolonial. Y por último, pongo en evidencia el racismo, vivido dentro del sur, en el contexto de la sociedad quiteña por Tino tras su exilio.

En el capítulo 4 y tomando como eje articulador la narración de Coni, activista trans colombiano residente en Ecuador y entrevistado allí en 2012, profundizo sobre los *espacios habitables* a través de la búsqueda de un “sentido/deseo común de hogar” (Romero Bachiller, 2008b). Un “deseo de hogar” que se proyecta en un doble sentido, corporal, con un transitar que lleva a sentirse “en casa” en su propio cuerpo; y espacial, en la búsqueda de un espacio de pertenencia donde poder ser reconocido como “en casa”. En este marco el deseo de hogar aparece como una proyección imaginaria que quiebra tanto con los planteamientos psiquiátrico-médicos de los tránsitos corporales, como con el vínculo espacial. A caballo de dos metáforas que plantea Coni en su narrativa, cargadas de belleza y fuerza, —la idea de la “inexistencia del Ecuador” como “línea imaginaria”, por un lado, y por otro lado, la idea del espacio macondiano, rescatando el realismo mágico de García Márquez para identificar el espacio de hogar—, el capítulo destaca la significación de la búsqueda de espacio habitable —“el hogar”—. Además, en él analizo el viaje en términos macondianos hacia el “sur”, hacia ese lugar que “no existe”, en busca del “sueño no prometido” para descubrir un lugar mágico, políticamente poderoso en donde construir y descubrir(se) cuerpos y subjetividades posibles:

el realismo mágico se alía aquí con las narrativas vitales para dar cuenta de las potencialidades, deseos y tránsitos que palpitan con hálito macondiano.

En el capítulo 5, los tránsitos transnacionales y los tránsitos corporales se encuentran con los marcos legales y sus aperturas y cierres. A partir del relato de Alex, seguimos sus acciones contestatarias para conseguir un *nombre propio*. En este caso, el planteamiento gira en torno a la lucha por el “nombre” de los cuerpos e identidades sexuales y de género migrantes racializadas de cara a las fronteras geopolíticas neocoloniales entre la excolonia (Ecuador) y la metrópoli (España). Parto analizando las “trabas” jurídicas que experimenta Alex como sujeto migrante en marco de las normativas/políticas migratorias y de la Ley de identidad de género. Doy cuenta de la acción/desplazamiento transnacional y transfronterizo que emprendió hacia Ecuador para obtener un nombre “otro” como migrante. Para ello, detallo las idas y venidas de su estrategia por el “cambio de nombre” entre Ecuador y España, las rigideces de los controles de las fronteras de los estados, pero también de los géneros y cómo se refuerzan mutuamente en rigorismos burocráticos que acaban deviniendo absurdos y dificultando los tránsitos, corporales y transnacionales.

Antes de cerrar con las Conclusiones, a manera de apertura y de indagación sentipensante más allá de la episteme de la colonialidad, he decidido proponer un (paréntesis) para compartir desde mi propia corpografía la “política enchaquiradx”. La “política enchaquiradx” supone una intervención teórico-artivista, una ficción para pensar espacios “otros” para cambiar el marco epistemológico reapropiándome o recuperando, desde el colectivo Ayllu, aquellas sexualidades ancestrales robadas. Compartiré un relato autoetnográfico y corpográfico que tienen ver con las espiritualidades de las sexualidades ancestrales a partir de la instalación política/artística del Colectivo Ayllu que lleva por título de la instalación: *No nos culpen de lo que pasó*. 22a Bienal de Sydney - NIRIN 2020.

Finalmente, el trabajo cierra con unas conclusiones, que tratan de ordenar las propuestas de este trabajo y abrir espacios indagación y preguntas que han quedado inconclusas en el mismo. De hecho, aspiro a que este sea solo un inicio en un trabajo de indagación y contestación política que permita articular respuestas críticas a las normatividades neocoloniales, a los racismos cotidianos y al racismo institucional y a su recreación de jerarquías y opresiones sobre los cuerpos disidentes sexuales y de género migrantes y racializados.

1

Debates conceptuales situados y encarnados

En este capítulo me dispongo a enmarcar teóricamente este trabajo componiendo los entramados que me han permitido reflexionar y construir herramientas analíticas. En este caso, partiré del concepto de colonialidad del poder discutido desde el pensamiento decolonial (Quijano, 1992/2000), para cuestionar de la mano de Lugones las carencias de este planteamiento en cuanto a la consideración del orden de género en la colonialidad. Emplazada así en la línea del feminismo descolonial cuestiono la universalidad del orden de género de la modernidad (Lugones, 2008) y sus connotaciones heteropatriarcales. De la mano de las feministas descoloniales de Aily Yala, y la tradición estadounidense de las feministas chicanas, negras, postcoloniales y del tercer mundo planteo una revisión de los órdenes de género de las culturas ancestrales y las prácticas violentas incorporadas en el proceso

colonizador de aperreamiento de lxs indixs “sodomitas”, como mecanismo de justificación de la conquista planteada como “guerra santa” y como mecanismo disciplinador de los cuerpos colonizados que serán, de este modo, insertados en el orden de la colonialidad de género.

Estas herramientas teóricas, y las preguntas que abren, permiten construir el armazón de este trabajo, que no se ha constituido como un *a priori* –si bien en este momento queda situado antes que el análisis– en la estructura de esta tesis, sino más bien ha sido tejido en diálogo continuo y es resultado de los procesos que aquí narro.

1.1. La colonialidad del poder

El análisis de la “colonialidad del poder” en Quijano (1992/2000)² abre la posibilidad de cuestionar la significación del imperialismo, el eurocentrismo, el racismo y el neocolonialismo, que se constituyen a partir del artificio de las identidades racializadas y de las estructuras socio-históricas de poder colonial. Según este planteamiento, existe una diferencia entre colonialismo y colonialidad:

Colonialismo denota una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio. Distinto de esta idea, la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, [...] pero que, en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones

2 El grupo de análisis en torno a la colonialidad/modernidad emerge en el año 1996 con el sociólogo peruano Aníbal Quijano y con el norteamericano Immanuel Wallerstein, y mantuvo una agenda muy relevante entre 1998 y 2008, llegando a reunirse internacionalmente en siete ocasiones (Binghamton, Boston, California, Chapel Hill, Bogotá, Quito, Venezuela) especialmente entre académicos hombres del norte y el sur. En principio los autores más destacados fueron: Edgardo Lander, Enrique Dussel, Arturo Escobar, Walter Mignolo y Fernando Coronil. Posteriormente se sumaría Agustín Lao-Montes, Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel, Oscar Guardiola-Rivera, Nelson Maldonado-Torres, entre otros, así como las académicas más destacadas en la crítica al pos/colonialismo como Chandra Mohanty, Zine Magubane, Sylvia Winters, Zulma Palermo, Catherine Walsh, María Lugones, entre otras (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007).

intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza. Así, pues, aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo. La misma se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la autoimagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna. En un sentido, respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente (Maldonado-Torres, 2004/2007, p. 131).

Aníbal Quijano (1992) hace un importante aporte a los estudios culturales en América Latina al analizar la “colonialidad del poder” y la idea de “raza”. Esta última según Quijano supone la codificación de las diferencias, en un inicio, entre conquistadores y conquistados, es decir “una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros” (Quijano, 1992, p. 202). En consecuencia, la implantación de la estructura de dominación, la matriz colonial del poder o la colonialidad forman parte de un patrón de poder mundial y hegemónico. Por este motivo, las poblaciones indígenas latinoamericanas y caribeñas contemporáneas sostienen su reivindicación de los “525 años de resistencia”: frente a los colonialismos e imperialismos tanto de la conquista española como de la reconfiguración geopolítica Norte/Sur, frente a los acuerdos comerciales y a las grandes corporaciones transnacionales extractivistas. Quijano (1992) analiza y denuncia el modo en que la perspectiva eurocéntrica del conocimiento ha permeado los marcos analíticos reproduciendo la lógica colonial. Según Quijano la “perspectiva eurocéntrica del conocimiento” se caracteriza por los siguientes elementos que provienen del periodo colonial de América Latina.

Eurocentrismo: a) una articulación peculiar entre un dualismo (precapital-capital, no europeo-europeo, primitivo-civilizado, tradicional-moderno, etc.) y un evolucionismo lineal, unidireccional, desde algún estado de naturaleza a la sociedad moderna europea; b) la naturalización de las diferencias culturales entre grupos humanos por medio de su codificación con la idea de raza; y c) la distorsionada reubicación temporal de todas esas diferencias, de modo que todo lo no-europeo es percibido

como pasado. Todas estas operaciones intelectuales son claramente interdependientes. Y no habrían podido ser cultivadas y desarrolladas sin la colonialidad del poder (Quijano, 1992, p. 222).

El cuestionamiento al eurocentrismo y el aporte del concepto de “colonialidad del poder” permiten analizar críticamente los efectos del neocolonialismo. El pensamiento “de-colonial”³ se abre a posibilidades en-cubiertas (colonizadas y desprestigiadas como tradicionales, bárbaras, primitivas, místicas, etc.) por la racionalidad moderna” (Mignolo, 2008, p. 250). El giro “de-colonial” se desprende de la racionalidad interpretativa, de los espejismos de la ciencia y del control del conocimiento. Así, lo de-colonial no solo es una forma de pensamiento, sino y al mismo tiempo es una estrategia política que busca “desprenderse” de la matriz del poder colonial anclada en las narrativas occidentales como posturas irrefutables: “La elaboración intelectual del proceso de modernidad produjo una perspectiva de conocimiento y un modo de producir conocimiento que dan muy ceñida cuenta del carácter del patrón mundial de poder: colonial/moderno, capitalista y eurocentrado” (Quijano, 1992/2000, p. 218).

Esta “opción de-colonial” puede identificarse, según Mignolo, por ejemplo, con la concepción cultural y política del “buen gobierno en el Tawantinsuyu”⁴. Al respecto, el autor destaca las críticas y las manifestaciones que se produjeron en “los virreinos hispanicos en

3 “El empleo de de-colonial, en vez de des-colonial (con o sin guion), lo propuso Catherine Walsh como manera de distinguir entre la propuesta de-colonial del proyecto modernidad/colonialidad, por un lado, del concepto de ‘descolonización’ en el uso que se le dio durante la Guerra Fría, y, por otro, de la variedad de usos del concepto de ‘post-colonialidad’. Presupongo que el pensamiento de-colonial es crítico de por sí, pero crítico en un sentido distinto al que le dio Immanuel Kant a la palabra y, en esa tradición, la retomó Max Horkheimer a través del legado marxista” (Mignolo, 2008, nota al pie número 4 pp. 246).

4 Se refiere a un espacio de coexistencia con Castilla y, por otro lado, la coexistencia entre varias comunidades en el Tawantinsuyu. Lo que se proponía, según Mignolo, era la coexistencia transnacional y coexistencia intercultural, y no multicultural. Véase en: Mignolo, Walter. (2008). “La opción de- colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso”. *Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal*, (8), 243-281.

Anáhuac y Tawantinsuyu, en el siglo XVI y a comienzos del XVIII [...] Felipe Waman Poma de Ayala en el virreinato del Perú, que envió su obra Nueva Crónica y Buen Gobierno a Felipe III en 1616” (Mignolo, 2008: 251). Sin embargo, este modelo de pensamiento crítico no alteró la homogeneidad de la perspectiva eurocéntrica del pensamiento moderno, asentado en la ideología cristiana y en los constructos de inferioridad cultural y racismo. En definitiva, prevaleció y se impuso la noción eurocéntrica.

El concepto de “colonialidad del poder” (Quijano 1992/2000) ligado a la “modernidad” es un gran aporte para establecer nuevas epistemologías críticas a partir de nuevas genealogías de análisis que establezcan pensamientos alternativos, como es el caso de la “opción descolonial”. Sin embargo, al interior de las propuestas alternativas de los autores de-coloniales no se han realizado mayores esfuerzos para establecer un giro de-colonial donde se desprenda, al igual que la crítica a la jerarquización racista de la colonización, una crítica al patriarcado, el androcentrismo y la heteronormatividad, que, como la noción de raza/cultura, forman parte del constructo o de la matriz del poder de la modernidad/colonialidad. Podríamos afirmar que esas críticas, en un inicio, serían un faltante del pensamiento de-colonial. Sin embargo, en los últimos años se ha generado una serie de estudios descoloniales desde algunos feminismos, disidencias sexuales y género, *queer people of color* entre otros. Este trabajo de investigación es una muestra del devenir del pensamiento descolonial.

En cuanto al análisis sobre la dominación y la opresión de los cuerpos racializados, mantiene una larga tradición conceptual desde distintos puntos del sur global, especialmente aquellas que surgen desde los procesos de colonización. En esta dirección, la reflexión conceptual que emerge de la mirada colonialidad/modernidad (Quijano, 1992/2000) ha permitido dar un giro importante a las reflexiones epistemológicas sobre el sistema de

dominación y opresión de los pueblos colonizados de Abya Ayala. En este sentido, la conquista/colonialidad es interpretada como el lado el oscuro de la modernidad/racionalidad.

La “colonialidad del poder” (Quijano, 1992/2000) es una estrategia de la “modernidad” que emerge de un hecho sociohistórico, de la conquista y del proceso de dominación y subordinación sobre los colonizados en Abya Yala desde 1492. Según Quijano, la colonialidad es uno de los elementos constitutivos del patrón mundial de *poder capitalista, eurocéntrico y global*. El autor, entre otros aspectos, trata tres elementos intrínsecamente relacionados entre sí en lo que refiere a la colonialidad: la idea de raza, la clasificación social y la perspectiva eurocéntrica del conocimiento.

La “idea de raza” para Quijano (2000) es una ficción o invención de la categorial mental de la modernidad eurocéntrica basada en la naturalización de las diferencias geoculturales. El patrón de poder de la colonialidad “se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular” (Quijano, 2000a, p. 285). Además, la clasificación de la idea de raza se asienta sobre la diferencia entre conquistadores y conquistados: “una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros” (Quijano, 2000a, p. 202). Es decir, la raza pasó a ser una construcción mental que legitimó y dio cuenta de las relaciones y experiencias de dominación marcadas por la conquista y el proceso colonial.

En efecto, si se observan las líneas principales de la explotación y de la dominación social a escala global, las líneas matrices del poder mundial actual, su distribución de recursos y de trabajo entre la población del mundo, es imposible no ver que la vasta mayoría de los explotados, de los dominados, de los discriminados, son exactamente los miembros de las “razas”, de las “etnias”, o de las “naciones” en que fueron categorizadas las poblaciones colonizadas, en el proceso de formación de ese poder mundial, desde la conquista de América en adelante (Quijano, 1992, p. 12).

Las diferencias naturalizadas sobre los pueblos de Abya Yala fueron codificados bajo la idea de raza, y esto implicó, según Quijano, una “re-identificación histórica, pues desde Europa les fueron atribuidas nuevas identidades geoculturales”. Es decir, las relaciones sociales coloniales fundadas en la idea de raza produjeron nuevas identidades sociales: “*indios, negros, negros y mestizos y redefinió otras*” (Quijano, 2000a, p. 202). El sistema de castas colonial es el mejor ejemplo para entender la demarcación de la diferencia y de la otredad racial entre europeos y no-europeos. Este sistema generó la redistribución de la violencia y el poder colonial a partir de las diferenciaciones raciales estableciendo jerarquías de los cuerpos en el contexto de la colonia: “raza e identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación social básica de la población” (Quijano, 2000a, p. 202).

Quijano (2000b/2007) en su marco de análisis de la “clasificación social” sostiene que el poder es un espacio donde operan las relaciones sociales de explotación, dominación y el conflicto es lo que articula la lucha por el poder y el control de los recursos y productos en el ámbito de la existencia social, en concreto se refiere: al trabajo, el sexo, la subjetividad/intersubjetividad y el conocimiento y por último, la autoridad en términos de coerción y asegurar dicho patrón de relaciones sociales coloniales (Quijano, 2000b/2007). La expansión del colonialismo, según el autor, es lo que llevó a la elaboración de la perspectiva eurocéntrica del conocimiento y ésta a la vez a la elaboración de la “idea de la raza”. Paralelamente, la “clasificación social” como colonialidad del poder está estructuralmente ligada a la perspectiva eurocéntrica del conocimiento.

El eurocentrismo como patrón colonial del poder sería el resultado de la dominación colonial, producto de la represión cultural contra los colonizados: “la represión recayó, ante todo, sobre los modos de conocer y de producir conocimiento [...] Seguida por la imposición del uso de los propios patrones de expresión de los dominantes, así, como de sus creencias e

imágenes” (Quijano, 1992, p. 12). La sociedad europea impuso una determinada subjetividad o intersubjetividad donde los colonizados fueron o son aún posicionados de forma “natural” como primitivos y no evolucionados, anclados en un “pasado” según la “distorsionada reubicación temporal” del eurocentrismo.

De igual manera, el imaginario eurocéntrico se viene sosteniendo en la “colonización del imaginario de los dominados” (Quijano, 1992, p. 12). La diferencia cultural y racial no solo constituyeron claros sistemas de represión y violencia, sino que la representación imaginaria del eurocentrismo colonial se impuso de tal manera que la población colonizada fue despojada de sus saberes intelectuales y de su cultura, aunque no del todo, por su capacidad de resistencia.

La colonización del imaginario de los dominados implica pensarse y comprender el mundo desde la racionalidad eurocéntrica, desde la cultura de los colonizadores. Según Quijano (1992), esta es la institución hegemónica del poder que en principio fue impuesta de manera represiva y violenta, pero que más tarde fue construida como un modelo aspiracional que seducía los colonizados, ya que daría acceso a cierto poder. Posteriormente, la cultura europea se convirtió en un modelo de cultura universal, incluso para los colonizados. “El imaginario en las culturas no-europeas, hoy difícilmente podría existir y, sobre todo, reproducirse, fuera de esas relaciones” (Quijano, 1992, p. 13).

1.2. La crítica feminista descolonial

En lo que respecta al control del “el sexo, sus productos y la reproducción de la especie” (Quijano, 2000b/2007, p. 96) es importante resaltar que Quijano lo incluye como uno de los cuatro ámbitos básicos de la existencia humana dentro la clasificación social

colonial. En esta dirección, el autor anota que las normas y los patrones de comportamiento sexual de los géneros, así como la organización familiar de los “europeos” se fundan en la clasificación binaria racial.

En todo el mundo colonial, las normas y los patrones formal-ideales de comportamiento sexual de los géneros y, en consecuencia, los patrones de organización familiar de los “europeos” fueron directamente fundados en la clasificación racial: la libertad sexual de los varones y la fidelidad de las mujeres fue, en todo el mundo eurocentrado, la contrapartida del “libre” —esto es, no pagado como en la prostitución— acceso sexual de los varones blancos a las mujeres negras e indias. En Europa, en cambio, fue la prostitución de las mujeres la contrapartida del patrón de familia burguesa. La unidad e integración familiar, impuestas como ejes del patrón de familia burguesa del mundo eurocentrado, fue la contrapartida de la continuada desintegración de las unidades de parentesco en las razas no-blancas, apropiables y distribuibles, no sólo como mercancías, sino directamente como animales. En particular entre los esclavos negros, ya que sobre ellos esa forma de dominación fue más explícita, inmediata y prolongada. La característica hipocresía subyacente a las normas y valores formal-ideales de la familia burguesa, no es, desde entonces, ajena a la colonialidad del poder (Quijano, 2000b/2007, p. 122-123).

En este extracto, Quijano plantea la libertad sexual y el patrón de la organización familiar burguesa como contrapartida eurocentrada. Por un lado, se refiere a la “libertad sexual” de los varones blancos y la “fidelidad” de las mujeres blancas, pero como contrapartida, el “libre” acceso de los varones blancos a las mujeres negras e indias, esto no es otra cosa que violaciones sexuales en los tiempos de la conquista, la colonia o en el proceso de constitución de los Estados-nación. Por otro lado, el “patrón de la familia burguesa” como unidad e integración familiar sería la contrapartida de la desintegración continuada de las unidades de parentesco de las culturas racializadas. En este contexto, los cuerpos de las “mujeres negras e indias” fueron apropiables y redistribuibles sexualmente, mientras que los “esclavos negros” fueron apropiables como mercancías, codificados como animales y las agresiones sexuales la población negra nunca se consideraron como tales.

Llama la atención que Quijano no haya realizado una reflexión de los “varones indios” con respecto al “sexo” y al “género”. Pareciera que el “género” es un marcador categorial exclusivo para las “mujeres indias y negras” y no necesariamente para los “varones indios”, su “ausencia” en el análisis podría interpretarse de la siguiente manera: ni los cuerpos de los “indios” serían apropiables y redistribuibles en términos sexuales, ni el patrón de la familia burguesa eurocentrada afectaría a las unidades de parentesco de las poblaciones indígenas. Si bien, Quijano quizás no pensara de dicha manera, ya que la dominación eurocéntrica, en términos de la colonialidad, afecta en los cuatro ejes de la “organización social” anteriormente mencionados.

Según Quijano, la colonialidad de género opera exclusivamente para las “mujeres” en términos “reproductivos” y de “libre acceso sexual” al cuerpo de las mujeres indias y negras de los varones blancos europeos a través de la violencia/violación sexual. En este sentido y en sintonía con Lugones (2008), creo también que Quijano presupone, en su análisis, una mirada patriarcal y heteronormativa por la disputa del poder en el ámbito de la existencia social “el sexo, sus productos y la reproducción de la especie” (Quijano, 2000b/2007, p. 96) y su comprensión “sexo como atributo y proceso biológico” (p. 124). Si bien, Quijano observa el sexo/género como categorías básicas de explotación/dominación e instrumentos de poder excepcionalmente poderoso, este tendría una interpretación limitada de la perspectiva de género según Lugones:

En el patrón de Quijano, el género parece estar contenido dentro de la organización de aquel “ámbito básico de la existencia” que Quijano llama “sexo, sus recursos y productos” (2000b:378). Es decir, dentro de su marco, existe una descripción de género que no se coloca bajo interrogación y que es demasiado estrecha e hiperbiologizada ya que presupone el dimorfismo sexual, la heterosexualidad, la distribución patriarcal del poder y otras presuposiciones de este tipo (2008, p. 82).

Como apunta Lugones, “para Quijano, el sexo parece ser incuestionablemente biológico” (2008, p.83). Quijano no se pregunta por el género fuera de la contención moderna y heteronormativa del “sexo”. Sin duda alguna, Quijano establece un análisis desde la “diferencia sexual”⁵ por cuanto pone el acento en lo “sexual” y prioriza su reflexión en el binarismo heteronormativo de sexo/género. En oposición a Quijano, Lugones pone en cuestión la “diferencia sexual” como un asunto exclusivamente biológico:

Es importante considerar los cambios que la colonización trajo, para entender el alcance de la organización del sexo y el género bajo el colonialismo y al interior del capitalismo global y eurocentrado. Si el capitalismo global eurocentrado sólo reconoció el diformismo sexual entre hombres y mujeres blancos/as y burgueses/as, no es cierto entonces que la división sexual está basada en la biología. Las correcciones sustanciales y cosméticas sobre lo biológico dejan en claro que el “género” antecede los rasgos “biológicos” y los llena de significado. La naturalización de las diferencias sexuales es otro producto del uso moderno de la ciencia que Quijano subraya para el caso de la “raza” (2008, pp. 85-86).

Si bien Quijano intenta demostrar la noción universal eurocéntrica en cuanto al “sexo” y al “género” en términos de la colonialidad del poder —“el sexo, sus productos y la reproducción de la especie”—, lo cierto es que su propia reflexión evidencia el arquetipo de la “diferencia sexual” como parte de la racionalidad moderno/colonial de género. En palabras

5 “Al poner el acento en lo sexual, la ‘diferencia sexual’ es en un primer y último análisis una diferencia entre mujeres y hombres, entre hembra y macho; e incluso en el sentido más abstracto de ‘diferencia sexual’, debida no a la biología o la socialización, sino a la significación y a los efectos discursivos (puesto aquí el acento no tanto en lo sexual como en la diferencia como *différance*), acaba por ser en último término una diferencia (de la mujer) del hombre, o mejor dicho, la instancia misma de la diferencia en el hombre. [...] El primer límite del concepto de ‘diferencia sexual’ radica, por tanto, en el hecho de que sitúa el pensamiento crítico feminista dentro del cuadro conceptual de la oposición universal del sexo (la mujer como diferencia del hombre, ambos universalizados [...]). Para empezar a delinear este otro tipo de sujeto y articular sus relaciones con un campo social heterogéneo, necesitamos un concepto de género que no esté tan estrechamente unido a la diferencia sexual como para construir su virtual sinónimo, de tal forma que mientras de un lado presupone que el género deriva naturalmente de la diferencia sexual (biológica), del otro lado lo engloba en una diferencia sexual concebida como efecto del lenguaje, o como puro imaginario, separado de lo real. Esta relación de mutua inclusión entre género y diferencia sexual debe disolverse o reconstruirse” (De Lauretis, 1987/2000, pp. 33, 34 y 35).

de Lugones: “Quijano no ha tomado conciencia de su propia aceptación del significado hegemónico del género” (2008, 78). El pensamiento de Quijano fija su atención en el “sexo” como categoría biológica con respecto al “género”, es decir, el género se vería afectado por el “sexo”:

En suma, la diferencia sexual implica un comportamiento, esto es un rol, biológico diferenciado. Y el hecho de que “género” sea una categoría cuya explicación de ningún modo puede agotarse y menos legitimarse allí, no deja por eso de ser visible que hay, en realidad, un punto de partida “biológico” en la construcción intersubjetiva de la idea de “género” (Quijano, 2011, p. 4).

Quijano sostiene que el género no se agota en lo biológico, pero al mismo tiempo afirma que el género se construye intersubjetivamente a través del sexo biológico, o sea, a través de la relación binaria de sexo/género. Así pues, Quijano busca explicar la diferencia del género con respecto al sexo/biología, pero no lo consigue, así lo explica.

En la relación patriarcal entre varón y mujer, lo que se registra es que uno de los “géneros” es “superior” al otro. No el sexo como tal, o sólo por extensión a partir de la construcción de “género”. El sexo no es un constructo, como “género” lo es. (Quijano, 2011, p. 4).

Quijano, apunta que el “sexo” es una cuestión biológica o natural y no un constructo social. En cambio, el género y la raza son constructos socioculturales que explicarían, aunque no del todo, la colonialidad del poder y la relación patriarcal entre hombres y mujeres a través de la diferencia binaria y jerárquica de superior/inferior. El “sexo” para Quijano es una cuestión biológica y es el punto de partida de la intersubjetividad del género: interpreta que uno de los géneros es “superior” al otro en las relaciones patriarcales, el “varón” es superior a la “mujer”.

Ante la limitación del concepto de género de Quijano, Lugones propone el “*sistema moderno-colonial de género*” desde una reflexión feminista descolonial que busca ampliar el

marco de análisis de Quijano y abordar el lado oculto y oscuro de la categorización de género heteronormativa. El feminismo descolonial supone una crítica a la opresión de género racializada, colonial y capitalista, heterosexual. La “colonialidad de género” se constituye por y es constitutiva de la colonialidad del poder, el saber, el ser, la naturaleza y el lenguaje (Lugones, 2010). Lugones considera que la tarea del feminismo descolonial es resistir a la borrada epistemológica de la diferencia colonial, por ello plantea un análisis de la intersubjetividad historizada encarnada. Lugones se muestra comprometida con el feminismo descolonial por lo que se adelanta a decir que “no hay descolonialidad sin descolonialidad de género”. En este sentido, quisiera destacar que podría decirse que la diferencia política entre descolonial y de-colonial estaría en que la noción de descolonial se encuentra imbricada con de la genealogía de los feminismos de las mujeres de color en EEUU y de los pueblos indígenas y negros de América Latina y el Caribe. En cambio, la posición de-colonial no es enunciada por Lugones porque dichos estudios no dan cuenta de la colonialidad en términos de género y no se pliegan a los estudios feministas. Así, y en contraposición a la lectura de Quijano que identifica el sexo como algo biológico y por tanto no cuestionable, Lugones (2010/2011) defiende que, “el sexo” no es una categoría biológica, sino un constructo moderno colonial:

Si tengo razón sobre la colonialidad del género, en la distinción entre lo humano y lo no-humano, el sexo tenía que permanecer solo. Género y sexo no podían ser al mismo tiempo vinculados inseparablemente y racializados [...] Una podría estar interesada en argüir que el sexo que permanecía solo en la bestialización de los colonizados, estaba, después de todo, generizado. Lo que es importante para mí aquí es que al sexo se le hacía estar solo en la caracterización de los colonizados (p.107-108).

Es decir, los colonizados fueron caracterizados y codificados como “machos” y “hembras”, seres “inferiores” no-humanos, convertidos en bestias sexuadas en el orden de la animalidad como parte de este constructo colonial: “las conductas de los colonizados y sus

personalidades/almas fueron juzgadas como bestiales y por lo tanto no-generizadas, promiscuas, grotescamente sexuales, y pecaminosas” (Lugones, 2010/2011, p. 107). Antes de la colonia el “género” no parece que fuera un principio organizador tan fundamental en las sociedades originarias en Abya Yala. Frente a este orden, la colonialidad de género impone un modelo anclado en las diferencias generizadas y racializadas como eje cimentador del orden social: desde una oposición dicotómica y jerarquizada el “hombre” blanco cristiano sería la máxima representación de lo humano, por encima de todos y de todo, mientras que a la “mujer” blanca se le otorgaría el estatus de “humana”, pero subordinada. En este mismo sentido las personas colonizadas y las personas negras esclavizadas serían jerárquicamente leídas en este marco, situando a los hombres en situación de subordinación, pero superioridad frente a las mujeres.

Otra de las críticas al trabajo de Quijano desde el feminismo descolonial, es la centralidad de la idea de *raza* como único “constructo mental” eficaz que reconstituyó los cuatro ámbitos básicos de la existencia humana —trabajo, sexo, autoridad, subjetividad e intersubjetividad— de los dominados y naturalizó las relaciones coloniales entre europeos y no europeos.

Históricamente, eso significó una nueva manera de legitimar las ya antiguas ideas y prácticas de relaciones de superioridad/inferioridad entre dominados y dominantes. Desde entonces ha demostrado ser el más eficaz y perdurable instrumento de dominación social universal, pues de él pasó a depender inclusive otro igualmente universal, pero más antiguo, el inter-sexual o de género: los pueblos conquistados y dominados fueron situados en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también sus rasgos fenotípicos, así como sus descubrimientos mentales y culturales (Quijano, 2000a, p. 203).

Como observamos en este amplio extracto, para Quijano “el género queda así subordinado a la lógica de raza, quizás como antes género lo era en la relación a la categoría

de clase” (Mendoza, 2010/2014, p. 76). Es decir, el “género” pasaría a depender de la “raza”, a pesar de que ambas categorías fueron concebidas como instrumentos de dominación universal. Existen otros dos elementos que marcarían la dominación colonial imperial que se dan paralelamente tanto en Europa como en Abya Yala, pero de formas diferenciadas. Por un lado, como a punta Mendoza (2010/2014) “la caza de brujas y el genocidio de las mujeres” y, por otro lado, la “práctica de la sodomía”, entre los conquistados, y la persecución de ésta para justificar la “casusa de una guerra justa” contra los pueblos dominados racializados.

En lo que se refiere a la *caza de brujas*, ésta históricamente se produciría paralelamente al comercio de esclavos, la expulsión de los judíos y moros y, la colonización de Abya Yala, Mendoza (2010/2014) señala que Quijano (2000b/2007 y 2011) no logra ver el genocidio/cacería de brujas de las “hembras” en Abya Yala y cómo afecta a las “mujeres” en Europa en paralelo a la colonización:

Supongamos por un momento que, si Quijano y otros postoccidentalistas asociaran la idea de raza que surge con la conquista cristiana de América con las cazas de brujas y la Santa Inquisición en Europa, les sería quizás más fácil otorgarle al género su contenido histórico y establecer la relación que guarda el genocidio de mujeres con la expansión del cristianismo y el genocidio en América. Pero, como la mayoría de los postoccidentalistas, Quijano no logra ver el genocidio contra las mujeres o el femicidio en Europa, que sucede paralelamente a la expulsión de los judíos y moros y la colonización de América como un parangón de la idea de raza. Quizás es esto lo que las feministas africanas e indígenas intuyen al proponer que el concepto de género impuesto en la colonia no existía como tal en sus sociedades. El antecedente histórico del genocidio de mujeres o femicidio que significó la caza de brujas a lo largo de varios siglos en Europa no se había dado aún en sus territorios. Eso se daría más tarde como efecto de la colonización y la colonialidad de género que se desarrolla como parte de la estructura colonial (Mendoza, 2010/2014, p. 79).

Si bien la caza de brujas en Europa se da entre 1450 y 1750 su momento álgido se dió entre el año 1550 y 1650, en pleno proceso de colonización. Federici cita al historiador

italiano Luciano Parinetto afirmando que “sostiene que la caza de brujas en el Nuevo Mundo tuvo un enorme impacto en la elaboración de la ideología acerca de la brujería en Europa, así como también en la cronología de la caza de brujas europea” (Parinetto, 1998 en Federici, 2004/2010, p. 309). Según este argumento, la caza de brujas o el genocidio hacia las “hembras/indias” y las “mujeres” se originaría en Europa, se implantaría en Abya Yala y regresaría a Europa a través de los colonizadores. Esta sería una de las formas en que la colonialidad de poder se constituye transatlánticamente en términos de género y raza dentro del proyecto de la modernidad/colonialidad.

Por otro lado, Quijano tampoco asocia la idea de *raza* que surge de la conquista cristiana con el “vicio bestial de la sodomía” como argumento de dominación, explotación y ocupación, ligado a la extirpación de las idolatrías de los pueblos originarios. Quijano —y otros como Mignolo (2007, 2008); Castro-Gómez (2007) y Grosfoguel (2007), Nelson Maldonado Torres (2004/2007)— no logran ver ni el llamado el “pecado nefando” ni el “vicio bestial de la sodomía” como causa “moral” que justificase la necesidad de someter mediante el miedo y la violencia, una “guerra justa”, a los pueblos dominados y racializados de Abya Yala. Cabe puntualizar que Grosfoguel (2006)—en un artículo titulado “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global”— sí introduce en su análisis la supremacía de la heterosexualidad o la jerarquía sexual como parte de las jerarquías globales imbricadas en el proyecto de la colonialidad. La supremacía de la heterosexualidad y la jerarquía sexual en su planteamiento, “otorga[ría] primacía a los heterosexuales sobre los homosexuales y lesbianas (es importante recordar que la mayoría de los pueblos indígenas en América no consideraban que la sexualidad entre hombres fuera una conducta patológica y no tienen una ideología homofóbica)” (2006, p. 25). Pero si bien se trata de una anotación importante, no hace hincapié en los efectos que tiene en la expansión y conquista cristiana, desatendiendo el

genocidio histórico de disidencias sexuales ancestrales a través de la invención jurídica del “delito de sodomía” y el castigo por el “pecado nefando” .

De ahí, que me interese destacar, como eje analítico fundamental para este trabajo el análisis del “vicio bestial de la sodomía” como argumento de dominación y de guerra justa. Al respecto, Ginés de Sepúlveda, cronista oficial y capellán de Carlos V (1536-1556), en *Demócrates Segundo o de las justas causas de la guerra contra los Indios* de 1547, escribió lo siguiente:

Otras causas justificaron las guerras basándose en la ley natural y divina. La destrucción de Sodoma y Gomorra fue por el bien de sus habitantes. Esto se aplica a aquellos barbaros comúnmente conocidos como indios, cuya condición natural es tal que debieran obedecer órdenes, dominados por las armas. Esta guerra es justa en la opinión de los más eminentes filósofos. Antes de que los cristianos llegaran, los indios por naturaleza practicaban sus nefandos sacrificios como parte de sus costumbres religiosas. De nosotros recibieron nuestras letras, leyes y moralidad imbuida por la religión cristiana. Eran todos barbaros antes de su dominio, educación sin ningún desprecio por el mal, se hallaban alejados de la moralidad, la cultura civil y humana, contaminados por amargos crímenes, esto daba otra justificación. Después de todo Dios hubiera destruido aquellas sociedades que practicaban estos crímenes nefandos e impíos y cometía toda suerte de abominaciones como estas otras dos cosas, el culto de la idolatría y la celebración de los sacrificios humanos (Ginés de Sepúlveda, 1547 en Garza 2012, pp. 215 – 216).

Este extracto, como algunos otros, muestra la construcción naturalizada de los “indios” como bárbaros sodomitas y por ello justifica la necesidad de su dominación por medio de las armas y de la guerra. La idolatría, los sacrificios humanos, la antropofagia, la embriaguez, la desnudez y presunción de sodomía de los “indios” forman parte del orden moral de los colonizadores basada en la ley natural y divina de los católicos. La mención a la destrucción de Sodoma y Gomorra constituye una apelación al “orden moral” que justificó la dominación, el modo de hacer la guerra justa, hacia esos “otros”, los “indios/bárbaros”, como

“inferiores”. El orden moral se convierte en ley natural y divina (conocimiento, jurídico y civilizatorio) que se posiciona por encima de todo, colocándose los conquistadores como garantes de tal orden: se otorgan a sí mismo la supremacía de la moralidad, la cultura civil y humana. La “condición natural” de los “indios” como “barbaros/sodomitas” se convierte en razón suficiente para su “dominación”, “control”, “instrucción” y “civilización” por los conquistadores españoles.

Además, según los conquistadores la “guerra justa” beneficiaría a los “indios” porque serían salvados por el orden moral de los colonizadores/cristianos blancos: el proceso de colonización deviene proceso de salvación. Se han escrito multitud de argumentos que justifican la conquista y la dominación colonial que han sido registrados en las crónicas, los informes administrativos y los distintos tipos de engranajes jurídico/religioso/económicos de la época. De entre los argumentos esgrimidos, la sodomía tendrá un papel central de la constitución de los indios como seres inferiorizados, vinculados con sexualidades aberrantes y bestiales, y, por tanto, bárbaros, no-humanos, seres dominables y explotables:

Fernández de Oviedo escribió una de las primeras historias oficiales de América que enfatizaban “la naturaleza aberrante” de la sexualidad de los indios americanos y puso el asunto bien a la vista de la Corte española” [...] Los hombres comunes de Hispania Nova, Santo Domingo y Tierra Firme”, [...] “conocían a muchos indios, tanto hombres como mujeres que eran sodomitas y que creían que la sodomía existía muy comúnmente en estas partes” (Garza, 2012, p. 201)⁶.

La acusación de sodomía se emplea para justificar las atrocidades de los españoles en la colonización, pero también apunta al papel de la iglesia católica en Abya Yala. Ante dicha

⁶ Ver: Fernández de Oviedo, *Sumario de la natural historia de las Indias*, LXXXI, p. 244.

realidad, De las Casas en 1542 inició una contraofensiva religiosa para la purificación de los hábitos sexuales de los indios:

Lanza una dura crítica al cuadro de historiógrafos que había apoyado las atrocidades españolas en las Indias. Acusó a los españoles de haber perpetuado grandes crueldades contra los indios. Los españoles, en palabras de De las Casas, había así “difamado a los indios habiéndoles acusado de estar infectado con la sodomía, una gran y malvada falsedad”. Los indios sencillamente no tenían “memoria de tan sucio vicio” (En Garza, 2012, p. 217).

Estas “difamaciones” y “acusaciones” fueron motivos suficientes para que la empresa de la conquista impusiera los métodos crueles de dominación colonial. Al mismo tiempo fueron constructos jurídico-religiosos que promovieron la extirpación de los rituales, prácticas sexuales y religioso-culturales de los pueblos indígenas. El “pecado nefando” o el “vicio/delito bestial de la sodomía”, al igual que la caza de brujas, constituyen, como hechos históricos, dos aspectos claves dentro del sistema moderno/colonial heteronormativo y de género que deberían tomarse en cuenta en el análisis de los estudios descoloniales. Las relaciones de dominación, explotación y el conflicto por la disputa del poder en cuanto al género, no se pueden entender sin la heterocolonialidad como parte de modernidad/colonialidad, capitalista, global y eurocéntrica.

Para Lugones la colonialidad del poder brinda una lógica de ejes estructurales (modernidad/colonialidad) que sirven como base desde donde “entender los procesos de entrelazamiento de la producción de raza y género” (2008, p. 77). Además, Lugones afirma que no hay una separación entre raza/género en Quijano ya que ambos aspectos están constituidos por y constituyen a la colonialidad del poder. Nos encontraríamos ante un sistema circular que se alimenta mutuamente: “En ese sentido, no hay una separación de raza/género en el patrón de Quijano. Creo que la lógica que presenta es la correcta. Pero el eje de colonialidad no es suficiente para dar cuenta de todos los aspectos del género”

(Lugones, 2008, p. 82). Para explicar las limitaciones del análisis de Quijano con respecto al género, Lugones se apoya en el trabajo de Oyéronké Oyewùmi (1997), feminista nigeriana y en Paula Allen Gunn, feminista indígena de Estados Unidos, para apuntar que el género, en términos eurocéntricos, no fue necesariamente el principio organizador principal de las sociedades de los pueblos originarios.

El trabajo de Oyewùmi (1997) sobre la sociedad Yoruba pone en cuestión la categoría género y afirma que este “no era un principio organizador en la sociedad Yoruba antes de la colonización Occidental” (En Lugones, 2008, p. 87). En este sentido, “Oyewùmi afirma que los/as investigadores siempre encuentran el género cuando lo están buscando” (2008, p. 87). Según este planteamiento, el género, tal como lo entendemos, no existía entre las organizaciones tribales antes de la conquista, sino que es producto del sistema moderno colonial impuesto en el contexto de las sociedades no-occidentales. Otras autoras, como Rita Laura Segato (2016) muestran su desacuerdo con este argumento, afirmando que en el mundo precolonial sí existía cierta jerarquía de género y cierto patriarcado de “baja intensidad”: “donde hay jerarquía tiene necesariamente que ser mantenida y reproducida por métodos violentos. Pero ese patriarcado, era o es, donde todavía existe, y existe en muchos lugares aún en recesión, un patriarcado *de bajo impacto o baja intensidad*” (p. 167).

Frente este planteamiento, Lugones (2008) partiendo de la reflexión de Allen, reafirma que “el género no fue entendido ante todo en términos biológicos” en las diferentes culturas y momentos históricos y da cuenta de ello: “los Yuma tenían una tradición para designar el género que se basaba en los sueños; una hembra que soñaba con armas se transformaba en macho para todo tipo de propósitos prácticos” (Allen, 1986/1992 en Lugones 2008, p. 90). Como se observa, el eje de clasificación no parecía estar anclado en el sistema de género moderno colonial, sino en otros elementos tribales como la “propensión,

inclinación y temperamento” (p. 90). Ahora bien, si el sistema tribal sería un modelo “otro” no moderno/colonial, ello no quiere decir que en las sociedades pre-coloniales no hubieran modos violentos de jerarquía y de ordenes “otros”. Otra cosa es llegar a calificar dichos ordenes y jerarquías precoloniales como patriarcales o anclados en la perspectiva de “género”, porque estos conceptos forman parte del patrón moderno/colonial español y leer los órdenes previos en estos términos supondría ignorar las diferencias que representan. En esta dirección, Mendoza (2010/2014) señala que:

Considerar que el *género* es un concepto anterior a la sociedad y la historia, como hace Quijano, tiene el efecto de naturalizar las relaciones de género y la heteronormatividad, y peor aún —nos dice Lugones— sirve para encubrir la forma en que las mujeres del tercer mundo experimentaron la colonización y continúan sufriendo sus efectos en la poscolonialidad (pp. 78-79).

Por tanto, la noción de “patriarcado” y de “género”, a mi modo de ver, son interpretaciones contemporáneas válidas en el patrón histórico de la modernidad/colonialidad. Como afirma Mendoza (2010/2014) no se pueden “naturalizar las relaciones de género y la heteronormatividad”. El sistema de colonialidad/modernidad del género es lo que generará, al mismo tiempo, la invención tanto de las “hembras” racializadas no-humanas como de la categoría de “mujeres” (blancas) bajo la noción moderna occidental:

La colonización creó las circunstancias históricas para que las mujeres africanas e indígenas de Norte América perdieran las relaciones relativamente igualitarias que tenían con los hombres de sus sociedades y cayeron no solo bajo el dominio de los hombres colonizadores sino también bajo el de los hombres colonizados [...] Pero ignorar la historicidad y colonialidad de género también ciega a las mujeres blancas de Occidente, a quienes igualmente les ha costado reconocer la interseccionalidad de raza y género, y su propia complicidad en el proceso de colonización y dominación capitalista. Por eso, les es difícil a las feministas occidentales todavía hoy construir alianzas sólidas con las mujeres no blancas en sus países y del tercer mundo (Mendoza, 2010/2014, pp. 78-79).

En el marco del análisis de la colonialidad de género, Lugones (2008), destaca la importancia del trabajo de Allen, para dar cuenta de los compartimientos socioculturales sexualizados “otros”, que actualmente se llamarían disidencias sexuales y de género. En esta dirección, Lugones (2008) destaca las casi 88 tribus que fueron reconocidas al interior de sus culturas indígenas como “homosexuales”⁷. Siguiendo a Allen, Lugones pone sobre el tapete a las disidencias sexuales y de género, desmantelando la heteronormatividad al interior de la clasificación de lo humano (hombre/mujer), lo no-humano (macho/hembra) como el lado oculto/oscuro de la modernidad/colonialidad de género. En las culturas indígenas existiría un orden y una jerarquía de la disidencia sexual en sus propios términos, y en los términos designados en el marco de la modernidad colonial con la violencia como mecanismo de “extirpación de sodomía” o del “pecado nefando”.

Antes de la conquista de los pueblos indígenas de Norte América, la significación tribal de las relaciones entre personas del mismo sexo, sería “otra”: los pueblos indígenas tenían su propia concepción de la sexualidad en el marco de sus estructuras sociales, políticas, económicas, cósmicas, religiosas ideológicas, etc. Por supuesto, no se quiere inferir de esto que todas las culturas originarias aceptaron lo que actualmente reconocemos como disidencias sexuales y de género desde la racionalidad de los colonizadores, pero es muy probable que las relaciones de género, las sexualidades y deseos se configuraron de otro modo antes de la llegada de los conquistadores españoles.

Las culturas indígenas o sociedades autóctonas establecieron otros tipos de representaciones sobre la sexualidad, y en distintas direcciones, a partir de sus propios principios de organización social. Así, las posturas adoptadas de muchos pueblos plantearon

⁷ Hay que tomar en cuenta que la significación de homosexualidad es un criterio impuesto la psiquiatría moderna eurocéntrica.

la “sexualidad” bajo principios como la reciprocidad, cuestiones míticas o espirituales, los sueños, la producción artística de la cerámica, la organización económica, la autoridad colectiva, etc. Estas culturas daban un espacio específico a estas posiciones que quedarían negadas en el marco del sistema moderno colonial de género o la colonialidad de género.

De hecho, es posible plantear que el rechazo o sanción, en distintas culturas indígenas, hacia las prácticas sexuales entre personas del “mismo sexo” estarían ancladas por un lado, internalización de las dos dinámicas de la colonialidad de género de las que he hablado. Por un lado, en la invención de la “sodomía” en los indios/bárbaros con el fin de justificar conquista como “guerra justa” y, por otro lado, con las prácticas violencias ligadas a la “extirpación del delito de sodomía”. Estas dinámicas, junto con otras diferencias jerárquicas de género constituyeron prácticas sostenidas en el tiempo por los colonizadores, y que sin duda impregnaron las prácticas de las propias culturas indígenas.

Lugones (2008) con su trabajo, pretende ampliar el marco de análisis de Quijano, incorporando los planteamientos de Oyewùmi y Allen a la colonialidad de género. Lugones (2010/2011) considera que el feminismo descolonial no es una cuestión terminada, sino que requiere transitar por varios caminos a la vez y desde distintas perspectivas. Como se mencionó anteriormente, su apuesta es indagar sobre el lado oculto/oscurο de la modernidad/colonialidad, proponiendo resistir a la colonialidad de género a partir de la “diferencia colonial”, dado que “la consecuencia semántica de la colonialidad del género es que ‘mujer colonizada’ es una categoría vacía: ninguna hembra colonizada es una mujer” (Lugones, 2010/2011, p 109). En este sentido, la autora plantea que “descolonizar el género es una tarea práxica. Es entablar una crítica de la opresión de género racializada, colonial y capitalista, heterosexualista, como una transformación vivida de lo social” (p. 110).

La resistencia a la colonialidad es una propuesta de “subjetividad activa” ante las opresiones devenidas de la racionalidad racista-generizada, que se expresaría en la infra-política, por lo que marca un giro hacia dentro, una “política de resistencia” hacia el poder de las comunidades de los oprimidos —a esta se le suele negar la legitimidad, la autoridad la voz, sentido y visibilidad— y en contra de los significados de la organización social de poder donde la colonialidad de género esconde a quien resiste (Lugones, 2010/2011). Finalmente, la autora alerta y pide tener cuidado con los términos de *mujer* y *hombre*, sugiere que se los encorchete, pero sin que desaparezcan, para entretejer actos de resistencia descoloniales y que estos no se borren bajo dichos términos.

1.3 Los feminismos descoloniales recuperan los feminismos de color del “Tercer mundo”

El giro que viene proponiendo el feminismo descolonial pasa por recuperar o volver sobre las tradiciones críticas del feminismo negro, las mujeres de color del tercer mundo en Estados Unidos, el feminismo poscolonial, los aportes del feminismo latinoamericano y caribeño, así como los estudios *queer*. En sintonía con ellos, el feminismo descolonial viene cuestionando la categorización moderna de hombre/mujer como binaria, jerárquica y su pretensión universal, así como el colonialismo, el imperialismo y los nacionalismos. El feminismo descolonial se propone investigar y analizar las zonas ocultas/oscuras de la colonialidad de género por lo que se plantea recuperar y articular varias tradiciones críticas, al tiempo que se reclama heredero del pensamiento radical del feminismo negro, de color del sur global –territorios colonizados– en los Estados Unidos.

Los feminismos negros y de las mujeres de color del tercer mundo se refieren a esas “otras” voces políticas que provienen de las luchas de las mujeres “negras”, “chicanas/latinas”, “migrantes” o “mujeres de color” en Estados Unidos a finales de la década de 1970 y primeros años de 1980. La edición Moraga y Castillo, *Esta puente, mi espalda: Voces de mujeres tercermundistas en EEUU* (1981/1988) mantiene una crítica radical a los racismos existentes en la sociedad estadounidense: “el término de mujeres de color incluye a las mujeres de ascendencia asiática, africana, latinoamericana e indígena norteamericana, quienes así se distinguen políticamente de la cultura dominante”. Igualmente, lesbianas feministas negras como Audre Lorde o Barbara Smith plantearon una importante reflexión crítica sobre los sistemas de opresión en la intersección de clase, raza, género y sexualidad que establece la cultura dominante:

bell hooks hace referencia al extrañamiento de las mujeres negras estadounidenses frente a un feminismo conservador liberal que bajo el paraguas englobador de “todas las mujeres estamos oprimidas” resulta ciego a las formas en que el racismo y la posición de clase hacen específica la opresión de género para las mujeres negras (Eskalera Karakola, prólogo, 2004, p.11).

Asimismo, las feministas latinoamericanas han cuestionado ampliamente los racismos dentro de sus propias prácticas culturales indígenas, afrodescendientes y mestizas. Entre las autoras con especial relevancia están Gloria Anzaldúa (1981/1988), Chela Sandoval (1995), Cherríe Moraga y Ana Castillo, editoras del texto *Esta puente, mi espalda* (1988), donde incluyen escritos que dan cuenta de las mujeres racializadas: mestizas, chicanas, puertorriqueñas y latinas. Desde la reflexión contemporánea del feminismo descolonial antirracista, Curiel (2007) afirma: “El feminismo negro ha sido sin duda una de las propuestas más completas, a diferencia del sesgo racista del feminismo y del sesgo sexista del movimiento por los derechos civiles; ha contribuido a completar la teoría feminista y la teoría

del racismo al explicitar cómo el racismo, junto con el sexismo y el clasismo, afectan a las mujeres (p. 95).

Curiel recupera el concepto de “la matriz de dominación” de Hill Collins y se hace eco de la genealogía del feminismo negro contemporáneo y del primer manifiesto de la Colectiva del Río Combahee (1977) que señala las múltiples opresiones en la propuesta de la “simultaneidad de las opresiones” (raza, sexo, heterosexualidad y explotación de las mujeres negras). Para Smith, según Curiel “la imbricación de estas múltiples opresiones significaba asumir una posición radical” (2007, p. 96).

Gloria Anzaldúa en *Borderlands / La frontera: The New Mestiza* (1987) propone los conceptos de “frontera”, “pensamiento fronterizo” y la “nueva mestiza”, siendo una de las autoras más significativas a este respecto, particularmente en su análisis de la frontera que se produce en el cruce de distintas experiencias culturales, también de su propia vida, situada en un cruce de fronteras como india, chicana, anglófona y lesbiana de color en el contexto del feminismo estadounidense. Sus relatos nos dejan ver las dificultades, las contradicciones, el dolor y la humillación que se materializan en los límites de la identidad nacional, de la tiranía cultural y en las relaciones de poder: la narrativa del “miedo” a regresar a casa –a “su” cultura– o el rechazo de los “suyos” y de los “otros” –la cultura dominante–, la “cultura de los anglos”, permite entender, tanto los desplazamientos geográficos como simbólicos y emocionales.

La cultura dominante se constituye así en una frontera simbólica y material que define qué culturas y qué razas son legítimas. Esta definición ha demarcado los cuerpos, los deseos, las identidades y disidencias sexuales y de género como normales/anormales, propias/inapropiadas. Anzaldúa habla desde el valor político y emocional de la frontera, es crítica con el imperio norteamericano y contra la colonización española y al mismo tiempo

evidencia el dolor vivido en el espacio cotidiano. Más aún, Anzaldúa es crítica con sus propias culturas y es capaz de cuestionar las bases androcéntricas, heteronormativas, homofóbicas y patriarcales que entrañan las relaciones sociales en su cultura de origen.

Su postura crítica analiza intrincadas fronteras en la variedad de formas donde los discursos específicos de la diferencia se constituyen en los campos simbólicos e imaginarios de la nación, en los efectos materiales de los discursos raciales, trans/lesbofóbicos, en las representaciones y en la actualización de las interpretaciones coloniales y los nuevos efectos neocoloniales. Anzaldúa, a través de sus relatos deja ver su rebeldía ante las formas de esclavitud y la obediencia sumisa a las imposiciones culturales, sea de su propia cultura (que afirma que la traiciona) o sea de la cultura anglosajona (que la esclaviza). Se resiste a la omisión, a la tachadura, a la invisibilidad de sus deseos, de su voz propia y se resiste ante las formas de esclavitud como parte ese “devenir colonial”:

Hay una rebelde en mí —la Bestia de la Sombra. Es una parte de mí que se niega a aceptar órdenes de autoridades externas. Se niega a aceptar órdenes de mi voluntad consciente, desafía la soberanía de mi propio gobierno. Es esa parte de mí que odia las restricciones de cualquier clase, incluso las autoimpuestas. Al mínimo amago de cualquier otro de limitar mi tiempo y mi espacio, patatea con ambas piernas. Se desboca (Anzaldúa, 1987/2004, p. 72).

Anzaldúa muestra su desobediencia y rebeldía como táctica de una resistencia activa frente a las restricciones o fronteras que perpetúan la opresión y la dominación. Afirma, que son varias las fronteras y las dimensiones políticas que las cruzan. Asimismo, desafía tanto el orden de la autoridad externa como su propio orden y gobierno. Cuestiona las líneas fronterizas —opresivas— demarcadas por aspectos geográficos, geopolíticos, normativos/jurídicos, simbólicos o imaginarios de las esferas de la raza-cultura-sexualidad-nacionalidad-identidad sexual y de género:

En una facultad de Nueva Inglaterra donde daba clase, la presencia de unas pocas lesbianas hacía que los alumnos y profesores heterosexuales más conservadores entraran en pánico. Las dos alumnas lesbianas y las dos profesoras que éramos lesbianas nos reunimos con ellos para comentar sus temores. Uno de los alumnos comentó: “Yo pensaba que homofobia significaba miedo de ir a casa después de un periodo de residir en otro lugar”. Y yo pensé: qué apropiado. Miedo de ir a casa. Y de que no te acepten. Nos da miedo que nos abandone la madre, la cultura, *la Raza*, porque no somos aceptables, somos defectuosas, estamos estropeadas. La mayor parte de nosotras cree inconscientemente que, si mostramos ese aspecto inaceptable del ser, nuestra Madre-cultura-raza nos rechazará de plano. Para evitar ese rechazo, algunas de nosotras nos amoldamos a los valores de la cultura, forzamos a las partes inaceptables a quedarse en la sombra (Anzaldúa, 1987/2016, p. 61).

Este relato pone en evidencia los efectos que produce la homofobia (miedo, rechazo, abandono) tanto en el ámbito académico como en el hecho de “ir a casa”. Uno de los aspectos que me llama la atención en el relato de Anzaldúa es la frase de una de las estudiantes: “Yo pensaba que homofobia significaba miedo de ir a casa después de un periodo de residir en otro lugar”. Parecería que la estudiante creyera que la homofobia o el miedo no habita en una facultad de Nueva Inglaterra, esto significaría que a priori la alumna daba por sentado que la homofobia solo estaría en el “miedo de ir o volver a casa”. Creer que la homofobia, producto de la heteronormatividad, no está en la universidad pero sí en el “miedo de ir o volver a casa”, es pensar que la universidad es un ente abstracto y vaciado de posición social y geopolítica.

A mi manera de entender, la homofobia para Anzaldúa no solo tiene que ver con la orientación sexual, sino también con su lugar de origen, su cultura, su cuerpo racializado, su posición ideológica y su lugar geopolítico. Estos aspectos forman parte de la herencia del proyecto moderno/colonial homofóbico/heteronormativo presente de forma disímil tanto en las instituciones educativas “modernas” como entre las poblaciones y territorios racializados de las excolonias.

La heteronormatividad como dispositivo regulador reproduce mecanismos racializados de vigilancia y de coacción que se imponen a través de un orden sexual, de género, cultural, racial, entre otros aspectos. Por dispositivo regulador quiero hacer referencia al conjunto de normas, acciones y discursos “legítimos” y “normales” en un orden jerarquizado. En efecto, la heteronormatividad como parte de la cultura se impone como dispositivo, como un proyecto de la “modernidad/colonialidad”, y presume de poder universal bajo el patrón o modelo del “sistema de sexo/género” (Rubin, 1975/1986). En definitiva, la frontera según Anzaldúa (1987/2016) se expresa desde varios puntos o perspectivas: las fronteras geográficas y simbólicas, semióticas, culturales, sociales y económicas. La propia autora vive constantemente el espacio de la frontera.

Es importante señalar como la “conciencia de la mestiza” geopolíticamente toma otro significado, la nueva “mestiza” da cuenta de la “india” como parte de la política radical contra el racismo, el blanqueamiento, el colonialismo e imperialismo. Es decir, la noción hegemónica de mestizaje es reinterpretada, por Anzaldúa: la “india” pasa a ser leída desde el lugar de la resistencia:

Por sus verdaderas caras los conoceremos: Yo soy visible —vean esta cara de india— y, sin embargo soy invisible. Con mi nariz aguileña los deslumbro al tiempo que soy su ángulo ciego. Pero existo, existimos. Les gustaría pensar que me he fundido en el crisol. Pero no me he fundido, no nos hemos fundido (Anzaldúa, 1987/2016, p. 145).

Si bien Anzaldúa es visible por su “cara de india”, al mismo tiempo es un cuerpo racializado invisible con respecto al proyecto del mestizaje. Sin embargo, Anzaldúa resiste y afirma “existo” y “existimos” ante el blanqueamiento del mestizaje, de ahí que se reivindique desde “la herida de la india”. “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” (Anzaldúa, 1987/2016, p. 64). La herida de la

“india” está precisamente en el desprecio de su raza por medio del mestizaje que “borra”, ignora y la vuelve inexistente. Al mismo tiempo lo “blanco” es valorado y se convierte en el modelo de la modernidad a seguir. El mestizaje es uno de los mecanismos que configura la estratificación social y racial tanto en la colonia como de la constitución de los Estado-nación, estos son elementos constitutivos del proyecto global modernidad/colonialidad desde la perspectiva de Quijano.

En el contexto de Abya Yala y el Caribe el mestizaje responde a una ideología racista proyecto de la construcción del Estado-nación impulsado por las elites políticas y criollas. Según Curiel, el mestizaje es una “herencia fundamentalmente europea en donde la genealogía indígena y africanas desaparecen” (2010, p. 97) y formará parte del “racismo estructura” en Abya Yala. Desde el feminismo descolonial y antirracista se afirma que el mestizaje es:

Una de las secuelas del colonialismo, no sólo como administración colonial, sino como proyecto inherente a la modernidad, fue la manera en que se constituyeron las naciones latinoamericanas y caribeñas: la homogeneización con una perspectiva eurocéntrica fue la propuesta nacional a través de la ideología del mestizaje, que aspiró a lo europeo como forma de “mejorar la raza”.

A diferencia de Anzaldúa, Mendoza en su análisis sobre la *Desmitologización del mestizaje en Honduras* nos plantea algunos otros aspectos a considerar con respecto a lo que *no se dice* del mestizaje. En esta dirección, Mendoza (2001/2014) nos plantea varios elementos a considerar:

En primer lugar, la vinculación entre conquista, racismo y sexualidad. Es el acto sexual entre españoles y mujeres indígenas, con el consecuente hijo mestizo, lo que funda el sistema de castas basado en la pureza de sangre. [...] En segundo lugar, es el carácter heterosexual y el consecuente ‘factor reproductivo’ inherente a este acto lo que establece la necesidad de regularlo en un régimen de familia patriarcal [...] En

tercer lugar, es este sistema de castas el que conduce a una condición de legitimidad y bastardía al mestizo durante la colonia (p. 151).

Mendoza se nutre del estudio de Max Hernández sobre el Inca Garcilaso de la Vega para argumentar que “en última instancia el hecho sexual define las bases sobre las que yace la noción de mestizaje” (Hernández, 1993, p. 36 en Mendoza, 2001/2014, p. 150). Mendoza enfatiza que la conquista no es solamente entre hombres, sino que tuvo que ver con la violación de las indias y con las uniones efímeras con el conquistador: “La escena original del mestizo rezaría normalmente así: el español viola a la india y luego la abandona junto con el hijo engendrado en esa unión” (2001/2014, p.150). El mestizo producto de dicha violación, o cualquier otra relación consentida entre india y conquistador, es lo que va fundar el sistema de casta o sistema de estratificación social colonial basado en la “pureza de sangre”⁸, o sea, sistema de estratificación social en la colonia. En esta dirección, “[e]l historiador sueco Magnus Mörner (1969: 61) ha señalado que la noción de “casta” fue usada ampliamente por las elites de la América hispana colonial para designar a las personas de sangre mezclada” (En Castro-Gómez, 2005, p. 73).

En el sistema de castas son los españoles quienes poseían la “pureza de sangre” y un “linaje puro” por su condición de cristianos, lo que les otorga un estatus de humano superior. Por el contrario, las mezclas entre los indios/as y negros/as desde el principio fueron situados

8 La “pureza de sangre” legitimaría a los “cristianos viejos”, su linaje no estaría mezclado con los judíos y musulmanes, también llamados “conversos” o “cristianos nuevos”. Estos fueron tachados de “impuros de sangre” y muchos de ellos sometidos por el Estado a “limpiezas de sangre”. Por otro lado, “el tribunal [de la inquisición] comenzó su trabajo en la ciudad de Sevilla en el año 1483. Su escrupulosa tarea permitió la propagación de los Estatutos de Limpieza de Sangre no solo en el Viejo Mundo, sino también, ya desde el s. XVI, en el Nuevo. De esta manera, la Inquisición cumplió un rol decisivo en el surgimiento de una ideología española y cristiana obsesionada con la genealogía y con la idea de que tener un “linaje puro” era el signo incuestionable de pertenencia aristocrática, no tanto a una fe común, sino a un estatuto humano superior” (Castro, 1984 en Allione, s/f, p.8). “Entre finales del siglo XV y comienzos del siglo XVI comenzaron a generalizarse los estatutos de exclusión de aquellos que tenían un origen manchado” (Rabade, 2005, p. 54 en López-Vela, 2009, p. 149).

como inferiores, rozando la animalidad. Así pues, “algunas categorías como ‘lobo’, ‘albarazado’, ‘barcino’ y ‘cambujo’ eran tomadas, despectivamente, de la nomenclatura usada comúnmente en el cruce entre animales” (Castro-Gómez, 2005, p. 75).

Como observamos, en la mezcla de “razas” indios y negros fueron configurados desde la “impureza de sangre” o “sangre contaminada”, desde la animalidad y como seres inexistente sin posibilidad de ascenso social debido a su condición racial. Mientras que el varón mestizo como señala Castro-Gómez (2005) tenía la posibilidad de “redimirse” siempre y cuando engendrara hijos legítimos con una mujer blanca. Esto permitiría “limpiar su sangre”⁹ y pasaría a ser clasificado oficialmente como “blanco”. Sin duda alguna, la blanquitud es parte constitutiva de estratificación social/racial heteronormativa, está fue funcional al imperio y parte esencial del proyecto moderno/colonial y patriarcal.

Como puede verse, tanto la denominación como la progresión de los cuadros revelan una “sociología espontánea”: a mayor mezcla de sangre, menor posibilidad de movilización social. Lo cual significaba que entre menos “pura” fuera la sangre que corría por las venas de una persona, menor sería también su posibilidad de ascenso social. Nótese, por ejemplo, que el estigma de la mezcla racial podía desaparecer en la tercera generación sólo porque el varón mestizo era visto como hijo de dos razas “puras” (español e india) y tenía, por tanto, la oportunidad de “redimir” su prole si engendraba hijos legítimos con una mujer blanca. A su vez, el fruto de esta unión (el castizo) podía tener hijos legítimos considerados ya como españoles, pero sólo si seguía fielmente el ejemplo de su padre, es decir, si se casaba con una mujer blanca. En cambio, en el momento en que la sangre se “contaminaba” con elementos negros, la posibilidad de redención se tornaba imposible. El mulato, fruto de la unión entre

9 Véase en Castro-Gómez: “La evangelización fue entonces el imperativo estatal que determinó por qué razón únicamente los “cristianos viejos”, es decir, las personas que no se encontraban *mezcladas* con judíos, moros y africanos (pueblos descendientes de Cam o de Sem) podían viajar y establecerse legítimamente en territorio americano. El Nuevo Mundo se convertía entonces en el escenario natural para la *prolongación del hombre blanco europeo* y de su cultura cristiana. Dicho en otras palabras: el discurso de la limpieza de sangre es, de acuerdo a la interpretación de Mignolo, el primer imaginario geocultural del sistema-mundo que se incorpora en el *habitus* de la población inmigrante europea, legitimando al mismo tiempo la división étnica del trabajo y la transferencia de personas, capital y materias primas *a nivel planetario*” (2005, p.57).

español y negra, ya no podía blanquear su sangre, aunque él, sus hijos (moriscos) y sus nietos (chinos) tuvieran hijos legítimos con mujeres blancas. El principio es claro: la sangre negra no puede ser redimida. Por el contrario, entre mayor sea el porcentaje de sangre negra, mayor será también la degeneración racial y social. El uso de categorías zoológicas (lobo, coyote) indica que los individuos pertenecientes a estas castas en poco o nada se diferencian de las bestias (Castro-Gómez, 2005, p. 75-76).

En definitiva, en Abya Yala “el mestizaje viene siendo el locus de poder sobre el cual se erige la matriz de relaciones de poder de los sistemas de estratificación por raza, género, clase y sexualidad desde la era colonial hasta el presente” (Mendoza, 2001/2014). El proyecto del mestizaje responde a la ideología racista de la construcción del Estado-nación impulsado por las elites políticas y criollas. Desde el feminismo descolonial y antirracista, Curiel (2007) señala que: “El mestizaje fue uno de los mecanismos ideológicos para lograr una nación homogénea, cuyos referentes legitimados eran una herencia fundamentalmente europea, en donde la genealogía indígena y africana desaparece” (p. 97).

Podría decirse que, incluso actualmente el proyecto del mestizaje tiene que ver con el proceso de “mejorar la raza” a través de la reiteración de la “limpieza de sangre”, el blanqueamiento. Esto significaría desprestigiar la raza “vencida” las carnes indias, negras, racializadas y abrazarse o fundirse en la raza del “vencedor”, lo “blanco-mestizo”. La lógica que subyace al mandato colonial de “mejorar la raza” supone incorporarse al proyecto neo/colonial de la blanquitud por medio del mestizaje.

Una de las secuelas del colonialismo, no sólo como administración colonial, sino como proyecto inherente a la modernidad, fue la manera en que se constituyeron las naciones latinoamericanas y caribeñas: la homogeneización con una perspectiva eurocéntrica fue la propuesta nacional a través de la ideología del mestizaje, que aspiró a lo europeo como forma de “mejorar la raza” (Curiel, 2007, p.98).

La población indígena y afrodescendiente fue y continúa siendo marginada por las múltiples configuraciones políticas y económicas que establecieron la constitución de los

“Estados nación” en la región, diferencias socioculturales y raciales que han marcado formas distintivas de opresión y explotación a lo largo de la historia. La “mejora de la raza” no es sino el proyecto del mestizaje moderno/colonial proveniente de la noción de “limpieza de sangre” desde la época de la colonia. Según Castro-Gómez: “[e]l discurso de la limpieza de sangre, con toda su connotación étnica y separatista, formaba parte integral del habitus de la elite criolla dominante, en tanto que operaba como principio de construcción de la realidad social (2005, p. 77-78).

El origen de la hegemonía del mestizaje apela a la fuente de la identidad nacional, que se remonta sin duda a las luchas de los criollos por la independencia. Frente a esta construcción hegemónica de la identidad nacional como mestiza, las comunidades indígenas quedan excluidas: no se sienten identificadas ya que quienes se configuran como epítomes de la identidad nacional han sido sus verdugos y el motivo por el que resultan excluidas. De hecho, las culturas mestizas urbanas constituirían el núcleo de la ciudadanía en torno al cual se construiría la nación “civilizada o moderna”, en oposición, por un lado, con los colonizadores españoles y, de otro, con los indígenas “rurales” y presentados como “atrasados” y “no civilizados”.

Aún en la memoria de los pueblos indígenas y de amplios sectores de la sociedad mestiza, está el recuerdo de la violación, el genocidio, la expropiación de los territorios ancestrales, la explotación de los recursos naturales para el usufructo de los representantes del capital y de las oligarquías nacionales y globales. De esta manera, a pesar de su invocación cuasi-sacralizada, los procesos de mestizaje como parte de la memoria histórica han sido dolorosos.

1.3.1 La colonización discursiva del feminismo hegemónico.

El feminismo descolonial también establece conexiones y debates con el feminismo poscolonial y recupera el discurso de importantes académicas como Gayatri Chakravorty Spivak (1988/2003) y Chandra Mohanty (1986/2008a). Spivak asegura que la “violencia epistemológica” es intrínseca de la producción del conocimiento occidental. En cierto modo, la violencia epistémica en la dinámica de la representación, según admite Spivak, implica la posibilidad de que la mujer subalterna no podrá nunca conocerse en sus propios términos. Asimismo, aseguraría que cada intento de representación de las mujeres subalternas es una manera de asegurar la superioridad de occidente sobre no occidente, donde la producción discursiva de la mujer subalterna ha tenido el efecto de silenciar a las mujeres del sur global.

Por otro lado, gran parte del feminismo descolonial de Abya Yala se distancia de la idea de la “solidaridad transnacional” entre las mujeres del primer mundo y del tercer mundo que propuso Mohanty (1986/2008), no así de su crítica al colonialismo de las académicas feministas del norte. El feminismo descolonial de Abya Yala reconoce el importante análisis de Mohanty sobre el capitalismo global dando a conocer la maximización de la explotación del trabajo de las mujeres del tercer mundo sin importar si trabajaban en el sur o en norte global.

Yuderkys Espinosa (2009/2014)¹⁰, desde la posición crítica proveniente de la conjunción del activismo y la academia, afirma que la “solidaridad feminista” le resulta ingenua y, por otro lado, afirma que las “feministas del Norte —incluyendo a oriundas del Sur ubicadas geopolíticamente en el Norte— están lo suficientemente alejadas de los

¹⁰ Esta publicación lleva por título: “Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional”.

problemas y vicisitudes de las vidas de las mujeres de la región, feminismo latinoamericano” (pp. 312-313). Piensa en la necesidad de comunidades feministas transfronterizas anticapitalistas y descolonizadas por lo que ante la idea de “solidaridad feminista” sin más, propone la idea de trabajar sobre “diferencias comunes”.

Desde la posición del feminismo descolonial en Abya Yala, Espinosa (2009/2014) reflexiona en diálogo crítico con el feminismo postcolonial sobre la *colonización discursiva* para lo que se hace eco de la reflexión de Mendoza en “Los feminismos y la otra transición a la democracia en América Latina” (2008)¹¹, y hace suyas las preguntas en torno a ¿cómo las feministas “han llegado a transformarse en cómplices del plan neocolonial”? y, de otro lado, “cómo es que América Latina continúa en el seno de la democracia cultivando una estructura socio-económica, política-cultural e ideas de género y raza que en muchos aspectos conserva los legados de la colonia” (Mendoza 2008: 171-174 en Espinosa, 2009/2014, p. 315).

En esta dirección, Espinosa (2009/2014) plantea su debate sobre la *colonización discursiva* del feminismo hegemónico blanco burgués europeo y estadounidense sobre los feminismos del “sur”. Argumenta que el feminismo latinoamericano se alimentó de gran parte de las ideas emancipadoras y de igualdad del feminismo europeo y estadounidense, y por tanto, sugiere que el feminismo latinoamericano tendría que admitir la herencia eurocéntrica y colonial inherente a la producción teórica del feminismo hegemónico occidental, tal como señalan la tesis de Spivak y de Mohanty.

A partir de Mendoza, Espinosa señala, por un lado, que “las feministas latinoamericanas se [acogieron] al feminismo anglosajón (tanto el liberal, radical, como

¹¹ Este artículo fue publicado originalmente en el libro de María Antonia García de León, *Rebeldes ilustradas (La Otra Transición)*. Barcelona: Anthropos.

marxista) para construir organizaciones y planteamientos alternativos de cambio social y cultural”. Por otro lado, hace especial referencia a “la implantación del ideario de la democracia en las realidades postcoloniales latinoamericanas” (Mendoza, 2008, en Espinosa, 2009/2014, p. 315). Estos dos aspectos son centrales para Espinosa, porque permiten rastrear la configuración y los efectos de la colonización discursiva del feminismo blanco hegemónico sobre los feminismos latinoamericanos.

[L]as feministas latinoamericanas no pudieron desarrollar un aparato conceptual y una estrategia política que les ayudara a entender y negociar mejor las relaciones neocoloniales que estructuran la vida del subcontinente... [Recordando que] “el saber feminista latinoamericano se ha construido...a partir de la dislocación del conocimiento de su localidad geocultural, con teoremas venidos de realidades ajenas... [Concluye señalando como] Paradójicamente, esta disfunción del aparato conceptual de las feministas conduce al final a un desconocimiento de lo que le es verdaderamente particular a América Latina y a una práctica política de mayor impacto (Mendoza 2008: 174-175, en Espinosa 2009/2014, p. 315).

En el análisis de la *colonización discursiva*, Espinosa (2014b) rastrea en el género y la política de identidad a partir del trabajo de Gioconda Herrera (1999), “Reflexiones y propuestas para una agenda de investigación en género”, para argumentar la centralidad exclusiva de los estudios de género y reconoce que hay falta de análisis con respecto a la raza y clase. Si bien Herrera (1999) reconoce la heterogeneidad de las investigaciones en la región debido a la influencia de algunos feminismos y de las políticas de identidad, al mismo tiempo, señala que en el campo académico “este reconocimiento tiende a quedarse en lo formal y descriptivo”. De allí que, la autora se plantee las siguientes interrogantes: ¿cómo articular analíticamente el género, la raza, la etnicidad, la clase social para explicar la desigualdad social que atraviesa y obstaculiza todo proceso de desarrollo en nuestros países, más allá de la mera descripción?” (Herrera 1999: 6 en Espinosa, 2014, p. 317). Sin duda,

Herrera echa en falta el concepto crítico y revolucionario de la interseccionalidad creado por las pensadoras *feministas negras* en Estados Unidos.

Para Espinoza (2009/2014), Herrera comprueba que en el contexto de la región la reflexión sobre “el cuerpo del feminismo se ha desarrollado en marcos conceptuales importados, sin que mediaran intentos de reapropiación” (p. 317). La preocupación de dichas autoras está en que la producción del conocimiento aún se mantiene en el sujeto universal del feminismo hegemónico, desde una posición eurocéntrica y norteamericana y que, en consecuencia, el feminismo latinoamericano no ha logrado zafarse de los procesos de colonización quedando pendiente un aparato conceptual que ayude a entender las relaciones de dominación colonial.

1.4 Heterocolonialidad

Desde una reflexión heterocolonial la idea es poner en el centro del debate la categorización moderna de la sodomía, del género y de la raza para explicar sus emplazamientos y desplazamientos de las diásporas políticas/cuerpos racializados de las disidencias sexuales y de género. De las tres categorías, la sodomía ha sido la menos analizada, en términos históricos, por los estudios de modernidad/colonialidad o por el feminismo descolonial, por lo que creo que hay que estudiar la historiografía de la *sodomía* desde la colonialidad heteronormativa española. Por lo general, los análisis desde la visión feminista descolonial han visibilizado el reconocimiento de las prácticas sexuales entre personas del mismo sexo en muchas de las culturas ancestrales antes de la llegada de los españoles. No obstante, es necesario abordar un análisis sobre lo que significó el dispositivo de la sodomía en el marco de sometimiento al orden colonial, más aún cuando fue definida

como conducta “contra natura”, destructora del “género humanidad” y constituida como delito y pecado nefando.

En sintonía con los estudios críticos descoloniales, este trabajo de investigación tiene la intención de analizar la zona oculta/oscura de la heteronormatividad dentro del sistema modernidad/colonialidad. Antes de la conquista y del proceso de colonización, España contaba con una estructura institucional con el fin de perseguir y extirpar la sodomía en la zona ibérica a través de mecanismos jurídico-médicos y socioculturales, precedidos por la filosofía y teológica hebrea-cristiana. De esta forma, la “extirpación de la sodomía” se asienta en la tradición hebrea y cristiana desde el VI antes de Cristo¹² hasta constituirse en una relación inseparable entre delito y pecado, en el periodo de los siglos XII y XVI en la zona ibérica. La sodomía fue castigada en España con el “Fuero de Cuenca” (1190)¹³ que fijó la

12 El Levítico (20, 13) donde lo que conocemos como homosexualidad es rechazada violentamente y se “prescribe la pena de muerte”. Por otro lado, el libro de Génesis narra la destrucción de Sodoma y Gomorra, consideradas como ciudades homosexuales. Mientas que en la Carta de Pablo a los Romanos en el Nuevo Testamento se define a las relaciones del mismo sexo como contra la naturaleza: [...] Sus mujeres invirtieron las relaciones naturales por otras contra la naturaleza; igualmente los hombres, abandonando el uso natural de la mujer se abrazaron en deseos los unos por los otros, cometiendo la infamia de hombre contra hombre (Romanos 1, 26-27). Este discurso religioso formó parte de la construcción de la homosexualidad en los primeros siglos del cristianismo, bajo la influencia de la corriente Paulista, en la que posteriormente se fundamentará la Iglesia Católica, imponiendo un discurso sumamente discriminatorio y excluyente, basado en la palabra y en el poder divino de Dios. Un hecho histórico importante fue la transformación de los mandatos eclesiásticos cristianos en leyes civiles romanas, (edictos de Constanzo y Teodocio), amenazan de muerte solo a los hombres y esto sigue hasta el Medioevo, lo que significó que la homosexualidad a más de ser un pecado ante las leyes “divinas” se convierte en un delito. En lo posterior, el delito y pecado estarán estrechamente relacionados. En la Edad Media las sociedades occidentales colocaron la confesión entre los rituales mayores de los cuales se espera la producción de la verdad: “la reglamentación del sacramento de penitencia por el concilio de Letrán (1215), desarrolló las técnicas de la confesión, retroceso en la justicia criminal de los procedimientos acusatorios, desaparición de ciertas pruebas de culpabilidad y se desarrolló los métodos interrogatorios y de investigación, parte cada vez mayor de la administración real en las persecuciones de las infracciones, así mismo la homosexualidad será equiparada a la herejía y perseguida por los tribunales de la inquisición” (Foucault, 1998, p.73).

13 Redactado en un ambiente clerical culto, fijaba la pena de muerte para los delitos de sodomía, para los que prescribió incluso en qué consistía este pecado-delito (“*per anum viciavi*”), así como la forma del castigo, la muerte por medio del fuego, considerado como elemento purificador, reservado no sólo para los sodomíticos (Solórzano, 2012, p. 287).

relación entre pecado-delito, así como su castigo y muerte a través del fuego. Posteriormente se establecieron otros Fueros como el de Soria (1256), extendiéndose a Andalucía y Murcia.

Durante la conquista y en los inicios de la colonización, exactamente cinco años después de ocupación violenta de Abya Yala, los Reyes Católicos penalizan la sodomía a través de la *Pragmática Real* de 1497¹⁴. Esta nueva ley se apoyó en los textos cristianos, los mismos que inspiraron a los legisladores castellanos del siglo XIII. En ella se resalta la cólera de dios ya que la sodomía era un pecado que provocaba la destrucción del género humano, y para lo cual los legisladores consideraron que las relaciones “contra natura” connotaban tanto pecado como delito, siendo una ofensa al orden natural y social defendido por la iglesia y el Estado:

En consecuencia, dentro de la categoría de pecado sodomítico van a recaer tanto las relaciones sexuales, como las conductas, ya sean entre hombres, como entre mujeres, e incluso los abrazos, los besos, aunque no se cometa el acto sexual propiamente dicho (Solórzano, 2012, p. 249).

Un punto importante que resaltar es la sodomía de las “mujeres”, aspecto que pareciera estar relegado pero que no es así, porque cuando se piense en el delito-pecado de la sodomía hay que entenderla en ambos sentidos. La Pragmática de 1497 endureció el castigo de la sodomía como delito: “feo, abominable, nefando y atroz”, y también fue categorizado como “peligrosidad social” y “desviaciones” que amenazarían al centro urbano. Además, la sodomía tendría que ser castigadas por la ira divina, que no solo recaería sobre los individuos sino sobre toda la colectividad representada en las normas jurídicas de la época (Solórzano, 2012).

14 El “22 de julio de 1497, en Medina del Campo, Isabel y Fernando, todavía relamiéndose los labios por el dulce sabor de la conquista y el descubrimiento proclamaron la primera y celebrada *Pragmática* contra la sodomía del período de inicios de la edad moderna” (Garza, 2002, p. 67).

A finales del siglo XVI, un siglo después de la conquista, emerge una nueva ley en 1592, por la que Felipe II en nombre de la “Real justicia” con el deseo de extirpar la sodomía del reino, la redefinió como “abominable y nefando pecado contra *natura*”. El fin de la nueva ley fue relajar las evidencias, encabezar una persecución a partir de la imposición del castigo o la pena ordinaria. La punición se entendía como un remedio jurídico, en el caso de no haber testigos del delito de sodomía, se pasarían a “otras formas establecidas y aprobadas por el derecho” (Novísima Recopilación de las Leyes de España Libro XII)¹⁵.

Los Tribunales en la Península Ibérica castigarán fuertemente la sodomía especialmente entre XVI y XVII, llevándose a cabo un sin número de juicios, arrestos y castigos que van desde multas, azotes, exilio, humillación, persecución y la muerte a través del fuego¹⁶. Al igual que la quema de brujas, la extirpación de sodomía fue una de las tantas atrocidades que la modernidad del imperio español impuso tanto en la península, como en Abya Yala.

La sodomía en el contexto de la modernidad española no contó, ni cuenta con ningún tipo de valor social, político o religioso, por el contrario, un cuerpo *sodomita sería percibido como la crueldad encarnada*. Rita Laura Segato (2016) anota que: “la pedagogía masculina y su mandato se transforma en pedagogías de la crueldad, funcional a la codicia expropiadora, porque la repetición de la escena violenta produce un efecto de normalización de un paisaje de crueldad” (Introducción, p. 21). La sodomía es constituida como una amenaza para la

15 Sobre la Pragmática de 1592 emitida por Felipe II: https://personal.us.es/alporu/histsevilla/leyes_sodomia.htm

16 “La edad moderna hay aproximadamente unos 175 casos o procesos instruidos por los tribunales seculares de Andalucía” [...] Los Tribunales Supremo de Sevilla y Granada instruyeron 147 casos. Sentenciaron a ‘varias mujeres’ acusadas de sodomía a azotes, exiliaron a un hombre por sodomizarse así mismo con un cabo, enviaron a otro a los ‘escalones y la cuerda’ y quemaron a 65 sodomitas entre 1578 y 1616. En Aragón por contraste, la inquisición persiguió a 1.623 sodomitas entre 1540 y 1700” (Garza, 2002, p. 116,118).

humanidad, ésta sería entonces repudiada y destruida, y en este sentido, la interpretación moderna de la sodomía en este trabajo de investigación es reinterpretada como *heterocolonialidad*. De este modo, la extirpación de la sodomía forma parte del proyecto moderno *heterocolonial*. En Abya Yala se impuso la ley de la crueldad de la conquista en términos de guerra y ocupación, no solo del territorio sino para la destrucción de la sodomía, como se observa en el extracto del juicio de unos indios u “hombres vestidos como mujeres” en tiempos de la conquista/colonia:

Tobilla, identificado simplemente como un español por De las Casas, también declaró que “cuando un cierto número de españoles se encontró, en cierto rincón de estas provincias, con tres hombres vestidos como mujeres, los juzgaron y los hallaron culpables de cometer ese pecado corrupto solo por llevar un atuendo de mujer”. Sin más prueba que ésta, los españoles, “lanzaron sus perros contra los hombres, los cuales los descuartizaron y los comieron vivos como si hubieran sido sus jueces” (De las Casas en Garza, 2002, p. 222).

A diferencia de la península española, en Abya Yala el “perro”, como imposición del sistema heterocolonial, fue utilizado por los conquistadores y los colonos no solo como arma de guerra, sino también como instrumento de represión, intimidación, castigo y muerte contra los indios, en general, y contra los indios “vestidos como mujeres”, en particular. Los conquistadores y colonizadores establecieron el “aperreamiento” como método para la “extirpación de la sodomía”, especialmente para aquellos que llevaban “atuendos de mujeres”:

El uso de los perros como arma de combate encuentra importantes precedentes en la Historia Antigua de Asia Menor, Grecia y Roma, donde se documentan mastines, galgos y otras razas de perros que integraron los ejércitos de los asirios, persas, griegos y romanos, bien como mensajeros —llevando las cartas ajustadas o atadas al cuello—, centinelas o combatientes. Sin embargo, fue en la Edad Media y Moderna, y más concretamente en el escenario americano durante la Conquista, donde su actuación alcanzó cierta popularidad [...] Se empleaban no sólo como armas de

lucha, sino como instrumentos de castigo: para “aperrear” o ajusticiar amerindios. El empleo del terror se convirtió en un arma psicológica y uno de los usos de la guerra más habituales por los soldados de la conquista, mediante escarmientos preventivos para intimidar al resto de la indiada, o matanzas como venganza a pérdidas sufridas (Castrillo, 1992 en Bueno, 2011, p.178).

El empleo del *terror* es la “empresa depredadora” (Segato, 2016) que instituyó la conquista española sobre los cuerpos no-humanos fue uno de los hechos fundacionales de la violencia/crueldad de la modernidad/colonialidad en Abya Yala. En esta dirección, Segato (2016) se refiere al concepto de la *dueñidad* para explicar las formas de violencias extremas de la crueldad en Abya Yala: “son atribuidas a la idea de que en nuestros paisajes la Conquista nunca se completó, nunca fue consumada y es un proceso continuo, todavía en marcha” (p. 99). En este sentido, el “futuro ya fue” para los pueblos conquistados y cuerpos racializados del continente, se refiere a los paisajes de la crueldad como dispositivo de *conquistabilidad* y muestra su cara cuando se reiteran las prácticas discursivas y materiales de la sodomía, como por ejemplo: las muertes violentas (descuartizamientos, acribillamiento, amenazas, persecución, explotación, etc.) de las disidencias sexuales y de género sea bajo los sistemas dictatoriales o democráticos en cualquiera de sus expresiones. Esto muestran el trasfondo de la huella/herida moderna colonial en Abya Yala: la noción “contra natura”, “crimen y pecado” o como aquella que encarna la crueldad hasta el punto de provocar la destrucción del género humano.

El entramado político-jurídico heterocolonial —tanto tribunales inquisitoriales como seculares— estuvo conformado por la autoridad “masculina” heteropatriarcal: la monarquía española y sus administradores, la iglesia católica y sus teólogos, cronistas sobre las “indias” entre otros, pero permeaba más allá de estos: cualquier conquistador podía erigirse en garante de dicha autoridad y apelar a la misma mediante la violencia como en el extracto mencionado. Con la Pragmática de 1497 se endureció el castigo del “delito de sodomía” y del

“pecado nefando” ambos como pecado/delito *contra natura*. En el caso de Abya Yala los indios u “hombres vestidos como mujer” fueron juzgados y “aperreados” hasta la muerte. Los “sodomitas” indígenas fueron descuartizados y devorados por los “perros”, estos que fueron utilizados por los españoles como armas de conquista a principios del siglo XVI.

La reflexión sobre la heterocolonialidad, —cuerpos racializados disidentes esxules y de género— se refiere a las formas de vestir, hablar o el modo de comportarse de las “mujeres” que visten como “hombres” y de los “hombres” que visten o se comportan como “mujeres”, tal como lo relata De las Casas, en Abya Yala los indios u “hombres vestidos como mujer” fueron castigados cruelmente, juzgados y devorados por los “perros”. En esta línea, Sahagún se refiere a los “sodomíticos, mujeriles y afeminados”. En cambio, Núñez de Balboa ordenó aperrear 50 sodomitas “un hermano del rey y otros jóvenes, hombres obsequiosos, vestían afeminadamente con ropas de mujer” (En Garza, 2002, p. 195). Por otro lado, Cieza de León, etnografió las prácticas ritualizadas de los enchaquirados sodomitas y los narró de la siguiente manera: “han sido vestidos como mujeres desde que eran niños pequeños, y hablan como tales; y en su trato, ropas y en todo lo demás ellos imitan a las mujeres. Estos hombres participaron en uniones carnales como un signo de santidad y religión” (En Benavides, 2006: 149).

A través de ordenanzas regularon el “género”, en la época colonial, los colonizadores buscaron marcar diferencias entre “indias” y “indios”. De modo que, el incumplimiento de dichas normas significó que los indígenas fueran “sometidos a castigos más duros, incluyendo azote público y ser atados a un poste por seis horas” (Horswell, 2013, p. 274). El siguiente extracto, sobre los métodos de violencia que operaban sobre lxs “indxs” (indias/indios) que hoy conocemos como travestis y trans:

Yten si algo yndio condujere en [h]abito de yndia o yndia en [h]abito de yndio los dichos a alcaldes los prendan y por la primera vez le den cien acotes y los tresquilen publicam[en]te y por segunda sean atados seis [h]oras a un palo en el trianguez a vista de todos y por la tercera vez con la ynformaçión preso lo remitan al corregidor del ualle o a los alcaldes hordinarios de la Villa de Santiago de Miraflores para que hagan justiçia dellos conforme a derecho (Rostworowski, óp. Cit., 131 en Horswell, 2013, p. 274).

El siguiente extracto revela el modo en las hembras indias imitan a los “hombre” como “si no fueran mujeres”, aquí el relato:

Algumas índias se acham nestas partes que juram e prometem castidade, e assim não casam nem conhecem homem algum de nenhuma qualidade, nem no consentirão ainda que por isso as matem. Estas deixam todo o exercício de mulheres e imitam os homens e seguem seus ofícios como se não fossem mulheres, e cortam seus cabelos da mesma maneira que os machos trazem, e vão à guerra com seu arco e flechas e à caça: enfim que andam sempre na companhia dos homens, e cada uma tem mulher que a serve e que lhe faz de comer como se fossem casados (Gandavo, 1576/2008, p. 69).

De igual forma, las hembras/no-mujeres, subordinadas y tratadas como animales, fueron juzgadas desde el parámetro de “mujer”, es decir, las hembras no-humanas que dejaban todo ejercicio de mujeres y vestían, hablaban e imitaban a los “hombres” también eran castigadas (Gandavo, 1576/2008). Para Lugones “los hermafroditas, los sodomitas, las viragos y los colonizados todos eran entendidos como aberraciones de la perfección masculina” (2010/2011, p. 107), pero también eran seres “contra natura” que encarnaban la crueldad en sí mismos y provocarían la destrucción de las sociedades y del género humano. En el orden civilizante establecido por la hetero-colonialidad Lugones manifiesta que:

Las hembras eran juzgadas desde la comprensión normativa de “mujeres”, la inversión humana de los hombres. Desde este punto de vista, las personas colonizadas se convirtieron en varones y hembras. Los varones se convirtieron en no-humanos-por-no-ser-hombres, y las hembras colonizadas se convirtieron en no-humanas-por-no-ser-no-hombres. En consecuencia, las hembras colonizadas nunca eran pensadas

como en falta por no ser similares a los hombres, y fueron convertidas en viragos (2010/2011, p. 107).

Las prácticas de la sodomía y del travestismo (india que usara el habito de indio e indio que usara el habito de india) en términos heterocoloniales y racializados, no solo quedó vinculada al “sexo” en términos de machos y hembras, sino que también el “género” fue utilizado para *juzgar* la invención de la sodomía en los pueblos de Abya Yala. Bajo el sistema de la *heterocolonialidad*, la sodomía fue racializada al vincular dicha práctica con lxs pueblos y culturas ancestrales y éstos fueron generizados como mecanismo para poder identificar cualquier trasgresión del orden de género que pudiese devenir “vicio bestial de la sodomía”.

2.

Resistencias, luchas y reivindicaciones en el Ecuador

El objetivo principal de este capítulo es mostrar las tensiones, conflictos y reivindicaciones sociopolíticas y jurídicas de las organizaciones y colectivos disidentes sexuales y de género en contexto ecuatoriano entre 1997 y 2008. Primero, realizaré una autoetnografía política que recoge parte de la acción colectiva de la “politización de lo lésbico” en el Ecuador entre 1998 y 2007, esta experiencia localizada será narrada a manera contexto desde mi perspectiva particular. Por un lado, describiré las acciones sociopolíticas de la despenalización de la homosexualidad y señalaré el contexto político de la Asamblea Constituyente (1997-1998). Por otro lado, daré cuenta de la construcción sociopolítica del “sujeto lésbico” (2002-2008) desde las acciones de resistencias y reivindicaciones del colectivo “Lesbianas construyendo movimientos desafiando mitos”.

Segundo, analizaré las tensiones en torno a la posición *hegemónica de lo queer* según lxs activistas en el marco de la celebración del *I Coloquio Internacional Queer Interdisciplinario: pensando lo Queer en América Latina, Capítulo Ecuador* (FLACSO, octubre, 2012). Para entender esta tensión será necesario detenerme en los dos encuentros/movimientos regionales: *Feminismo Lésbico de Abya Yala* y el *LesBiGayTrans Feminista “Venir al sur”*, este último producto de fractura/ruptura con el movimiento lésbico-feminista.

En tercer lugar, reflexionaré detenidamente tres casos/demandas *administrativas/jurídicas del cambio de sexo* en la cédula o documento de identidad contra el Registro Civil a partir del reconocimiento constitucional de no discriminación por *identidad género*. Estos se refieren a tres mujeres transexuales o trans-femeninas: La ciudadana Luis Enrique Salazar y Dayris Estrella Estévez, ambas de la ciudad de Quito, y Diane Marie Rodríguez de la ciudad de Guayaquil.

Y por último, en cuarto lugar, analizaré los argumentos propuestos para sustituir la mención registral del “sexo” por la de “género” planteada en la Propuesta de *Ley al Registro Civil en materia de Identidad Género* impulsada por organizaciones y colectivos a través de la campaña “Mi género en mi cédula” de cara al Proyecto de Ley Reformatoria a la Ley de Registro Civil, Identificación y Cedulación.

2.1 La conducta prohibida: “delito” de sodomía y “anormalidad” de la homosexualidad

Mientras travestis, transexuales, maricas y marimachas fueron sometidos a la violencia marcada por el “delito” de homosexualidad, yo formaba parte de las comunidades

eclesiales de base y participé de las movilizaciones de los movimientos sociales y de las organizaciones indígenas contra las políticas económicas neoliberales y las violencia racistas y clasista de las elites políticas y económicas en el Ecuador. Es decir, participé del activismo afroecuatoriano en el barrio la Rodos al norte de la ciudad de Quito (centrado en mujeres y jóvenes) y posteriormente formé parte del programa de formación política de las comunidades eclesiales de base del Sur de Quito entre 1996 y 2000.

En este tiempo, el movimiento indígena, los movimientos sociales/políticos y las organizaciones y ONGs de derechos humanos contaban con amplio apoyo de la población y representatividad, así como incidencia política en el país. En concreto, fui parte de las comunidades de base de la Vicaría Sur de Quito y desde allí participé/participamos de las movilizaciones contra las políticas neoliberales locales y el Acuerdo del Libre Comercio de las Américas ALCA. Estas movilizaciones surgieron de la crisis política/jurídica que produjo el derrocamiento del presidente Abdalá Bucarán, así como de la crisis financiera producida por los efectos de los ajustes estructurales de las políticas neoliberales en el Ecuador (entre 1996 y 1997).

Mientras batallaba junto a los movimientos sociales contra las políticas neoliberales, el movimiento de disidencias sexuales y de género batallaba su propia lucha contra el Estado con el fin de despenalizar la homosexualidad en el Ecuador. De modo que llegué al activismo de la disidencia sexual y género después de la despenalización de la homosexualidad y de la gran hazaña del reconocimiento constitucional de la “libre orientación sexual” en el Ecuador (agosto, 1998). Es decir, aparecí en el mejor de momento para crear y construir procesos colectivos y acciones sociopolíticas futuras en beneficio de la poblaciones TLGB. Por lo que pasé del activismo de las comunidades eclesiales de base al activismo de la disidencias sexuales y de género.

A continuación, me gustaría reflexionar a modo de antecedente histórico/político sobre el “delito de la homosexualidad”, su despenalización, y el reconocimiento constitucional de la “libre orientación sexual” de 1998.

El trabajo de Caicedo y Porras (2010) da cuenta de la materialización del delito de sodomía y de homosexualidad a partir de los Códigos Penales de finales del siglo XIX. En este sentido, el Estado-nación ecuatoriano instituyó el “delito sodomía” en el año 1889¹⁷. Este se extiende con más “hipótesis de hecho” en 1906¹⁸, y se transforma en “delito de homosexualidad” instituyendo así la figura del “sujeto anormal”¹⁹ en 1938 por influencia del Código Penal de 1889. Finalmente, el delito de homosexualidad se mantuvo en Código Penal de 1971:

Desde 1889 cuando se introducen por primera vez, bajo la denominación de sodomía [Código Penal de 1889, Art. 399]; el tipo se extiende en 1906 para cubrir más hipótesis de hecho [Código Penal de 1906, Art. 364] y en 1938 el delito se transforma en el de homosexualidad como tal [Código Penal de 1889, Arts. 481-495], su tipificación sufre más o menos la misma transformación que en el caso del estupro, y violación pasa de un rasgo concreto, en este caso en la relación sexual: la sodomía, a la creación de un concepto materializador de un sujeto: el homosexual; es decir, la ley nombra la conducta prohibida y construye al sujeto

17 Durante el gobierno de Antonio Flores Jijón, Partido Progresista (1883-1892).

18 Bajo el gobierno del General Eloy Alfaro Delgado, Partido Liberal del Ecuador (1895-1901 y de 1906-1911).

19 Entre el año 1937 – 1940 hay tal crisis política donde permanece el “delito de homosexualidad” y se instituye el “sujeto anormal” en los siguientes gobernantes del Ecuador: Manuel María Borrero y González (Interino 10 de agosto – 2 diciembre de 1938); Aurelio Mosquera Narváez (2 de diciembre de 1938 a 17 de noviembre de 1939); Carlos Alberto Arroyo del Río (Encargado, 17 de noviembre de 1939 – 11 de diciembre de 1939); Andrés F. Córdoba Nieto (Encargado, 11 de diciembre de 1939 – 10 de Agosto de 1940), Julio Enrique Moreno Peñaherrera (10 de Agosto de 1940 a 1 de septiembre de 1940) y vuelve Carlos Alberto Arroyo del Río (1 de septiembre de 1940 – 29 de mayo de 1944).

“anormal” que debe ser perseguido. En el Código de 1971 se sigue manteniendo el delito de homosexualismo en los mismos términos que en los anteriores, sin embargo hay una demanda por inconstitucionalidad contra este artículo que terminó con una declaración de inconstitucionalidad del inciso primero del artículo 516 referente a los casos de relaciones sexuales del mismo sexo (varón) con consentimiento (Caicedo y Porras, 2010, p. 565).

La “penalización de la homosexualidad”²⁰ como observamos fue producto tanto de la herencia heterocolonial, —tal como se ha explicado en el capítulo anterior, concretamente en el epígrafe de heterocolonialidad— como de la construcción del Estado nación a través de los Códigos Penales. El “delito” de sodomía y posteriormente la “conducta prohibida” de homosexualidad constituye al “sujeto anormal” en estructura política/jurídica violenta y hostil del Estado ecuatoriano. Aquí, incluyo la siguiente fotografía periodística en la que se evidencia tanto el “delito” de homosexualidad al ser “detenidos” como el discurso “médico” bajo la formulación de “invertidos”, cabe destacar que los rostros fotografiados dan cuenta de sujetos transexuales y travestis específicamente.

20 “En los casos de homosexualismo, que no constituyan violación, los dos correos serán reprimidos con reclusión mayor de cuatro a ocho años” (Código Penal, 1971 [anterior], art. 516).



Leticia Rojas, Archivo de prensa: Represión policial contra homosexuales/transsexuales en la década de los '80, Ecuador.

Los cuerpos transexuales/homosexuales fueron sistemáticamente perseguidos y detenidos en nombre de la "moral pública" por "invertidos" y por realizar actividades clandestinas de prostitución. La exposición pública de sus rostros/cuerpos, nombres/alias en los diarios de la ciudad formaba parte del "castigo" moral/jurídico por el "delito" de homosexualidad y de escándalo público. La fotografía del rostro, los nombres e identidades sexuales se configuran como dispositivos de control del cuerpo y la sexualidad de los transexuales en particular y de la población disidente sexual en general.

En la década de los noventa continuó la persecución, constantemente se organizaban redadas y detenciones de transexuales y homosexuales en múltiples espacios, no solo en las calles de las ciudades, sino también en lugares lúdicos o festivos, como por ejemplo, discotecas. Precisamente, la incursión policial y la detención de transexuales y travestis en una de sus fiestas privadas fue el motivo que dio inicio a la demanda de despenalización de la homosexualidad en Ecuador. Así titula un periódico de tiraje nacional en junio 1997: *Presos por fiesta sodomita* "el operativo de la policía nacional terminó con la detención de 100 personas entre ellos varios indocumentados". La fiesta, se realizaba en el Bar Abanicos de la

ciudad de Cuenca para la elección de la reina, el intendente de policía señaló lo siguiente: “él estaba vestido de mujer, con corona, cetro, banda y más”.



Leticia Rojas, Archivo de Prensa “Represión policial contra homosexuales/transsexuales”. Julio de 1997, ciudad de Cuenca, Ecuador.

La detención masiva levantó especialmente a la comunidad transexual, y puso en evidencia los abusos y la violencia vivida por población LGTB durante siglos. Este hecho impulsó la demanda de inconstitucionalidad del artículo 516 del Código Penal ante el Tribunal de Garantías Constitucionales (mas conocido el Tribunal Constitucional - TC). La población LGBT se movilizó, —pero quien puso el cuerpo en el espacio público fueron las travestis y transexuales en ese entonces— ellxs realizaron manifestaciones ante el Tribunal Constitucional para demandar la despenalización de la homosexualidad con el apoyo de las organizaciones de derechos humanos, instituciones de la sociedad civil y movimientos sociales especialmente.

La lucha por la despenalización de la homosexualidad se desarrolló en medio de la crisis política y económica durante el gobierno Abdalá Bucarán (febrero, 1997) y en marco de la convocatoria de Asamblea Constituyente (diciembre de 1997 - junio 1998) bajo el gobierno interino de Fabián Alarcón (febrero de 1997 - agosto de 1998). En ese tiempo político, se hizo realidad la demanda del movimiento indígenas y demás movimientos

sociales de instituir una Asamblea Constituyente. En esta Asamblea, el movimiento indígena logró el reconocimiento del carácter plurinacional y multiétnico del estado ecuatoriano, mientras que las organizaciones, GLTB lograron el derecho a la “libre orientación sexual” bajo el principio constitucional de no discriminación y de igualdad ante la ley en aquel entonces. Sin embargo, las políticas neoliberales continuaron aplicándose en el país hasta que colapsó en el año 2000.

Pasaron 5 meses entre el apresamiento de 100 homosexuales en la “fiesta sodomita” y el fallo del Tribunal Constitucional a favor de la despenalización de la homosexualidad en el Ecuador. Así, un largo tiempo de violencia jurídica/política neo/colonial que llegó a su fin con la declaración de inconstitucionalidad de artículo 516 del Código Penal por parte del Tribunal Constitucional. El mismo Estado que instituyó el “delito de sodomía” (en 1889) despenalizó la homosexualidad en el Ecuador (en 1997), más exáctamente, el poder judicial a través del Tribunal Constitucional. Sin duda alguna, esto es parte de una lucha histórica que proviene de la época de la conquista, mantenida en el periodo colonial y posteriormente implementada en la institución del Estado-nación, hasta que, el 27 de noviembre de 1997 se despenaliza la homosexualidad. La violencia contra las disidencias sexuales y de género se mantuvo a través del sistema colonial y posteriormente por medio de la institucionalidad del Estado-nación, ambos sistemas políticos/jurídicos mantuvieron de distinta manera el “delito” de sodomía y la “anormalidad” de homosexualidad en el Ecuador.

Así lo reseña el titular del diario el Comercio del 27 de noviembre de 1997, “Gays: ¿Un paso hacia la tolerancia? Tanto políticos como miembros de la Iglesia se mostraron favorables a la decisión del TC. ¿Un tema de ética y no de leyes?” Este logro político-jurídico permitió realizar el siguiente paso: la exigencia por “igualdad de todos y todas ante la ley” en el contexto de la Asamblea Nacional Constituyente de 1997-1998 que reformuló la

Constitución Política del Ecuador entre enero y mayo de 1998. En el contexto de la Asamblea Constituyente se logró el reconocimiento de lxs sujetos LGTBI como *iguales ante la ley* bajo el principio constitucional de “igualdad y no discriminación por orientación sexual” (Constitución de Ecuador, 1998, art. 23, 3)²¹.

En el contexto ecuatoriano, el innegable logro alcanzado con la declaratoria de inconstitucionalidad de la criminalización de las relaciones homosexuales consentidas abrió paso a un proceso muy interesante de vinculación entre las organizaciones LGBT y las organizaciones de derechos humanos, una amplia cobertura de prensa favorable a la despenalización de la homosexualidad y un rol protagónico de organizaciones que enfatizaron en la inclusión de la no discriminación por orientación sexual en la Asamblea Constituyente (1997-98) (Salgado, 2004, p. 123-124).

Tanto la despenalización de la homosexualidad (27 de noviembre de 1997) como el reconocimiento constitucional de “igualdad y no discriminación por orientación sexual” (1998), constituyeron un referente en la construcción del sujeto político LGBT en el Ecuador. El sujeto “homosexual” pasó de ser considerado “delincuente” a configurarse como “ciudadanx” de derechos ante la ley. De modo que, lxs activistas desde aquel entonces construyeron un amplio y diverso proceso organizativo y una gran variedad de propuestas legales, culturales, políticas, deportivas, lúdicas, como también la creación de nuevos liderazgos políticos.

Al calor del reconocimiento constitucional de la “no discriminación por orientación” (agosto 1998) es cuando inicio mi activismo LGTB en la Fundación Ecuatoriana de Acción y Educación para la Promoción de la Salud (FEDAEPS). En aquel momento no fui del todo consciente de los logros político/jurídico alcanzados, pero sin duda para las activistas era lo más significativo que se había logrado. Ambas hazañas estuvieron cargadas de alegría tanto

21 Ley que entró en vigencia en agosto de 1998 Constitución Política de la República del Ecuador.

para las organizaciones aliadas como por las organizaciones y colectivos disidentes sexuales de aquel entonces. Dichos acontecimientos jurídicos/políticos fueron relevantes porque abrieron la posibilidad de construir un sin número de acciones y estrategias contra la violencia, la exclusión, la opresión y la discriminación. No obstante, la violencia aún estaba presente en las calles, en las instituciones tanto públicas como privadas y en otros espacios. En ese entonces, los cuerpos disidentes sexuales y de género eran, al mismo tiempo, “objetos de violencia” y “sujetos de derechos”.

2.2. Itinerario político lésbico: una autoetnografía colectiva

Este epígrafe tiene como objetivo relatar parte de mis itinerarios corpo-políticos lésbicos realizados colectivamente en el “pasado” (Esteban, 2008). Narraré una autoetnografía corpográfica de lo lésbico desde la enunciación actual de un cuerpo transfronterizo/diaspórico que reside en Madrid (Ellis, Adams y Bochner, 2015). Si bien los investigadores etnográficos suelen ocupar el privilegio de “extraer” información relevante de esos “otros” (cuerpos, culturas, pueblos, grupos, etc.) en beneficio de sus propios interés académico, mi intención en este epígrafe es compartir mi experiencia/autobiografía —como activista/investigadora disidente sexual y de género— al igual que lxs demás activistas que han compartido sus experiencias vividas como trans y migrantes en esta investigación doctoral (Guasch, 2020).

Para este auto-relato etnográfico señalaré los elementos a tener en cuenta para la elaboración de “itinerarios corporales”, aquí las preguntas que propone Esteban: “quién lo escribe —narrador/a en primera o tercera persona—, para qué, y cuál es el tema/temas sobre los que se conforma” (2008, p. 146). Cabe mencionar que este “itinerario corporal”, al que

prefiero llamar itinerario político corpográfico se adscribe a un cuerpo racializado “otro” que habita una posición política descolonial donde entretejo varias marcas de mi identidad fronteriza/diaspórica y corpo-geopolítica: desde esta posición abyecta construyo un proyecto de vida ligado a la investigación “sentipensante” (Walsh, 2013) y al activismo disidente sexual y de género, antirracista y descolonial.

Respondiendo a la pregunta de Esteban (2008) de “quién escribe” un determinado itinerario político corpográfico, mi narración pivotará gramaticalmente entre la primera y/o tercera persona del singular y de la primera persona del plural, ya que son acciones estratégicas de resistencia tanto mías como de otras/os activistas en el contexto ecuatoriano. Escribo junto a otras/os activistas a partir de mi corpografía, desde la investigación y el activismo disidente sexual y de género, antirracista y descolonial. Escribo/hablo actualmente desde la enunciación política del enchaquiradx —“unx sodomita” de la cultura ancestral huancavilca manteña— re-interpretada desde un contexto/espacio de frontera migratoria española. Habito un cuerpo trans diaspórico no binario que se viene re-haciendo desde hace aproximadamente doce años entre la ciudad de Madrid y Quito. Desde la enunciación política enchaquiradx, re-habito, recuerdo y escucho los susurros de mi “pasado” lésbico que se siento-pienso en este “presente” a través de esta investigación/activismo trans-fronterizo y descolonial.

Motivo por el cual, no solo escribo un itinerario auto etnográfico para la academia científica, sino también para lxs activistas y activismos que forman parte, o no, de esta investigación doctoral. Esta investigación no solo es un estudio académico, sino “una opción de vida, de pensar y de hacer, de vivir y con-vivir con quienes encuentran que la opción descolonial es la suya y con quienes han encontrado opciones paralelas y complementarias a la descolonial” (Mignolo, 2010/2014, p. 44).

¿Desde dónde hablo? Desde Madrid, desde aquí visualizo algunas memorias condesadas en mis sentidos, recuerdo susurros e imágenes del “pasado/presente”, rastreo imágenes mentales y fotográficas, olfateo experiencias manifiestas en mi memoria con el objetivo de proyectarlas y “sentipensar” los modos de resistencias creadas en un “pasado” lésbico común. Mi deseo es visualizar imágenes, recordarlas y re-interpretarlas desde el espacio de la diáspora, esto es desde el centro de la “imperio español”. Desde este lugar planteo rastrear e indagar las acciones y procesos políticos de las disidencias sexuales y de género en el Ecuador. En su momento, dichas acciones respondieron a un “pasado” sociopolítico que ahora re-imagino y re-interpreto desde el desplazamiento de mis corpografías/subjetividades políticas de género racializada y descolonial.

Se trata de narrar mi propio/nuestro activismo político que fue posible gracias al trabajo colectivo de mucho otros activistas que me antecedieron. Lo que narraré tiene que ver con la politización de lo lésbico a través de varios procesos colectivos/comunitarios en distintas rutas y temporalidades relacionales (sociopolíticas y culturales) en el contexto ecuatoriano. Este no fue un activismo individual, aunque mi subjetividad encarnada manifieste determinada experiencia lésbica como efecto de la acción de aquellos movimientos que construyeron saberes políticos. Entonces, la creación de los procesos colectivos lésbicos se fueron entretejiendo, de distintas maneras, con los tiempos sociopolíticos, jurídicos y socioculturales de las identidades sexuales y de género emergentes en el país.

Continuando con Esteban (2008) me pregunto, ¿para qué escribo un itinerario político? La idea de narrar un itinerario político corpográfico tiene el fin de compartir parte del activismo lésbico que realizamos/realicé colectiva e individualmente en el Ecuador. Al mismo tiempo, las acciones socioculturales políticas devenidas del activismo de las

disidencias sexuales y de género formaron parte de mis estudios y trabajos antropológicos a lo largo de mi profesionalidad y de mis estudios de posgrados tanto “allí” (en Quito) como “aquí” (en Madrid). Activismo e investigación, académica o no, fueron y son dos elementos fundamentales de mi itinerario vital y de este trabajo doctoral. Esto ha significado ir y venir entre Madrid y Quito (trabajo de campo), entre preguntas y respuestas de investigación, hipótesis y acciones sociopolíticas al mismo tiempo. Investigar sobre las disidencias sexuales y de género ha sido mi gran motivación y pasión a lo largo de estos años de estudio y activismo.

Por otro lado, describiré las acciones colectivas de las lesbianas en torno a los espacios deportivos de fútbol “femenino”, encuentros nacionales entre lesbianas, denuncias de violación de derechos humanos y participación en la Asamblea Constituyente (2007-2008).

2.2.1 Mis inicios en el activismo: pasamos de “marimachos” a “lesbianas”.

Uno de los susurros que marcaron mi activismo se refiere al trabajo que realicé y que realizamos varios activistas en torno a la construcción del “sujeto de derecho” en el marco de una política/económica neoliberal implementada en el Ecuador.

Mientras escribo, desde el centro de la metrópoli en la ciudad Madrid, recuerdo las largas conversaciones que mantuve con amigo Patricio Brabomalo, activista gay afroecuatoriano. Reflexionábamos sobre nuestra incomodidad con las identidades GLTB en la acción sociopolítica del activismo. ME decía: “dejé de ser maricón y ahora soy gay y tú *ñañita* [significa hermana/o] ahora eres lesbiana, ni maricona, ni marimacha”. Esta

percepción llevó a Brabomalo manifestar lo siguiente: “Pasamos de delincuentes a sujetos de derechos”. Esta sensación de “libertad” por ser reconocidos por nuestra “orientación sexual”, o sea como “sujetos de derechos” resultaba extraña ya que la marca del delito, la anormalidad y pecado aún estaban presentes y generaban efectos materiales y simbólicos en nuestra memoria, en nuestros cuerpos y en nuestra vida cotidiana. Si bien la homosexualidad se había despenalizado en el Ecuador, la violencia excluyente y sus efectos materiales y simbólicos permanecían —éramos ubicadxs como cuerpos indeseables y abyectos, sexualidades anormales y prohibidas— tanto por las instituciones públicas como por las privadas, aunque contáramos con el reconocimiento constitucional.

Paralelamente, cuestionamos la aparición de las identidades sexuales bajo la denominación de políticas LGTB porque provenían de un activismo liberal gringo/estadounidense que nos resultaba ajeno. Estas identidades centraban el lenguaje político e institucional —“apropiado” y “correcto”— para el reconocimiento de los derechos humanos desde una perspectiva liberal en la acción jurídica/política local. En consecuencia, el “sujeto político” se constituyó, en principio, a partir una representación elitista y hegemónica de lo gay, marcada por la “fascinación” de un cuerpo masculino, blanco/musculoso. No obstante, lesbianas, travestis, transexuales y trans mostramos resistencia a dicha hegemonía y emergimos como nuevos “sujetos políticos”.

Las identidades LGTB buscaron “borrar” la connotación histórica del “delito” de homosexualidad —heterocolonial/moderna— marcada por la violencia de la norma. Ahora bien, las identidades LGTB se pueden entender como identidades estratégicas en el contexto jurídico, sociopolítico y en el ámbito de la política pública. Pero, al mismo tiempo, resultaban problemáticas porque lo LGTB marcó diferencias excluyentes de clase/raza especialmente con respecto a las disidencias sexuales y de género “otras”: maricón, marimacha,

*meco/meca*²² (significa maricón o maricana de forma despectiva) y travesti/puto. Estas expresiones homo/lésbicas y transfóbicas se entrecruzan con prácticas racistas, clasistas y sexistas.

Las orientaciones sexuales LGTB serán las que prevalezcan en la acción sociopolítica, mientras que los marcajes jerárquicos de raza, clase, nivel educativo, ingresos económicos, entre otros sercan evitados o borrados de los discursos políticos. A mi modo de ver, se impusieron las categorizaciones moderno-occidentales de las identidades LGTB en la acción sociopolítica y sociocultural de la mayoría de los activistas —también mi acción política en torno a lo lésbico— como modo de interlocución con las instituciones del Estado, movimientos sociales, organizaciones/partidos políticos y la sociedad en general.

Ante este escenario político, las identidades lésbicas, transexuales y travestis abrieron procesos sociopolíticos de distintos tipos, pero en los inicios lo gay eclipsó la escena pública institucional dada la fuerza política que sostuvieron —desde finales de los ochenta hasta ese entonces— en torno a la agenda del VIH-SIDA y sus efectos en la salud sexual y reproductiva y las demandas de derechos humanos para los “hombres que tienen sexo con hombres” (H&H) en el Ecuador. En cambio, si bien transexuales y travestis tuvieron una representación pública potente en las calles, fueron excluidxs de los espacios de decisión y de poder que había ocupado la comunidad gay. Ante dicho escenario, la comunidad transexual, travesti y trans comenzó a politizarse por aquel entonces. Por ejemplo, Coccinelli fue una de las organizaciones que estuvo presente en el contexto de la despenalización de la homosexualidad, luego se constituyó la Asociación Alfil, posteriormente el Proyecto

22 Es una forma de insultar a los homosexuales especialmente en la ciudad de Guayaquil. En la primera acepción: “Dicho de un animal de color bermejo mezclado con negro” y en la segunda: acepción “Indio, Especialmente el que conserva sus costumbres y tradiciones, según el Diccionario de la Real Academia Española.

Transgénero en la ciudad de Quito y la Asociación Silueta X en la ciudad de Guayaquil. En cambio, las lesbianas como “sujeto político” no tenían ni lo uno ni lo otro, existía un alto grado de invisibilidad política y carecíamos de poder y representación en el contexto institucional de finales de 1998 en el Ecuador.

Ante este escenario, en el año 2000-2002 a través de la Fundación Ecuatoriana de Acción y Educación para la Promoción de la Salud (FEDAEPS)²³, empecé/empezamos a politizar lo “lésbico”²⁴ especialmente el marco de la creación del *Plan Operativo sobre los Derechos de la Diversidad Sexual GLBTT en el Ecuador*²⁵.

En el mes de febrero de 2019 Lia Burbano, activista lesbiana y Fernando Sancho investigador y activista gay, representantes del *Consejo Nacional para la Igualdad de Género*, tenían como objetivo levantar información sobre el proceso histórico de la organización política de las lesbianas en país. Dada mi trayectoria en el proceso lésbico, fui convocada a compartir mi experiencia para dicha investigación. A continuación, presento un extracto de dicha entrevista:

Me di cuenta que podía politizar mi propia identidad [...] y eso me llevó a pensarme ya no solamente en función del deseo en términos de prácticas sexual, sino

23 Actualmente la siglas significan Fundación Ecuatoriana de Acción Estudios y Prácticas Sociales –FEDAPS. Esta fue una de las primeras organizaciones que lucharon contra la pandemia del VIH-SIDA, salud sexual y reproductiva de las mujeres, por la despenalización de la homosexualidad y hasta la actualidad viene trabajando en favor de las diversidades sexuales en el Ecuador junto a otros temas relevantes en la Región. Entre el año 1999 y 2001 trabajé en dicha organización con el fin de fortalecer la organización colectiva de las poblaciones LGTB.

24 Este trabajo se produjo gracias a Alex Aguirre, Ani Barragán, Antonieta Rueda, Elizabeth Vásquez, Marcela Soria, Patricio Aguirre, Abelardo Araya, entre otros.

25 Se lo puede encontrar En Planes Operativos de Derechos Humanos del Ecuador 2003-2006, enero 2003, p. 51- 60.

también en politizar, conceptualizar y racionalizar la identidad lésbica [...] Entonces, mi visibilidad [...] es importe y comienzo a trabajar de manera interinstitucional, con alguna feminista, con organizaciones sociales y con instituciones de derechos humanos. En el contexto de la construcción del Plan Nacional de Derechos Humanos (2000) debatimos con algunos representantes del pueblo indígena, del pueblo negro, con adultos mayores y con actores de las instituciones del Estado (Rojas, activista/enchaquiradx e investigadora, entrevista realizada por Burbano y Sancho, Quito, 2019).

Mi itinerario lésbico en aquella época, es parte de un proceso colectivo amplio, y estuvo centrado en generar tejido organizativo y sociopolítico para la comunidad LGBT. Sin embargo, mi deseo/sentir fue construir espacios propios para politizar lo lésbico dentro de las organizaciones, de las diversidades sexuales y de género, y junto a los movimientos sociales, para actuar ante el Estado y la sociedad en general. Se volvió necesario construir una agenda sociopolítica lésbica ya que las “reivindicaciones” LGBT respondían principalmente a las demandas del movimiento gay, en concreto, a las políticas de protección contra el VIH/SIDA y enfermedades por transmisión sexual, acceso a los medicamentos, derechos a la salud sexual y reproductiva, entre otras demandas.

En el año 1999 objetivo de FEDAEPS y el mío propio fue priorizar la creación de tejidos organizativos lésbicos con la intención de responder a varias de las necesidades colectivas y a la vez fortalecer/crear procesos políticos y sociocultural en el país. En la Fundación se llevaron a cabo algunos procesos formativos; encuentros culturales; unas pocas acciones de visibilidad pública, encuentros culturales y festivos. Nuestra intención fue crear un espacio permanente, pero fue difícil de sostener por el temor a la visibilidad de muchas de lesbianas.

Si bien FEDAEPS fue un espacio en el que crecí como activista lesbiana —ya que desde ahí se construí junto a mis compañerxs un sin número de iniciativas locales, nacionales e internacionales en defensa de las identidades sexuales y de género en Ecuador—, al mismo tiempo, observé que la incidencia política se fortalecía especialmente en el ámbito especializado/técnico de la política institucional. De modo que, se dejó de lado la emergencia organizativa de los nuevos colectivos desligados de las grandes instituciones como FEDAEPS y Fundación Equidad.

Ante este escenario, junto a otras compañeras/os²⁶ decidimos crear la *Fundación Causana* en el año 2001 con el fin de fortalecer procesos organizacionales de las lesbianas especialmente. *Causana* a través de la movilización comunitaria produjo políticas afectivas/corporales, creativas y organizacionales, y promovió el acceso a de producción de conocimiento por medio de la creación de espacios y grupos de estudios/investigación en torno a los derechos de las identidades sexuales y género. Este acumulado, generó acciones políticas que visibilizaron tanto las formas de discriminación y las agresiones cotidianas que vivían las lesbianas, en particular, como la violencia institucional contra las disidencias sexuales y de género empobrecidas y racializadas, en general.

Por otro lado, en el marco del activismo “homosexual”, el sujeto “lésbico” no estaba suficientemente representado en las agendas de las organizaciones LGTB. Estas planteaban propuestas generalistas dirigidas a los gays, y no reflejaban las necesidades específicas de las lesbianas. Nos dimos cuenta que no existían demandas concretas de las lesbianas porque no contaban con espacios de organización colectiva de base para la generación de propuestas de distintos tipos. Necesitamos espacios para debatir temas de interés político, jurídico,

26 En aquel entonces iniciamos un trabajo conjunto entre Alex Aguirre, Ani Barragán, Leticia Rojas, Patricio Brabomalo y Jorge Medranda.

sociocultural. Teníamos necesidad de propuestas para el debate e interacción entre academia, activismo y política en sentido amplio, no solo institucional. Buscamos lugares de ocio así como espacios de creación artísticas, entre otros aspectos.

A continuación, paso a relatar el activismo que realice/realizamos especialmente en lo que se refiere al tejido organizacional lésbicos desde *Fundación Causana*.

2.2.2 Organizándonos: Lesbianas causando movimientos desafiando mitos – LCMDF.

Este fue el eslogan que abrió nuestra trayectoria organizativa como lesbianas entre el año 2002-2008 en *Fundación Causana*. En mis primeros años de activismo, homosexual, eché en falta una reflexión profunda en torno a las “lesbianas” desde el feminismo. En aquel entonces, desconocía la agenda feminista en el Ecuador, pero percibía que allí había respuestas a varias de mis inquietudes sociopolíticas alrededor de las disidencias sexuales y de género, de raza y de clase. Mi interés por el feminismo fue central para construir tejido organizativo lésbico, por ello decidí participar de los algunos *los Encuentros Feminista (y Lésbicos) de América Latina y el Caribe* desde 1999. Sin duda, el acercamiento a los feminismos fue fundamental para la creación de un tejido organizacional lésbico en el Ecuador, pero este no fue fácil por lo que había significado la penalización de la homosexualidad en el país.

Por ejemplo, en la década de los ochenta, lo lésbico aparece a través de unas pocas feministas que devela la presencia oculta de las lesbianas en el movimiento de mujeres:

En los ochenta se nos suscitan dos imágenes: la lesbiana como lo aislado en el ámbito íntimo, que era donde más lejos se podía llegar a conversar dentro de los colectivos,

tenía niveles de erotización o estaba atravesado por lo erótico [...] Había mucho miedo al escándalo, pero también a la injuria, a la ofensa, a la descalificación. En ese tiempo había que deshacer la virginidad, el matrimonio como único camino de las mujeres. O sea, las mujeres no eran percibidas como activas sexualmente (Tatiana - FE, entrevista, 2007 en Rojas, 2010, p.13).

¿Qué significación tenía lo lésbico para algunas organizaciones de mujeres? Era duro, muy complicado, nosotras lo topábamos en los encuentros, pero no cotidianamente. Pudimos detectar algunas compañeras lesbianas dentro del CAM [Centro de Acción por la Mujer]. Por ejemplo, apoyábamos su decisión de una manera natural y abierta... (Tatiana - FE, entrevista, 2007, en Rojas, 2010, p.14)²⁷.

Como observamos, las lesbianas habitaron largo tiempo en el “ámbito de lo íntimo” por haber sido adscriptas al “delito” y a la “anormalidad”. Al mismo tiempo vivían con el temor al escando público, la agresión, la injuria y la descalificación. Sin duda alguna, la posición política de lo lésbico constituyó un tema pendiente para el movimiento de mujeres en el Ecuador. En esta dirección, Cordero afirma que: “el feminismo ecuatoriano se adscribe al feminismo latinoamericano sin pasar por la militancia lésbica. Se hace la pregunta sobre el lesbianismo y reconoce la diferencia. Es decir, se adscribe no a un sujeto político sino al reconocimiento de esta experiencia” (2002/2003, p. 18). Esta afirmación da cuenta de la “cara oculta” del sujeto político lésbico tanto en el pasado (década de los ochenta y noventa) como a inicios del siglo XXI. Las lesbianas permanecieron ocultas y en silencio por largo tiempo al interior del movimiento de mujeres y del feminismo heteronormativo, una “ocultación” impuesta, a mi modo de ver, por el “sistema moderno colonial de género” (Lugones, 2008).

Las pocas *lesbianas feministas*, —por lo general las liberales de clase media acomodada, permanecían en “clóset”— que conocí formaban parte del movimiento de

27 Ambos párrafos son parte de mi tesis de maestría de género que tiene por título: *Grupos de Fútbol Parroquiales y la Politización de lo Lésbico en Quito*, FLACSO-ECUADOR (2010).

mujeres, pero sin politizar lo lésbico. No obstante, en el año 2002 me encontré con Tatiana Cordero²⁸, una gran aliada feminista lesbiana que apoyó al proceso colectivo lésbico que iniciamos desde la acción feministas en Ecuador.

Ante la “ocultación” de lo lésbico decidimos emprender varias acciones que permitieran construir la politización de lo lésbico en el contexto ecuatoriano. De modo que planteamos lo siguiente: generamos tejidos colectivos para romper con la creencia de que cada lesbiana era “la única en el mundo”, ocupamos los espacios públicos de manera colectiva con la finalidad de construir un cuerpo común en los procesos de visibilidad sociopolítica; generamos “espacios íntimos” para fortalecer nuestras subjetividades organizativas a través de nuestras historias de resistencias, estrategias y saberes individuales y colectivos; abrimos procesos de formación política en torno a los estudios feministas, la sexualidad y el erotismo, los derechos sexuales, la participación política y los movimiento sociales; de igual manera trabajamos en nuestras energías y sentires corporales/afectivos para mejor nuestra calidad de vida.

El interés de CAUSANA es general un punto de partida en el proceso lésbico en el Ecuador... El 2003 es para nosotras/os el comienzo. Celebramos juntas/os el fortalecimiento y crecimiento de las mujeres lesbianas y su participación en el escenario público mediante el trabajo realizado con el proyecto “Causando movimiento, desafiando mitos”. Creemos que al cuestionar y desafiar las estructuras de poder se pueden construir procesos de cambio (Leyenda del Tríptico de presentación organizacional de *Fundación Causana*, 2003)

28 Fue directora de la *Corporación Promoción Mujer/Taller Comunicación Mujer*, es parte del movimiento feminista en el Ecuador y participó por la inclusión de los derechos de las mujeres y las diversidades sexuales en el Ecuador (1998-2008).



Talleres de formación sociopolítica y feminismos, colectivo LCMDM

Fotografía cortesía de Causana, Quito 2003.



Talleres de identidades y feminismos

Fotografía, cortesía de Causana, Guayaquil 2003

También construimos espacios de resistencias de forma colectiva con el fin de fortalecer los lazos afectivos y afinidades políticas:



Fotografía de los espacios festivos y deportivos del colectivo LCMDM

Cortesía de Fundación Causana. Quito 2002 - 2003

Además cada 28 de junio, Día Internacional del orgullo LGTB organizábamos el Foro de Derechos Sexuales y Diversidad dos los años. Logramos un espacio público de debate en torno a los procesos políticos/organizativos, las iniciativas culturales, compartíamos saberes creados colectivamente, al mismo tiempo que fortalecíamos nuestras relaciones con las organizaciones y movimientos sociales aliadas.



Foro: Día Internacional del Orgullo LGTB, Universidad Politécnica Salesiana

Fotografía cortesía de Fundación Causana, Quito, junio 2004

Estas acciones se realizaron sistemáticamente durante los siete años que estuve como activista en Fundación Causana. No obstante quiero destacar ciertos espacios y/o acciones estratégicas que potencializaron los sujetos políticos lésbicos tanto en el marco local como en el nacional. Me referiré al espacio del fútbol como forma de ocupar los espacios públicos; a los encuentros nacionales de lesbianas como estrategia de fortalecimiento para el activismo y la creación de agendas que nos permitieran incidir en el ámbito sociopolítico, jurídico y cultural; a la investigación/acción de casos de discriminación de cara al Tribunal nacional por los derechos económicos, sociales y culturales de las “mujeres lesbianas”; y por último, la participación en el Asamblea Nacional Constituyente de 2008.

2.2.2.1 Besos, amantes y fútbol.

Ahora busco/deseo rastrear, a través de mi memoria del pasado, la acción del fútbol como una forma de “ocupar” espacios públicos deportivos. Por ejemplo, en el Parque de La Carolina de la ciudad de Quito y en la Liga Parroquial la Floresta (en adelante LPF). Estas acciones se convirtieron en espacios estratégicos de resistencia para enfrentar la in/visibilidad de las cuerpos e identidades lésbicas en la ciudad de Quito.

Por medio del fútbol, algunos grupos de lesbianas desde la década de los ochenta habían generado tejidos organizativos, pero desde la clandestinidad debido a la marca del “delito” de homosexualidad entonces. En cambio, tras el reconocimiento constitucional, *Causana* apostó por la estrategia del “fútbol”, porque este espacio abría procesos de visibilidad colectiva, comunidades y movilización sociopolítica para enfrentar la violencia institucional hetero-patriarcal.

En 1998 me encontré con un grupo de lesbianas que jugaban al fútbol y este grupo manifestaba que más de la mitad de las mujeres que jugaban en las ligas barriales femeninas eran lesbianas. No solo eso, sino que aseguraban que en torno al fútbol se reconocían como lesbianas y establecían encuentros afectivos y festivos entre ellas. Ante la penalización de la homosexualidad, estos encuentros funcionaron como espacios clandestinos de resistencias entre las lesbianas. El fútbol configuró un modo de organización autónoma entre las lesbianas, y allí conocí a algunas integrantes del equipo de fútbol llamado Siempre Amigas (SIAM) que venía jugando desde la década de los ochenta en la Universidad Católica en la ciudad de Quito. Entre risas y recuerdos del pasado una de las jugadoras señaló que “en el grupo realmente éramos siempre amantes” (Jugadora del equipo – J, 2007, entrevista, en Rojas, 2010, p. 38).

Esta experiencia/estrategia de SIAM,, fue retomada, re-interpretada por *Causana* y se creó un *espacio de encuentro entre lesbianas* a través del fútbol en el Parque la Carolina, uno de los más grandes y concurridos en la ciudad de Quito. Nuestro objetivo estratégico era ocupar *espacios públicos* con el fin de contrarrestar el temor de la visibilidad en el contexto de una sociedad lesbofóbica. Dicho espacio, como en el pasado el SIAM, generó un sin número de encuentros que nos permitió crear un amplio tejido colectivo con el cual proyectamos varios procesos sociopolíticos a la vez.

Nos reuníamos todos los domingos y un año después se constituyó el equipo de fútbol Saltamontes de Venus (2004) que decidió competir en la Liga Parroquial La Floresta (LPF). Al año siguiente aproximadamente, el equipo de fútbol pasó a llamarse Guipúzcoa-Saltamontes de Venus (G-SV) y se convirtió en un referente para otras lesbianas porque luchaban por defender el derecho a expresar libremente su orientación sexual. Produjeron procesos de visibilidad lésbica en el LPF de la ciudad de Quito. Ante el proceso de

politización de lo lésbico, la LPF desplegó el sistema de control, persecución y vigilancia sobre las jugadoras lesbianas de G-SV. Las jugadoras del G_SV eran vigiladas, acosadas y juzgadas por las expresiones afectivas entre “mujeres”, me refiero a los “besos” manifiestos en las instalaciones de la Liga. Este comportamiento fue tachado de “acto obsceno” que atentaba contra la “moral y las buenas costumbres”.

Aleja besó a Tania y habían tomado fotos, el dirigente del [equipo] Lisboa había tomado fotos y se dijo que nosotras estamos haciendo actos obscenos y de todo un poco, y ahí empezó: nos quieren botar de la Liga [...] piensan que es algo obsceno y que nosotras no tenemos derecho y que eso atenta a la Liga ¿me entiendes? (CB - J, 2006, entrevista en Rojas, 2010, p. 64).



Equipo de Fútbol Guipúzcoa – Saltamontes de Venus

Cortesía de Fundación Causana, en Liga Parroquial la Floresta, Quito 2009

Esta fotografía muestra una de las acciones políticas que el equipo lésbico G-SM realizó en las instalaciones de la Liga ante al acoso y la discriminación vivida. En el año 2009 las futbolistas fueron expulsadas de la Liga al considerarse que las expresiones afectivas entre mujeres como “conducta prohibidas o obscenas”. Así, lo señalo en la investigación que realicé entre el año 2005 y 2007 (Rojas, 2010):

La Liga en asamblea extraordinaria resuelve expulsar al equipo completo por concebir el “beso” entre mujeres como un acto de obscenidad/inmoralidad. Este hecho ha sido denunciado jurídicamente por las jugadoras como un acto discriminatorio e ilegal que castiga

las relaciones afectivas entre las mujeres en particular y las identidades sexuales y de género no normativas en general (2010, p. 67).

Si bien, la “libre orientación sexual” había sido reconocida por la Constitución ecuatoriana (1998), tanto las instituciones deportivas barriales, como otras instituciones, no acataban dicha norma, por lo que las expresiones afectivas lésbicas eran marcadas y sancionadas como “conductas prohibidas/obscenas” al interior de LPF. Ante la expulsión, el equipo G-SV denunció a la directiva de Liga ante el Tribunal Cuarto de Garantías Penales y en año 2010 la resolución juez falló a favor del equipo G-SV:

El juez se pronunció a favor del equipo Guipúzcoa, pero en la parte resolutive no mencionó nada de la reparación de derechos ni nada del tema de protección. Entendemos que con esas condiciones todavía no podemos jugar", dijo en una entrevista Karen Barba, la presidenta del club²⁹.

En lo personal, estuve involucrada desde el inicio del conflicto que mantuvo el equipo G-SV con la LPF, primero como activista y posteriormente como investigadora. En base a esta experiencia y a otros aspectos políticos de las lesbianas se construyó mi proyecto de investigación de tesis de maestría, la misma que lleva por título *Grupos de fútbol parroquiales y la politización de lo lésbico en Quito* (2010). Tanto el activismo de *Fundación Causana* como el proceso de investigación desarrollados entonces fueron relevantes para sostener y apoyar al equipo en su resistencia ante la violencia institucional de la Liga. Además, quiero recalcar que, mi activismo e investigación antropológica fueron y siguen siendo parte de la producción conocimiento encarnada que he realizado a largo de mi vida personal y académica.

29 Ver en: <https://ecodiario.eleconomista.es/futbol/noticias/2456791/09/10/revealmobile.com/Lio-en-el-futbol-femenino-vetan-a-un-equipo-de-lesbianas-en-Ecuador.html>

Si bien resultó difícil crear procesos colectivos por el alto grado de invisibilidad y violencia material y simbólica hacia lesbianas y/o marimachos, nuestro deseo como LCMDM era generar espacios deportivos y culturales con el fin de promover proyectos comunes en torno a las identidades lésbicas.

2.2.2.2 Construyendo propuestas: Encuentro Nacional de Lesbianas.

En el marco del proceso sociopolítico lésbico consideramos que era momento de crear liderazgos con el fin de incidir políticamente con una agenda estratégica concreta que permitiera denunciar ética, social y políticamente las formas de exclusión y subordinación de las lesbianas en ámbito jurídico/institución, social, político y cultural. Para ello decidimos organizar el *Primer Encuentro Nacional de Lesbianas* en el año 2003 con la finalidad conocernos entre nosotras, de generar liderazgos y procesos comunitarios, crear redes nacionales, y pensar/accionar de forma colectiva estrategias de visibilidad socio políticas locales, entre otros aspectos. A continuación, cito algunos objetivos específicos planteados en el *III Encuentro Nacional Lésbico* (2005), y que resumen el ideario de los encuentros:

Formación y capacitación a mujeres lesbianas temas de género, feminismos, acción política y estrategia a la violencia heteronormativa y patriarcal; análisis crítico y estratégico de la nueva agenda de los Objetivo de Desarrollo del Milenio (ODM) de Naciones Unidas; observar y estudiar la participación de las lesbianas en las políticas de disidencia sexual/género, en los movimientos sociales y la incidencia de la acción colectiva en detrimento de la construcción de ciudadanía neolinerar. Nuestro objetivo, incidir como colectivo lésbico en espacios estratégicos: en el movimiento de mujeres y los colectivos juveniles, en las iniciativas feministas como el Tribunal de los derechos económicos Sociales y Culturales y en las organizaciones de derechos humanos. Paralelamente, se propuso ampliar el tejido organizativo y la participación política de las lesbianas en varias ciudades del Ecuador (Proyecto “III Encuentro

Nacional de Mujeres Lesbianas del Ecuador: construyendo propuestas políticas”, 2005).

Estos *Encuentros Nacionales de Lesbianas* nos permitieron debatir sobre los detalles sociopolítico/jurídicos para plantear acciones y estrategias posibles en algunas otras provincias del país. En los encuentros participaron entre 40 y 70 lesbianas, nos reuníamos durante tres días para compartir la realidad de las lesbianas en cada Provincia del país, Aprendimos a manejar herramientas jurídicas en materia de derechos humanos, así como, estudios feministas latinoamericanos, también estudiamos parte de la agenda regional de las feminismo lésbico y decidíamos sobre las acciones reivindicativas que se realizarían en el año. Además, promovimos espacios culturales y creativos entre nosotras. Cabe mencionar que, los Encuentros Nacionales fueron pensados acorde a la tradición de los *Encuentros Lésbicos Feministas* de la región. Fui parte de la organización de cada uno de dichos encuentros junto al equipo de lesbianas de *Fundación Causana*: El primer Encuentro Nacional se organizó en el año 2003, el segundo en el 2004 y el tercero en el 2005. Por lo general, estos Encuentros Nacionales, se realizaron en el marco de la celebración del 28 de junio, Día Internacional del Orgullo LGTB en el Ecuador. Aquí unas pocas fotografía de ese entonces:





Encuentros Nacionales de Lesbianas, Quito (2003-2005)

Fotografías cortesía de Fundación Causana.

Además, en torno al 28 de junio, cada año organizábamos el *Foro de Derechos Sexuales y Diversidad*. Este fue un espacio de debate sobre la realidad económica, socio-jurídica y sociopolítica en el país; un espacio de análisis/diálogo de las acciones estratégicas de resistencia de los movimientos sociales, en concreto de las disidentes sexuales y de género, los feminismos, las académicas activistas y las organizaciones de derechos humanos especialmente.



Foro: Día Internacional del Orgullo LGTB, Universidad Politécnica Salesiana Fotografía cortesía de Fundación Causana, Quito, junio 2004

2.2.2.3 Denuncia de violencia/tortura a lesbianas en clínicas de des-homosexualización

Esta estrategia jurídica/política proviene de la tradición de los feminismos y de los colectivos de mujeres por la lucha de los derechos humanos. Tribunal Nacional por los Derechos Económicos Sociales y Culturales de las Mujeres (en adelante el TN-DESC-M) en el Ecuador formó parte de la iniciativa regional de las organizaciones feministas y de derechos humanos en el año 2002. Este Tribunal se creó en algunos países de América del Sur con el fin de investigar, analizar y denunciar la violación de los derechos económicos, sociales y culturales de las mujeres. Se organizó a través de la acción social y la tradición política del feminismo tanto en el Ecuador³⁰ como en otros países de la región³¹.

Debido al tejido organizacional que emprendimos junto al colectivo “Lesbianas causando movimientos y desafiando mitos” fuimos invitadas a participar del proceso del Tribunal Nacional DESC-M. En el año 2003 iniciamos el trabajo de investigación junto a Alex Aguirre y Ani Barragán para indagar la violación de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales (DESC) de las lesbianas en el contexto ecuatoriano. Esta investigación supuso un desafío para nosotras, ya que tuvimos que rastrear ampliamente dichas violaciones entre las lesbianas que aún permanecían ocultas a pesar de los procesos que emprendimos colectivamente en el contexto nacional. El reto de la investigación era encontrar casos de violación de los derechos humanos que hubieran sido judicializados con el fin de que las

30 En el Tribunal Nacional por los derechos económicos, sociales y culturales de las mujeres se presentaron seis casos emblemáticos que priorizaron las propias organizaciones que participaron en dicho proceso (2003-2005). Caso 1: acceso a recursos productivos; caso 2: madres diferentes; caso 3: acoso sexual en el ámbito educativo; caso 4: mujeres que trabajan en la agro industria; caso 5: derechos de mujeres a la vivienda; caso 6: discriminación de mujeres. Los casos fueron presentados en la ciudad de Guayaquil el 7 de abril de 2005.

31 Al mismo tiempo se produjeron Tribunales Nacionales en Bolivia, Colombia, Chile y Perú. Todo este esfuerzo fue para constituir el Tribunal Regional por los Derechos Económicos, Sociales y Culturales de las Mujeres en Lima-Perú, el 15 de julio de 2005.

denuncias ético-políticas tuvieran mayor efectividad mediática. Esto lo hacía más difícil aún, puesto que muchas violaciones de derechos nunca eran denunciadas, pero una vez que iniciamos el proceso, nos encontramos con un sin número de historias dolorosas que nos mostraron de la violencia sufrida/vivida por las lesbianas, a causa de la huella heterocolonial/moderna del delito/penalización de homosexualidad en el Ecuador.

Los casos más relevantes que logramos rastrear pueden clasificarse en cuatro tipologías:

1. discriminación/expulsión de lesbianas de los espacios públicos y privados de ocio por las muestras afectivas y cariñosas;
2. discriminación y expulsión de centros educativos y laborales;
3. violaciones sexuales correctivas a lesbianas por parte de familiares y/o amigos y
4. múltiples prácticas/actos de tortura a mujeres lesbianas en clínicas privadas de rehabilitación y/o des-homosexualización, también llamados “caso clínicas”

De aproximadamente cinco casos de “internamiento de lesbianas en clínicas privada de des-homosexualización” de los que conseguimos rastrear, solo uno había sido judicializado, en consecuencia, este fue el que elegimos y lo presentamos en el Tribunal Nacional. Nos encontramos con múltiples casos de violaciones de derechos humanos entre las lesbianas jóvenes que entrevistamos. Muchas de las lesbianas fueron internadas por sus familiares de manera consentida, manipuladas, presionadas, o contra de su voluntad en las clínicas privadas de rehabilitación para alcohólicos y narcodependientes. Estas clínicas argumentaban interesadamente que el lesbianismo era producto de la “adicción” al alcohol y a las drogas. Las terapias consistían en prácticas de tortura, tanto física como psíquica, contra las identidades lésbicas. Relato aquí algunos ejemplos de dichas prácticas:

Susana, una compañera y amiga muy cercana al activismo, en el año 2000 fue internada en un centro de “rehabilitación” para alcohólicos y drogadictos. En este lugar, la sometieron a llevar cadenas por varios días para que negara su lesbianismo, así lo expresa Susana: “dormía con las cadenas, caminaba y subía las escaleras con las cadenas”. También fue forzada a vestirse como “puta” con la finalidad de “feminizarla” ya que los terapeutas interpretaban el lesbianismo como un deseo por la “masculinidad”, esto se traducía en el deseo de convertirse en “hombre”, en consecuencia el deseo por las mujeres: “ellos me decían marimacho, me comencé a sentir mal por hecho de ser lesbiana”. Tras varios días de verse forzada a vestir de “puta” fue objeto de acoso sexual y vivió durante todo ese tiempo de encierro con miedo de ser violada sexualmente (violación correctiva) por algunos de los internos o pacientes de la clínica, uno de ellos dijo lo siguiente: “si tú estás conmigo estoy seguro que te van a gustar los hombres [...] las cosas seguían pasando todos los días, eran muchas las miradas sobre mí, cómo yo actuaba, qué hacía, qué decía...” (Susana, Fundación Causana, entrevista 2003, 2005, p. 163).

A continuación, otro caso de internamiento, este fue judicializado y se refiere al caso de Fabiola, ella fue encerrada en aquellas clínicas de rehabilitación en dos ocasiones por su familia en contra de su voluntad. Fabiola, denunció a la clínica donde fue internada por la violación del derecho a la “libre orientación sexual” y por las agresiones físicas y psíquicas que sufrió en su internamiento en la ciudad de Guayaquil. Del mismo modo, pidió una orden de alejamiento contra su padre y madre por ser quienes organizaron los secuestros. Es decir, sus padres por un lado y la clínica de rehabilitación por otro, fueron los responsables directos del “encierro” y de la violación de los derechos humanos de Fabiola:

Cuando revelo que soy lesbiana, mi madre toma la decisión de encerrarme en una clínica de rehabilitación denominada CENTRADE de la ciudad de Guayaquil, el 28 de mayo de 2001, me encierran obviamente a la fuerza, violentan el umbral de la puerta de mi habitación cuando vivía con mi madre y me llevaron cargada contra mi voluntad. En la clínica comienzo a gritar “que soy lesbiana que no tengo nada que hacer ahí, que esto es una violación a mis derechos humanos y que los voy a denunciar” y un tipo se ríe de mí, se reían de mi situación, de mi condición [...] nunca me tocaron sexualmente en la clínica, pero hubo intenciones.

Los terapeutas me tiraron al piso con los brazos atrás contra la espalda, la cabeza contra el piso, me pateaban la cabeza [...] Me alzaban y me decían macho... y me tiraban baldes de agua fría, la terapia se llamaba “la amanecida” [...] No sé con qué fin, esa gente tiene mucha morbosidad en su mente, dicen que curan a la gente pero en realidad los enfermos son ellos, porque abusan de muchas maneras, sobre todo sexualmente, a las personas que entran a la clínica (MAP- *Fundación Causana*, entrevista 2003, en Cordero y cols. 2005, p. 164-165).

Estos hechos violentos y muchos otros que conocimos por medio de la investigación, marcaron nuestro activismo. La investigación se realizó durante dos años y fue una de las experiencias más dolorosas que he/hemos vivido a lo largo de mi/nuestro activismo. En cierto modo, el Tribunal Nacional DESC-M, fue en parte, un rito de curación ante la violencia revelada en cada uno de los casos. Por otro lado, para las “víctimas”, la denuncia pública de los actos de violencia y tortura, si bien fue un hecho doloroso para todas nosotras, también fue una acción liberadora para ellas/nosotras por el hecho de: visibilizar y exponer públicamente la violencia vivida en aquellas clínicas de rehabilitación; demandar públicamente a las clínicas privadas de des-homosexualización por los actos de tortura tanto de los terapeutas como de sus directivos; acusar públicamente al Estado por su falta de investigación y vigilancia en las clínicas de rehabilitación; y por su falta de procedimiento judiciales para que se cumplan los derechos constitucionales de las disidentes sexuales y de género. Es decir, la obligación Estado para reparar la violencia vivida/sufrida por las víctimas.



Equipo de investigación y coordinación del caso “Discriminación a mujeres lesbianas en el Ecuador: tortura a mujeres lesbianas en clínicas privadas de rehabilitación”.

Fotografía, cortesía de Fundación Causana (2005)

De los seis casos presentados en el Tribunal Nacional de los DESC-M, el caso de “tortura en centro de rehabilitación a mujeres lesbianas” fue seleccionado para ser presentado en el *Tribunal Regional por los Derechos Económicos, Sociales y Culturales de las Mujeres*, celebrado en Lima, Perú (julio, 2005). Sin duda alguna, ambos procesos, el Tribunal Nacional y Regional de los DESC-M, abrió y fortaleció la participación política de las lesbianas contra estas formas de violencia, de discriminación y de subordinación en el Ecuador.

Lamentablemente esta no fue una batalla ganada ya que los casos de internamiento/rehabilitación continuaron en país. Los casos aparecieron públicamente en el año 2010-2011 y tanto *Fundación Causana* como la *Corporación Promoción Mujer/Taller Comunicación Mujer* y otros colectivos pasaron rápidamente a la acción directa y exigieron al Estado ecuatoriano responsabilidades. A continuación, un amplio extracto de Karen Barba con respecto de la acción sociopolítica/jurídica de las activistas lesbianas de *Fundación Causana* con respecto, una vez más, a la violencia vivida en las clínicas de rehabilitación, también llamado “caso clínicas” en el año 2011:

Logramos una reunión con el Ministro Chiriboga y en esa reunión tuvimos casi que gritar y ellos se pusieron a trabajar, “disque” [es una expresión de duda]. Delegaron a un responsable del Ministerio para que trabaje directamente el tema “clínicas”, de ahí tuvimos reuniones con otros Ministerios, el de justicia, y la fiscalía, justamente para ver como articulábamos el tema de clínicas y por lo menos resolver situaciones urgentes como era el cierre [de la clínica] Puente a la Vida. Esta se ha convertido en una de las clínicas donde ingresan muchas lesbianas y salen destrozadas. Es una de las clínicas que aquí tenía una mayor incidencia de ingresos. Entonces armamos el operativo, nosotras como *Fundación Causana* pusimos la denuncia, conocimos que una compañera nuestra estaba ingresada e hicimos la denuncia, hablamos con el Ministerio de Salud, le pedimos el apoyo, hablamos con la fiscalía, le pedimos el apoyo, logramos armar el operativo y ese mismo día logramos que se encuentren tres autoridades que son las únicas que pueden clausurar un centro: que es el comisario municipal, el comisario de salud y el representante del Ministerio. Fue un operativo mediamente exitoso, el problema es que fuimos por una [compañera] y encontramos con un hacinamiento sin control terapéutico, con alimentos en descomposición, las compañeras con tratamientos farmacológicos, intoxicadas (Barba, ALF-FC, entrevista, 2012).

Como observamos en este extracto, la acción política mantiene articulaciones entre activistas e instituciones públicas en defensa de la violencia institucional contra las lesbianas en particular y contra las disidencias sexuales y género en general. A manera de conclusión, la sombra del pasado el “delito” y la categorización de “anormalidad” de la penalización de la homosexualidad/lesbianismo se proyectan en sus vidas. Además, a esto se suma el constructor jurídico de la “moral y las buenas costumbres” lugar en que se atrinchera una sociedad ecuatoriana homo-lesbo-transfóbica.

2.2.2.4 ¡Lesbianas desafiando mitos en la Constituyente!

Tras la convocatoria de consulta popular, se conformó la nueva la Asamblea Nacional Constituyente (noviembre de 2007) bajo el gobierno del presidente Rafael Correa Delgado en

cantón Montecristi, provincia de Manabí³². Exactamente 10 años después de la Asamblea Constituyente de 1997-1998 y de la despenalización de la homosexualidad. A través de este nuevo proceso constituyente el objetivo pasaba por re-fundar las instituciones del Estado ecuatoriano y adherirse políticamente al *socialismo del siglo XXI* propuesta de la izquierda latinoamericana³³. El objetivo de una nueva Asamblea Constituyente, en el gobierno del presidente Rafael Correa Delgado, era establecer cambios estructurales con el fin de terminar con las políticas neoliberales implementadas en el país a finales de los años setenta y a largo de los años ochenta y noventa bajo el ordenamiento constitucional de 1979 y de 1998, también llamado “constitucionalismo neoliberal” según Ávila (2011):

La constitución de 1979, en la que se establece una economía planificada de mercado, se amplían los catálogos de derechos, reconociendo explícitamente los derechos económicos, sociales y culturales, se amplía el ámbito de la ciudadanía y, por tanto, los derechos políticos [...] Sin embargo, como dice Paz y Miño, “la balanza se inclinó a favor de los grupos de poder, con alto perjuicio para la sociedad ecuatoriana”. En esta época, que coincide con el famoso “consenso de Washington” al que Ecuador se suscribe –y que “avanzó a pesar y en contra de la mayoría del pueblo ecuatoriano”– el país privatiza muchos servicios públicos, desregula la economía y se flexibilizan las relaciones laborales.

32 El discurso/proyecto de gobierno llamado “Revolución Ciudadana” se construyó sobre las ideas de la revolución liberal del general Eloy Alfaro, expresidente del Ecuador (primer periodo 1895-1901 y segundo periodo de 1906-1911 Partido Liberal del Ecuador).

33 A continuación el discurso del Estado ecuatoriana bajo el gobierno de Rafael Correa Delgado: El gran reto actual en Ecuador es avanzar en la calidad con nivel muy alto de compromiso, pues el socialismo moderno en el siglo XXI implica eficiencia y calidad, afirmó el Secretario de Planificación y Desarrollo (Senplades), Fander Falconí [...] Hay un gran momento que tiene que ver con la equidad, dijo, y precisó que el otro gran aspecto es generación de mecanismos redistributivos. Si el diagnóstico es que América Latina es una de las regiones más desiguales del planeta por sus malas composiciones en la distribución de ingresos, de activos y propiedad, es evidente que hay que poner un énfasis fuerte en esos aspectos (Pedro Rioseco, Prensa Latina). Ver el texto completo en el siguiente enlace: <https://www.planificacion.gob.ec/socialismo-en-el-siglo-xxi-implica-eficiencia-y-calidad/>

En 1998 se expide la última constitución del siglo pasado, aprobada por una Asamblea Nacional, que fue “hegemonizada por los intereses y conceptos de las élites del poder” y aprobada en un cuartel militar. Aunque, hay que afirmarlo, hubo importantes avances en materia de derechos, tales como los derechos de los indígenas, de los niños y niñas, de las mujeres, de las personas con discapacidad, entre otros, determinó que el estado es social de derecho, estableció un Tribunal Constitucional, instituyó el amparo como garantía judicial y un sistema de reforma constitucional rígido (la institución se la conoció como candado constitucional), por lo que podría considerarse un primer estado constitucional de derecho de la historia del país (p. 91- 92).

Este proceso sumergió a los/as ecuatorianos en un profunda crisis económica, política y sociocultural. El país vivió casi tres décadas de políticas neoliberales que trajeron consigo una profunda crisis política, económica (la crisis financiera y la dolarización), social (flexibilidad laboral), entre otros aspectos. Recuerdo la incertidumbre que vivimos en aquellos momentos las/os ecuatorianos, la crisis fue muy difícil de sobrellevar para las familias, en general, y para nosotros, los disidentes sexuales y de género empobrecidos, la situación empeoró. Al mismo tiempo, los movimientos sociales y gran parte de la población se movilizaron en distintos momentos hasta derrocar a algunos presidentes del Ecuador³⁴. Los movimientos sociales, en los que me incluyo, fueron incansables en la lucha contra la política económica neoliberal y sus efectos en la década de los noventa y a principios de siglo XXI. Recuerdo que participé en aquellas movilizaciones desde las comunidades/organizaciones de base del Sur de Quito. La situación socio-económica y política era desesperante e insostenible en el país, a esto Rafael Correa Delgado llamó “la larga noche neoliberal”.

En el proceso de la Asamblea Constituyente de 2007-2008, los movimientos indígenas y los movimientos afrodescendiente/afroecuatoriano y demás movimientos sociales

34 Adbalá Bucarán fue derrocado en febrero de 1997, Yamil Mahuad en enero de 2000 y Lucio Gutiérrez en abril de 2005.

vivimos un proceso participativo relevante: me refiero a las organizaciones de mujeres, feministas, jóvenes y los disidentes sexuales y de género contábamos con cierto acumulado político/participativo que permitió varias propuestas y estrategias en dicho contexto. Este fue un momento histórico y excepcional para las organizaciones, colectivos, movimientos sociales LGTB. Si bien, una parte del movimiento LGTB —el corporativismo gay-lésbico y su filosofía liberal/moderna— propuso el reconocimiento del “matrimonio homosexual”, este tema sirvió como excusa para que —los conservadores del movimiento de Alianza País— Rafael Correa Delgado proclamara públicamente el discurso del “candado constitucional” con respecto a la despenalización del aborto, el reconocimiento constitucional de la identidad de género y el matrimonio igualitario.

A este respecto, el Diario el Universo en su versión digital recoge las palabras de Rafael Correa: “A nadie de PAÍS se le ha ocurrido plantear el aborto para controlar la natalidad... Ni los gays piden el matrimonio y la adopción, ¿para qué lo discutimos nosotros? El tema de Dios habrá que discutirlo”, agregó”³⁵. Ante esta declaración de Correa, varias/os asambleístas manifestaron su desacuerdo por el “candado constitucional” y se generó una división entre los dos grandes representantes más relevantes al interior del Movimiento Alianza País, me refiero al propio Rafael Correa y Alberto Acosta, presidente de la Asamblea Nacional Constituyente:

Las posiciones más conservadoras del Presidente (más relictantes con relación a la protección de la naturaleza, a la autonomía indígena y a los derechos sexuales) generaron un conflicto con los asambleístas más progresistas, el cual acabó por polarizar las dos más importantes personalidades del nuevo proceso político: Rafael

35 Ver en el siguiente enlace: <https://www.eluniverso.com/2008/03/28/0001/8/7C13BDB6FD2F4FD1B45C31E95D58D7BF.html>

Correa y Alberto Acosta, presidente de la Asamblea, de Alianza País y miembro de su buró político (De Sousa Santos, 2010, p. 77).

Ante el candado constitucional, las organizaciones disidentes sexuales crearon la coalición que llevó por nombre *Movimiento Ecuatoriano de Diversidades Sexuales - MeDiSe* que emerge como estrategia y acción política en marco de la Asamblea Nacional Constituyente de 2007-2008. *MeDiSe* en un primer momento se constituyó entre *Fundación Causana* y el *Proyecto Trans-género* desde una perspectiva feminista —el feminismo autónomo, las lesbianas feministas y los colectivos trans especialmente—, inmediatamente la coalición se amplió rápidamente en articulación/participación de otros colectivos y organizaciones LGTB. Las demandas y propuestas políticas desde el transfeminismo estuvieron ligadas al aborto, las familias alternativas, las mujeres privadas de libertad, el reconocimiento de la identidad de género, y los derechos sociales, culturales y económicos de las poblaciones LGTB. Esta fue una participación histórica/política para los movimientos LGTB en general. Paralelamente, mantuvimos una relación estrecha y una estrategia política con el *Proyecto Transgénero* y *Mujeres de Frente* especialmente.

MeDiSe como coalición mantuvo una línea política que aglutinaba organizaciones y colectivos feministas y transfeministas: jóvenes-feministas, colectivos transfeministas, lesbofeministas y algunas organizaciones del movimiento de mujeres. En este marco, propusimos, entre otras propuestas, la lucha por la despenalización del aborto, por los derechos sexuales y reproductivos no solo de las mujeres, sino también de niñas/os y jóvenes, por los de las identidades trans (con relación a las situaciones de discriminación, exclusión y explotación por identidad de género), por los de las lesbianas (especialmente con respecto a los derechos de la salud sexual debido al “caso clínicas” o “clínicas de deshomosexualización” antes mencionado) y la propuesta de las familias alternativas (con el objetivo de desplazar la familia nuclear heteronormativa que se presentaba como única

posibilidad). Aquí, adjunto dos fotografías que dan cuenta de la exposición de nuestras demandas y propuestas ante las/os asambleístas.



Activistas lesbianofeministas y transfeministas exponiendo sus demandas ante las/os Asambleístas, comisión de derechos fundamentales y garantías constitucionales.

Montecristi, provincia de Manabí, marzo 2008. Fotografía, cortesía de Fundación Causana

En alianza con el colectivo *Mujeres de Frente* nos atrevimos a desafiar el “candado constitucional” que impuso Rafael Correa y planteamos el debate de la “despenalización del aborto”. Se realizó la acción llamada “presencias incómodas” —alianzas feministas— con la finalidad de debatir con las/os asambleístas/os y abrir la discusión de los efectos de la penalización del aborto —violencia institucional— en la vida/cuerpos de las mujeres. A continuación, presento una de las fotografías de la acción de las “presencias incómodas” en la sede la Asamblea Nacional Constituyente.



Activistas feministas exponiendo sus demandas contra la penalización del aborto ante las/os Asambleístas.
Montecristi, provincia de Manabí, marzo 2008

Fotografía, cortesía de Fundación Causana

Después de un largo proceso constituyente, las disidencias sexuales y de género lograron/logramos una alta participación política y como consecuencia, se reconoció muchas de las demandas que propusimos en la Constitución de 2008, entre ellas están: la “no discriminación por identidad de género, por condición socio-económica, condición migratoria, orientación sexual, estado de salud, portar VIH, discapacidad, diferencia física y otras más” (art. 11); el reconocimiento de la “identidad personal y colectiva” (art. 66), “la familia en sus diversos tipos” (art. 67) la “unión de hecho” (art. 68) y otros derechos. Es decir, las agendas y demandas de los colectivos y organizaciones disidentes sexuales y de género fueron de lo más diversas, por lo que esto evidenció tanto las diferencias como las fortalezas sociopolíticas de los activismos en cuestión y de los demás movimiento sociales, en general.

Sin duda alguna, el proceso de la Asamblea Constituyente y la nueva Constitución ecuatoriana supuso un “acto transformador que intenta demostrar los avances nuestro propio constitucionalismo andino” (Ávila, 2011 en Walsh, 2014) o dicho de otro modo, las potencialidades de “una racionalidad andina no eurocentrada” según Walsh. Tanto el proceso de la Asamblea Constituyente como la Constitución constituirían formas de “desafiar transgredir y trascender el modelo eurocentrado, universalizado moderno-colonial” (Walsh, 2014, p. 215).

2.3 "Lo queer se queda corto"

En este apartado voy a analizar las tensiones en torno a la posición *hegemónica de lo queer* desarrolladas en el marco del activismo LGBT.

Las entrevistas que analizo en este epígrafe están organizadas en tres grupos: 1.- Organizaciones LGTB en Ecuador; 2.- Una profesora de FLACSO-Ecuador y un profesor de la Universidad Andina Simón Bolívar, ambos docentes de universidades de posgrado y 3.- Representantes de instituciones estatales del Ecuador. Las entrevistas se realizaron a partir de la potencialidad política de los activismos en el Ecuador, en dicho momento el movimiento por las disidencias sexuales y de género fue quien mayor incidencia política mantuvo en y contra el gobierno de Rafael Correa Delgado.

Cabe puntualizar que en el momento que analicé las entrevistas observé la importancia de tres eventos internacionales/regionales que permitieron analizar las posiciones políticas "locales" con respecto a lo *queer*. Por un lado, la tensión con lo *queer* se origina a partir de la realización del *I Coloquio Internacional Queer Interdisciplinario: pensando lo Queer en América Latina*, Capítulo Ecuador (FLACSO, octubre 2012). Este evento académico tuvo un amplio apoyo institucional³⁶. Por otro lado, lxs activistas participaron de los encuentros regionales de América Latina y el Caribe: en el *IX Encuentro Lésbico Feministas de Abya Yala* (Bolivia, noviembre, 2012)³⁷ y en el *I Encuentro LesBiGayTrans*

36 Los apoyos: Quito Distrito Metropolitano, Quito Turismo, Secretaría de Inclusión Social, Comisión de Equidad Social y Género, FEDAEPS, grupo de Investigación Cuerpo y Textualidad de la Universidad Autónoma de Barcelona, Colegio de Comunicación y Artes Contemporáneas USFQ y USAID.

37 Los encuentros feministas de lesbianas hicieron un cambio político radical al sustituir Latinoamérica y el Caribe por la nominación de Abya Yala. Este se refiere al nombre de los indígenas Kuna que habitan entre Panamá y Colombia.

Feminista “Venir al sur” (Paraguay, noviembre, 2012), ambas iniciativas propias de los activismos de la región y con agendas igualmente propias.

Los *Encuentros Lésbicos Feministas de Abya Yala* tienen una larga trayectoria política en la región, el *Primer Encuentro Feminista* se realizó en México en 1987. No obstante, el movimiento es también “una corriente teórico-política del feminismo que se visibiliza en la década de los setenta, una década de cambios importantes a nivel internacional en el pensamiento social y en la acción política” (Curiel, Castro, Carvajal, Espinosa, Rodríguez y Londoño, 2016, p. 13). El movimiento surge por la necesidad de luchar contra el machismo y la misoginia, por un lado, y contra el heterosexismo feminista, por otro lado. Este espacio estudia los asuntos sociales, políticos, económicos, académicos y otros temas con el fin de compartir, conocer y debatir sobre la región desde los feminismos lésbicos³⁸. En cambio, el movimiento *LesBiGayTrans Feminista “Venir al sur”* es producto del conflicto/ruptura al interior del feminismo lésbico de Abya Yala por “la aparición del sujeto trans” en el año 2010 en Ciudad de Guatemala. El movimiento “Venir al Sur” también es un espacio feminista pensado desde las disidencias sexuales y de género:

Construir feminismos críticos, placenteros, amorosos, creativos, libertarios, heterodisidentes, libres de violencias de género, esencialismos y exclusiones, para compartir y crear estrategias que desmonten el sistema binario de género, heteronormativo y patriarcal, que violenta nuestra vida y cuerpos en toda la región.

38 “Los encuentros lésbicos feministas realizados en América Latina y el Caribe han sido espacios promovidos por las mismas lesbianas feministas latinoamericanas y caribeñas cuyo objetivo fundamental ha sido compartir experiencias y generar debates y reflexiones colectivas a partir de la identidad política de lesbiana feminista [...] Los temas, debates, reflexiones que se han abordado en los encuentros han estado marcados por los contextos, las coyunturas y tensiones internas tanto en el feminismo como en el lesbianismo feminista. La invisibilidad lésbica, la represión, la exclusión, la violencia hacia las lesbianas, los distintos posicionamientos políticos, han formado parte de los ejes y temas centrales que atraviesan los encuentros, así como las distintas maneras en que las lesbianas feministas resisten y transforman el régimen heterosexual a través de sus colectivos con diversas propuestas de acción política” (Curiel y cols. 2016, p. 10).

Desde 2012 hemos logrado hacer de “Venir al Sur” un espacio de experimentación y multiplicación de prácticas feministas SURalternas (www.aireana.org.py)³⁹.

Venir al Sur lleva tres encuentros regionales: Paraguay (2012), Costa Rica (2015) y México (2018). En este último encuentro el movimiento ha manifestado que se identifica firmemente con el feminismo por lo que se preguntan sobre los sujetxs actuales del feminismo, los puntos de separación y encuentros entre el transfeminismo y lesbofeminismo, sobre la de/colonialidad e interseccionalidad (opresiones y privilegios) y entre otros temas. Tanto el movimiento Lésbico Feminista como el movimiento *LesBiGayTrans Feminista* “*Venir al sur*” ayudaran a entender, en parte, las tensiones y conflictos que se aprecia en torno “lo *queer*”.

En el marco de los cruces políticos, a continuación analizaré los discursos de resistencia que manifestaron algunos de los activistas con respecto a “lo *queer*” a partir del *I Coloquio Internacional Queer* en el Ecuador.

Debido a mi trayectoria en el activismo “lésbico” y a mis estudios de posgrado en FLACSO Ecuador tuve la oportunidad de entrevistar a María Amelia Viteri, coordinadora del *Coloquio Internacional Queer*, PhD en Antropología Cultural, profesora del programa de Antropología de FLACSO y afiliada al programa Latin American and Latino Studies de la Universidad de Fordham en Nueva York.

Inicié la entrevista con Viteri y pregunté sobre los objetivos de la propuesta del *Coloquio Internacional Queer* con el fin de organizar este relato y entender las tensiones los estudios *queer*. Aquí su respuesta:

39 <https://www.aireana.org.py/tomando-fuerza/venir-al-sur/>

Uno de los principales objetivos del Coloquio era mostrar todo el trabajo del Ecuador al mundo en el área del activismo y la academia [...] Tenemos mucho que mostrar. El Ecuador es un ejemplo en muchísimos casos, en el tema de las diversidades: tanto en la academia como hemos hecho en FLACSO, como lo que ha hecho el *Proyecto Transfeminista* y el trabajo de *Fundación Causana* (Viteri, FLACSO-CIQ-E, entrevista, 2012).

En ese momento, los colectivos LGTB y las disidencias sexuales y de género se mantuvieron especialmente fortalecidos tanto por los cambios constitucionales que estos favorecieron, como por las luchas y demandas conseguidas y por conseguir en aquel entonces. Por ejemplo, se logró la unión de hecho, el reconocimiento de la pensión de viudedad, el cambio de nombre en la cédula de identidad de las personas trans y otros derechos. Al mismo tiempo, las activistas consiguieron el cierre de algunas clínicas de des-homosexualización aunque por poco tiempo; también presionaron por varios años al Registro Civil para lograr reconocimiento civil de hijas/os de mujeres lesbianas; elaboraron una propuesta jurídica para cambiar la denominación de “sexo” por “género” en el documento de identidad ecuatoriano, cuestión, está última, que será analizada ampliamente más adelante, etc.

Los colectivos y organizaciones políticas consiguieron gran reconocimiento gracias a sus múltiples logros, luchas y reivindicaciones. De ahí el interés del *Coloquio Internacional Queer* de dialogar con lxs activistas. Sin embargo, este diálogo entre academia y activismo fue difícil articular. La organización del evento se encontró con la resistencia de algunos de los activistas, que decidieron “no mostrar su trabajo al mundo”, o sea, no presentarlo en el *Coloquio Internacional Queer*.

Bueno, para hacerte muy sincera, fue muy difícil [el diálogo entre activismo y academia local], es decir a pesar de todo el esfuerzo realizado en este Coloquio [...] A pesar de todos los esfuerzos, no hubo todo el diálogo que hubiéramos querido ni todas las personas

que hubiésemos querido que estén representadas [...] Seguir intentando una relación que tal vez en este momento no está cuajando [en el Ecuador], pero está cuajando con activistas de otros países (Viteri, FLACSO-CIQ-E, entrevista, 2012).

Para *Fundación Causana* el *Coloquio Internacional Queer* fue políticamente “sospechoso” ya que este se realizó días antes de celebrarse tanto el *IX Encuentro Lésbico Feminista de Abya Yala* como el *I Encuentro LesBiGayTrans Feminista “Venir al sur”*. Algunxs activistas consideran que la política *queer* proviene de una perspectiva académica que se muestra interesada en plantear sus propias narrativas conceptuales del activismo en el Ecuador y en la región. En esta dirección Karen Barba, activista lesbiana feminista y coordinadora de *Fundación Causana*, se pregunta por la intención de la academia: “El problema es que yo no sé cuál fue la intención de la FLACSO para realizar el coloquio acá y justamente antes del encuentro en Paraguay. Por ejemplo, muchas de las personas que participaron del coloquio fueron al encuentro de Paraguay” (Barba, ALF-FC, entrevista, 2012).

Por entonces, Barba sospecha que FLACSO estratégicamente realizó dicho evento con la intención de incidir, desde el pensamiento *queer*, en el movimiento/encuentro *LesBiGayTrans Feminista “Venir al sur”* (Paraguay, 2012) ya que observa que existe una cierta afinidad política entre ambos. Al mismo tiempo, es importante puntualizar que, la sospecha de Barba se origina por la “fractura” en torno al debate de la *participación política del sujeto trans* en los *Encuentros Lésbico Feministas de Abya Yala*. Si bien este debate no es nuevo, ya que se inició en el *VI Encuentro Lésbico Feminista de América Latina y el Caribe* (México, 2004), el debate sobre el “sujeto trans” tuvo su punto más álgido antes y durante el *VIII Encuentro Lésbico Feminista de Abya Yala* (Guatemala 2010). Al respecto, la organización de este encuentro, enfatizó y reafirmó lo siguiente: “la no participación de trans

en este encuentro' (II) y en no debatir 'en torno a la participación de lo trans en el mismo' (I)" (Ekipa-Guate, 2012 en Ramírez y Castellanos, 2013, p. 47).

Después de varios años y de un intenso debate, el movimiento lésbico feminista, en la *Memoria del X Encuentro Lésbico Feminista de Abya Yala* (Chinauta, Colombia 2014), muestra algunas posturas políticas en torno al sujeto trans:

Existen lesbianas feministas que se han opuesto a que las personas trans participen en espacios de lesbianas. Señalan que las personas trans no son lesbianas, por tanto, no deben participar en los encuentros ni en los espacios construidos desde esta identidad política. Otras, refieren a que es posible considerar a aquellos trans que transitan de hombres a mujeres, pues pierden privilegios y son afectadas por el (hetero) sexismo. Otras, señalan que los trans han robado los cuerpos, espacios y experiencias de las mujeres, dentro las cuales hacen un reconocimiento de la vulva, como espacio político de construcción del deseo lesbiano, etcétera (Curiel y Cols, 2016, p. 33).

Este extracto pone en evidencia el debate feminista lésbico en torno al sujeto monolítico "mujer". Este debate sigue activo, aunque no con la misma fuerza de aquel entonces. El movimiento finalmente decidió que para los próximos encuentros se convocará desde una *identidad política lesbiana feminista*, independientemente de que dichos cuerpos/género contuvieran dichas identidades:

En torno al tema trans, luego de muchos debates al interior de la Ekipa del X Encuentro (2014) y con otras lesbianas feministas de la región, se entendió que sobre este tema se había avanzado, y así, aunque continuaban algunas posiciones atomizadas, decidimos que el Encuentro se convocaría desde la identidad política de lesbiana feminista, no importando que cuerpos/ géneros contuvieran esa identidad. Probablemente, fue esto lo que evitó que una vez más este fuera "el tema" de las tensiones y centro de los debates. De todas formas, este sigue siendo aún un tema pendiente de debatir a profundidad en el lesbianismo feminista de la región (Curiel y cols, 2016, p. 35)

La “sospecha” de Barba con respecto al *Coloquio Internacional Queer*, proviene de la tensión suscitada en la región con respecto al “sujeto trans” dentro de los encuentroslésbico feministas, pero también sospecha de lo *queer* debido a que algunas financiadoras pidieron que incluyeran las políticas/teorías *queer* en la agenda del feminismolésbico de Abya Yala.

Es decir, el debate de en torno a la trans y la emergencia del movimiento *LesBiGayTrans Feminista “Venir al sur”* produjeron efectos en las políticas de financiación, priorizándose la financiación del encuentro/movimiento *LesBiGayTrans Feminista “Venir al sur”*. Al respecto, Ani Barragán, activistalésbico feminista de *Fundación Causana*, destaca el desplazamiento del financiamiento hacia las políticas trans y lo *queer* en detrimento del movimiento/encuentrolésbico feminista de Abya Yala de 2012:

En el encuentro de Guatemala (2010) hubo una división [...] las y los *queer* intentaron acercarse al encuentro y casi hubo una pelea. Entonces esta vez hubo dos encuentros: el de las mujeres feministas lesbianas en Bolivia y en Paraguay las trans. [Las organizadoras de IX encuentro] cuestionaban a las financieras porque ya no financian proyectos de mujeres [lesbianas] ¡Solo te financian con la condición de que trabajes con trans y que manejes la teoría *queer* también! En este mismo encuentro de Bolivia [2012] Mama Cash le negó la financiación. No apoyó el encuentro de Bolivia, sino el de Paraguay (Barragán, ALF-FC, entrevista, 2012).

Asimismo, Ani Barragán y Jorge Medranda de *Fundación Causana*, sospechaban de la intención del *Coloquio Internacional Queer* porque este habría recibido el apoyo simbólico y financiero de la USAID. Del mismo modo, *Fundación Causana* mantuvo una crítica abierta a las organizaciones LGTB que fueron financiadas por la *Asociación Internacional de Desarrollo* (AID) y por la *United States Agency for International Development* (USAID).

Nos dijeron: la AID tiene dinero para ustedes para los LGTB. La política de Obama y la Secretaría Clinton quieren que ahora se abra todas las puertas a los LGTB, se reconozcan todos esos derechos y EEUU va a ser el defensor de todos esos los derechos LGTB en el mundo entero. Entonces, todos los que quieren dinero de

40.000 hacía arriba, vengan. Claro muchas organizaciones fueron conquistadas por eso, pero el dinero IAD es cuestionable desde todo punto de vista [...] Entonces, tomamos la decisión de no participar de ese tipo de ofrecimientos (Medranda, AG-FC y Barragán, ALF-FC, entrevista, 2012).

La cuestión política, de una parte, de las organizaciones en el Ecuador atraviesa por distintos posicionamientos sociopolíticos regionales/locales que se afectan mutuamente. Por tanto, ahora paso a analizar las interpretaciones y percepciones de lxs activistas en torno al discurso académico de lo “*queer*” en el marco del *Coloquio Internacional Queer Interdisciplinario: pensando lo Queer en América Latina*, Capítulo Ecuador (octubre 2012).

Este evento fue impulsado por María Amelia Viteri, sus trabajos precedieron la reflexión del *Coloquio Internacional Queer*: sobre la teoría queer, la heteronormatividad, los estudios de género y de la sexualidad. Aquí sus trabajos que dan cuenta de ello: 1.- el *Proyecto Desbordes* (2007 y 2008) que surge de la reflexión/espacios de los estudiantes de la maestría de género (clase de diversidad sexual y ciudadanía), la participación de algunos activistas LGTB y el Proyecto Drag (Teatro/bar Dionisios). 2.- El artículo *Traduciendo lo ‘Queer’ en Ecuador: Negociaciones Alrededor del Género y la Sexualidad* (2009). 3.- El Dossier *¿Cómo se piensa lo “queer” en América Latina?* (Revista Íconos 39, FLACSO 2011).

El Coloquio empezó hace algunos años, desde mi trabajo con los estudios *queer*, los nuevos feminismos y desde mi clase de diversidades sexuales y ciudadanía en año 2007 en FLACSO. Una clase que desde la teoría *queer* y desde las diversidades sexuales se aborda el cuerpo La heteronormatividad y la sexualidad son el centro a partir del cual se analiza todo lo demás, todos los otros campos. Entonces había una preocupación mía como estudiosa de estos temas, en el norte y en el sur, de que hay una manera de pensar desde la geografía del norte y me interesaba mucho pensar cómo transita el término, el concepto y además, qué utilidad podría tener para el contexto del sur los estudios del *queer*, la región andina en particular.

A raíz de las clases surge el Proyecto de Desbordes que tiene una óptica desde los estudios *queer*. Surge también [a partir de] del dossier de ICONOS 39 [enero 2011] ¿Cómo se piensa lo “*queer*” en América Latina? Con Salvador Vidal Ortiz de American University en Washington y Fernando Serrano de la Universidad Nacional de Colombia. Comenzamos con una genealogía de los estudios *queer* y a hacer una separación entre “lo *queer*” y los “estudios *queer*”. Buscando con la convocatoria mirar cómo otros académicos y activistas también estaban pensando desde un abordaje *queer*. Es decir, mirar un poco los límites de la teoría como también sus bondades. Para mí tiene más bondades que límites porque te de-construye. Es decir, desde el enfoque de los estudios *queer* no hay manera de que mires la sexualidad aisladamente, te abre un paisaje importantísimo para pensar el cuerpo en relación con género, la economía, la pobreza, la inequidad, todas las áreas de pensamiento. Además, te permite hacer una metodología menos positivista para el estudio de las sexualidades y al mismo tiempo te politiza o te confronta con los feminismos o los estudios de género más tradicionales, donde no se ha incluido la diferencia sexual como se debió haber incluido (Viteri, FLACSO-CIQ-E, entrevista, 2012)

Como observamos en este amplio extracto, el *Coloquio Internacional Queer* sin duda proviene del interés académico por responder a la pregunta ¿cómo se piensa lo *queer* en el “sur”, en América Latina? Esta propuesta en sus inicios parte de la genealogía de los estudios *queer* muy anclada en la academia y originaria del norte, con Judith Butler como representante central de esta teoría. En esta dirección, Viteri desde esta y otras perspectivas se interesó en rastrear la “traducción cultural” de “lo *queer*” y de la “teoría *queer*” en el “sur” con el fin de trazar una posible genealogía para conocer sus potencialidades, abordajes y observar “su utilidad, bondades y límites”, tanto en el ámbito académico, como en el activismo de la región Andina, especialmente.

El dossier propone una distinción entre lo *queer* como acto desestabilizador y la teoría *queer* como marco teórico. Lo *queer* funciona como prácticas transgresivas o liminales que redefinen la relación establecida con la familia, la nación o la ciudadanía [...] Uno de los principios de la teoría *queer* es la temporalidad de los sujetos y los significados en constante reformulación (Campbell-Kibler y Kibler Yohos, 2001). Otro ha sido la separación entre género y sexualidad (Rubin, 1993)

como dos campos de estudio y dominios de la vida humana (Viteri, Serrano y Salvador-Vidal 2011, p 48).

De manera que localizar una discusión alrededor del sexo, el género y la sexualidad implica al mismo tiempo un tipo de traducción cultural. Esta traducción supone reconocer que los campos del género y las sexualidades están en tránsito y en constante diálogo con los contextos a partir de los cuales se producen y re-producen (Viteri y cols. 2011, p. 49).

La teoría *queer* anglosajona ha realizado un largo proceso de teorización crítica en varias direcciones. No obstante, pensar que lo “*queer*” centre su debate en el tránsito y en la “traducción cultural” del mismo, sin más, supone obviar las tensiones geopolíticas y epistemológicas entre Estados Unidos y América Latina. Los estudios *queer* no viajan/transitan porque sí, sino que cuentan con el privilegio de viajar legítimamente por pertenecer al espacio/discurso académico anglosajón, elite académica “blanca”. Por tanto, el contenido político del debate no solo tiene que ver con una “traducción cultural” del hacia el sur (Viteri, 2009), sino que hay que preguntarse qué “cuerpos” son válidos para generar epistemologías críticas legítimas; desde dónde se producen y traducen; hacia dónde viajan; y para quiénes se traduce.

El pensamiento y la política queer llegan a América Latina a través del discurso producido por élites blancas y blanco-mestizas tanto académicas como activistas. Esto no es un dato menor, pues habla del lugar interesado desde donde se producen determinadas miradas e interpretaciones (Espinosa, 2015, p. 30).

Además, los estudios *queer* estadounidense y sus sedes latinoamericanas constituyen dispositivos de difusión global capaces de hacer circular/transitar productos conceptuales y políticos en torno a las diversidades sexuales y los estudios *queer*:

Admitir las múltiples maneras en que la teorización posfeminista y *queer* ha logrado expandirse e instalar determinados discursos o ideas de verdad sobre el sexo/género y la sexualidad, en públicos cada vez más amplios, traspasando las propias fronteras de

los espacios académicos, activistas e intelectuales donde fue concebida o recibida (Espinosa, 2015, p. 30).

En general, los movimientos sociales en el Ecuador sostienen desde hace décadas múltiples acciones de resistencia al imperialismo estadounidense desde distintos frentes sociopolíticos y económicos. De igual manera, desde las disidencias sexuales, los feminismos continuamente “sospechan” de las posiciones críticas de los estudios *queer*. Cuestionan lo *queer* porque emerge de su propia epistemología y localidad en el norte global, pero transita y se traduce como una teoría legítima debido su expansión a través de los circuitos académicos y entre los activismos. En consecuencia, la percepción política de lxs activistas en el Ecuador es otra: para ellxs el debate no uno de “traducción cultural” de sus prácticas/identidades políticas en tanto “*queer*”, sino más bien que existe una re-lectura de sus propias prácticas políticas con el fin de responder a sus propias necesidades. Sospechan de las posiciones políticas y conceptuales de lo *queer* porque proviene de una corriente académica “interesada” y desde su “legitimidad” pretende explicar y enunciar todas las prácticas políticas “desestabilizadoras” producidas desde el “sur”, al englobarlas bajo su paraguas conceptual.

Para muchos activistas, lo *queer* es un proyecto teórico/político que busca universalizarse, que llega desde fuera, desde el norte anglosajón con el fin de interpretar sus acciones políticas locales desde una posición hegemónica blanca. En este sentido, la visión crítica de Espinosa señala “el peligro de universalización de una experiencia histórica específica que se intenta transpolar para interpretar experiencias de contextos y situaciones de muy distinto orden” (2015, p. 29). En este sentido, Gabrielle Esteban, activista trans de la organización *Sentimos Diverso*, manifiesta la visión interesada de “lo *queer*”:

Yo tengo muchas críticas con el asunto *queer*. Realmente creo que hay una corriente muy interesada en traer argumentos y estrategias de lo *queer* a nuestras realidades sociales, históricas e identitarias, pero que no necesariamente responde a nuestras necesidades en este momento. Lo *queer* para mí (pausa) es un campo sobre todo

teórico ¿cierto? Que describe una realidad anglosajona (Gabrielle Esteban, OSD-AT, entrevista, 2012).

La crítica de Gabrielle Esteban, junto a otras voces activistas, manifiesta el privilegio epistemológico de la teoría *queer* y de su globalización. Del mismo modo, el activismo lésbico feminista en el Ecuador cuestiona la teoría *queer* como epistemología universal de las identidades sexuales y de género: sean estas lesbianas, gays o trans. Lo *queer* para algunos activistas es una cuestión elitista/estética y supone un lenguaje que no responde a los problemas estructurales y a sus realidades locales. Sostienen que “lo *queer*” se plantearía como la “única posibilidad” legítima de habitar un espacio/cuerpo o acción política disidente lo que resulta muy problemático.

Por ejemplo el coloquio *queer* planteó el tema de cómo rompemos lo binario y nos reconceptualizamos como personas a-género o como personas digamos: ni lesbianas, ni gays, ni trans. Sino más bien, es un tema que se convierte en un asunto de estética sin entender cuáles son las desigualdades de tipo estructural, esa en mi forma particular de pensar [...] Lo *queer*, puntualmente nos viene con un lenguaje que no expresa cuál es nuestra realidad, se convierte en un lenguaje elitista de pensarse la identidad. O sea, de forma exclusiva como identidad *queer*, como la única posibilidad [...] De hecho el coloquio sirvió mucho para reforzar justamente esta disociación entre lo académico, lo real y lo cultural (Barba, ALF-FC, entrevista, 2012)

[Lo *queer*:] es un producto de consumo ante todo, es lo que creemos. Este producto de consumo trata de crear unos nuevos individuos e individuos de consumo que se ajustan a esas medidas para poder ser sujetos universales que acceden a esta política nueva (Medranda, AG-FC y Barragán, ALF-FC, entrevista, 2012).

Lo “*queer*”, su práctica/teoría se presenta como vanguardia radical, como “lo nuevo”. No obstante, las políticas/experiencias “otras” no podrían ser analizadas por las categorizaciones modernas de la teoría. En esta dirección, Gabrielle Esteban, explica a su manera, el modo en que una experiencia específica/local como “lo *queer*” pretende “interpretar” desde sus parámetros y “legitimar” sus/las experiencias políticas “otras”. El

afirma que lo *queer* se queda corto y no responde a los modos en que se materializan los cuerpos “otros” de muy distinto orden.

Pensarnos como extraños, como raros, como *queer* ¿cierto? Pero yo siento como que vuelvo a un intento de legitimar nuestras posibilidades a partir de una teoría, realmente lo *queer* no responde. O sea, tú vas a Manta o Jaramijó levantas una piedra y [te encuentras con] tres *trans*, que ni siquiera son trans como soy yo o como son muchas personas, sino que son personas que ni siquiera tienen en cuenta el tema: ni de la intervención estética, ni quirúrgicas, ni hormonal y sin embargo, se reconocen como personas de otro género y su contexto las reconoce así. Su identidad de género, no tiene nada que ver con lo *queer*. Lo *queer* ahí se cae, son realidades que no lo puedes cubrir. Son contexto en donde lo *queer*, incluso, se queda corto [...] Lo *queer* no tiene la misma potencialidad teórica que tienen en EEUU o en Inglaterra, porque para nosotros no es un insulto. No es la resignificación de un insulto ¿Sí? *Queer*, aquí viene siendo un estatus: — ¿Ah que tú eres *queer*? [Se sonríe mientras lo dice] —Yo no soy maricón: yo soy *queer*. Eso es gracioso [vuelve a sonreír] eso es un estatus más que una identidad (Gabrielle Esteban, OSD-AT, entrevista, 2012).

Como observamos, los activismo LGTB y las disidencias sexuales y de género manifiestan claramente que lo “*queer*” en nuestros territorios no es traducido, ni interpretado como un “insulto”, ni una “política abyecta”, como sí lo es contexto anglosajón. Gabrielle Esteban manifiesta que existen determinados cuerpos y sexualidades “otras” que no responden al “sistema de moderno colonial de género” (Lugones, 2010). Por el contrario, son cuerpos y culturas que resisten desde los pueblos ancestrales y habita un “otro” orden social donde las perspectivas conceptuales de lo *queer* no son suficientes para explicar dichas identidades. De forma que, los artilugios conceptuales pueden predeterminar y distorsionar las “realidades” ancestrales o contemporáneas de dichos sujetos, colectivos o culturas. Los estudios *queer* generan tensiones y disputas geopolíticas por su interpretación hegemónica de “las nuevas ideas de verdad sobre el sexo, el género y la sexualidad” (Espinosa, 2015).

Así pues, a mi modo de entender, la realización del *Coloquio Queer Internacional* fue percibida por los activismos, y por una parte de la academia, como un mecanismo que evidencia el privilegio epistemológico de lo *queer* en el contexto del “sur”. Por ejemplo, Edgar Vega, —docente de la Universidad Andina Simón Bolívar del área de Letras, coordinador de la Mención de Artes en Estudios Visuales y Estudios de la Cultura— manifestó que existe un “campo de disputa” debido a la pretendida incidencia de la agenda académica de lo *queer*.

Lo *queer* es múltiple, hay muchas entradas a lo *queer*, y ciertamente yo digo para desgracia hay unas posiciones muy hegemónicas [...] En el coloquio *queer* lo que se demostró acá es justamente que hay una serie de prácticas que incluso no están pensando en denominarse como *queer*, pero yo creo que ahí se mueve un campo de disputa muy álgido. Pero sin duda, yo creo que la tensión más grande es este afán de desconocer al feminismo y viceversa y de cierto feminismo de desconocer a lo *queer*. Yo creo que nuestro lugar como periferia nos da un punto muy estratégico para pensar que en lugar de restar hay que entender críticamente las propuestas que vienen. Yo creo que hay que tener cuidado con la neo-colonización, pero también hay que tener cuidado con una lectura muy ideológica de las diferencias culturales de las distintas agendas académicas (Vega, P-UASB, entrevista, 2012)

Edgar Vega mantiene una articulación entre la academia y el *Proyecto Transgénero*, afirma que dicha “articulación permite estar en el activismo y también permite que la academia se permee por el activismo” (Vega, P-UASB, entrevista, 2012). Al mismo tiempo, mantiene una relación política con los feminismos y las diversidades sexo/genéricas. Además, señala que no ha sido un campo fácil debido a la misoginia que persiste en el movimiento gay. Revela que la propuesta política se engancha desde el transfeminismo para colocar el tema de las diversidades sexuales y de género:

Me parece que el feminismo gradualmente se ha permeado [del transfeminismo], no sin los conflictos de las diversidades sexo-genéricas [...] En ese sentido el transfeminismo es muy interesante porque pone en cuestión muchos de los principios

del feminismo tradicional, aquello de la fijación identitaria por ejemplo [...] y el trans-feminismo, en términos políticos, lo que hace es ocupar el lugar o revigorizar el lugar que el feminismo tuvo con la autonomía del cuerpo (Vega, P-UASB, entrevista, 2012).

Al igual que muchos otrxs activistas, Vega tiene un cuestionamiento crítico hacia lo *queer* y advierte que hay que tener cuidado con las agendas académicas contemporáneas porque se podrían reproducir una vez más políticas de neo colonización epistemológica. Además anota otro punto importante, “el desconocimiento” de los aportes de los estudios del feminismo a la teoría *queer* y viceversa en el contexto ecuatoriano. Sin duda alguna, los estudios *queer* que llegan al Ecuador por medio de algunas autores/as posestructuralistas, por ejemplo, el trabajo de Butler es el más reconocido. Este desembarcó se produjo especialmente, a través de los circuitos académicos, pero también circuló en el feminismo académico, las élites intelectuales y entre algunos activismos LGTB. Por ejemplo, en mi caso, el texto de Butler *Cuerpos que importan* (1993) llegó a mis manos en el año 2000.

No obstante, las aportaciones de los *feminismos de color del tercer mundo* no aparecen sino en momentos anecdóticos en el ámbito académico, y en el entorno político del activismo LGTB tuvieron poca o ninguna resonancia. Esta es la sensación que se desprende a partir de mi experiencia activista y las entrevistas que he venido realizando con distintas activistas LGTB y feministas ecuatorianas. Por supuesto, no pretendo decir con esto que en el Ecuador no se leyera sobre estos feminismos, pero sí me parece importante enunciar que las epistemologías de los feminismos negros, latino/chicanos y poscoloniales del tercer mundo no fueron re/conocidos ni tuvieron la posibilidad de viajar del mismo modo que los estudios *queer*. Se supo poco o casi nada de la “teoría de la simultaneidad de las opresiones” de Bárbara Smith (1983) o de “la matriz de dominación” de Hill Collis (1998) o del concepto/pensamiento de “frontera” de Gloria Alzandúa (1987) entre otras. El feminismo lésbico de Abya Yala, especialmente las “lesbianas negras” son la que pugnan por recuperar

una genealogía ligada a los feminismos de color y del tercer mundo. Al respecto, Espinosa (2015) nos recuerda que “no deberíamos olvidar que el estallido y desestabilización del sujeto mujer universal del feminismo provino del cuestionamiento de lesbianas negras, latinas y de color, provenientes de familias trabajadoras en los EEUU” (p. 32).

Por otro lado, desde el año 2004 emerge el “feminismo de-colonial” con el objetivo de reflexionar sobre los problemas del Abya Yala con el fin de generar acciones políticas para demandar el racismo, lesbofobia y el régimen heterosexual, los privilegios de clase de las feministas blancas/mestizas, los efectos económicos de las políticas neoliberales, etc. Por ejemplo, autoras como Rosa Inés, Ochy Curiel y Yuderkys Espinosa muestran las conexiones epistemológicas de un feminismo antirracista y decolonial en el “sur”.

En el contexto ecuatoriano, Cayetana Salao, —activista feminista del colectivo *Artikulación Esporádika* (CAE), y cantante de Hit Hot— enunció la importancia del “feminismo de color” y la “teoría de-colonial” desde Abya Yala como herencia de Lugones.

Lo más fuerte se refiere al feminismo de color, que es la herencia de Lugones, esa es la línea que nos ha tocado a nosotras como latinoamericanas. Yo veo que esa es una como de las tendencias más fuertes, es la alianza de-colonial y el feminismo que son bien similares en algunas cosas, por ejemplo, así como veo lo transfeminista aquí [...] Un poco, no sé yo muto un poco en los términos, no me gusta quedarme mucho con eso. Así como tampoco me gusta mucho lo lésbico. O sea, tortillera marimacha a veces me juega más y lo maricono también. A veces es estratégico por el lenguaje, porque te ayuda a sentir esta movida de-colonizar también el lenguaje. Yo creo que es importante tener en cuenta como las teorías tienen formas de catalogar, de nombrar, de escribir y de caracterizar de lo foráneo a lo local es peligroso, pero tienes que usarlo también, sino no te entienden. Entonces ese es un juego de ida y vuelta [...] Pero hay que explicitar ese juego teórico, es un juego epistemológico, eso hay que explicitar porque si no, volvemos a los absolutismos y a la universalización, que es la crítica que le hace el feminismo a las ciencias (Salao, A-CAE, entrevista, 2012)

La nueva tendencia entonces pasaba por las políticas de-coloniales, las luchas políticas y jurídicas del feminismo lésbico, del transfeminismo y de otros movimientos sociales. En medio de este escenario, Salao observa la relevancia de “decolonizar el lenguaje” no de “traducirlo”, y cuestiona la manera en que las teorías catalogan, codifican y caracterizan “lo foráneo a lo local”, manifestando que esto es “peligroso”. Por lo cual, propone entrar en el juego epistemológico para explicitar las clasificaciones y encasillamientos arbitrarios de las agendas académicas. Paralelamente propone “mutar” — entrar en el juego epistemológico de ida y vuelta— entre los términos de su propia enunciación/identidad contextual —por ejemplo, pasar de lesbiana a marimacha, tortillera o maricona— para evitar los posibles “peligros” de los absolutismo y/o universalismos teóricos.

Si bien “lo *queer*” y/o “estudios *queer*” se plantearon como un dispositivo analítico legítimo para analizar las prácticas políticas y los actos desestabilizadores en América Latina, los activistas han mostrado resistencias a pensarse desde dicha enunciación hegemónica y universal. Esta es una tensión geopolítica, relación norte/sur, ante la cual una parte de los activistas actúan con sospecha. Por este motivo, los activistas en el Ecuador se niegan a aceptar las pretensiones de las “nuevas verdades sobre el género y la sexualidad” (Espinosa, 2015) traídas del norte a través de sus diversos dispositivos de poder.

2.4 Transexuales: resisten a la heteronorma jurídica del Registro Civil

Es importante señalar que la primera Dirección General de Registro Civil, Identificación y Cedulación (2013)⁴⁰ fue propuesta por el General Eloy Alfaro Delgado, ex presidente constitucional de la República del Ecuador, a través del Proyecto de Ley de Registro Civil presentada al Congreso Nacional y fue aprobada y publicada en el Registro Oficial No. 1252 el 29, octubre de 1900. La siguiente reforma de Ley del Registro Civil no se produjo sino hasta 1976, Decreto Supremo No. 278. Posteriormente, en 2004, el Consejo Nacional de Modernización (CONAM) emprendió una nueva reforma y modernización, pero esta no logró su objetivo. Así pues, la Dirección General de Registro Civil, Identificación y Cedulación cumplirá 120 años de existencia el próximo mes de octubre de 2020.

Por otra parte, según la Dirección del Registro Civil (2013), el gobierno de Rafael Correa Delgado, presidente de la República del Ecuador (2007-2017), produjo verdaderos cambios en la Reforma de Ley del Registro Civil. Es decir, “El 9 de mayo del 2008 se declaró en emergencia a la institución a fin de superar la crisis, garantizar el derecho a la identidad de los ecuatorianos y dar paso a su modernización”. Después de un largo debate legislativo el Ecuador actualmente cuenta con la nueva Ley Orgánica de Gestión de la Identidad y Datos Civiles (Ley 0 Registro Oficial Suplemento 684 de 04-feb.-2016). Como observamos, esta Ley tiene aproximadamente cuatro años de vigencia.

El análisis que realizaré a continuación tiene que ver con, una primera parte, las denuncias jurídicas dirigidas a la Dirección del Registro Civil, Identificación y Cedulación por la violación del derecho de la identidad de género, el derecho a la libre orientación sexual

40 Véase en el siguiente enlace: <https://www.registrocivil.gob.ec/registro-civil-113-anos-de-historia/>

y de cedulación recogidas en la Constitución del Ecuador (2008). Analizaré tres casos o denuncias contra el Registro Civil:

1. el derecho a ser fotografiada “ciudadana Luis Enrique Salazar”;
2. el reconocimiento jurídico del cambio de “identidad sexual” en la cédula de identidad de Dayris Estrella Estévez Carrera (ciudad de Quito, 2007-2009);
3. y de Diane Rodríguez Zambrano (ciudad de Guayaquil, 2009-2014).

El objetivo es analizar la deconstrucción de la categorización genitalocéntrica de “cambio de sexo” impuesta por el orden moderno de la heterocolonialidad de la sexualidad.

2.3.1 “La ciudadana Luis Enrique Salazar”: fotografía y “sexo” inadecuado

Para aquel entonces, año 2007 antes del reconocimiento constitucional de la “identidad de género” (2008), los funcionarios del Registro Civil, en la mayoría de los casos, se negaban veladamente a fotografiar a travestis, transexuales y/o trans/géneros. Estas estéticas “femeninas”, según la hegemonía del género heteronormativo, no se correspondían ni al “sexo” asignado al nacer ni al “nombre” registrado en la partida de nacimiento. En esta dirección, “la ciudadana Luis Enrique Salazar” fue objeto de prácticas transfóbicas por los funcionarios del Registro Civil. Según Elizabeth Vásquez⁴¹ del *Proyecto Transgénero*,

41 Directora y fundadora del *Proyecto Transgénero*, activista ecuatoriana y abogada: junto a varias compañeras trans creó la Patrulla Legal (2002), formó parte de la co-redacción de la Antidiscriminación (2004), diseño los contratos notariales para parejas del mismo sexo en el Ecuador (2005) y puso en marcha el proyecto de La Casa Trans (2006). Además materializó lo que define como “usos alternativos del derecho en el campo de la diversidad sexual”. No obstante, su trabajo jurídico político está volcado en la comunidad trans (transgénero travesti y transexual). Participó como asesora en la Asamblea Nacional Constituyente 2007-2008.

travestis, transexuales y trans/géneros fueron presionadxs por los funcionarios a retirar de sus rostros tanto el maquillaje como demás accesorios femeninos, siendo esta una práctica común entre los funcionarios.

En aquel momento la mayoría de las transexuales demandaban ser fotografiadas según el género deseado, pero para el Registro Civil esto supondría del “cambio de sexo del inscrito” (Ley del Registro Civil, Identificación y Cedulación 1976, art. 89)⁴². Dicha presión, respondía a la hegemonía de la identidad de género civil/heteronormativa impuesta al nacer. Esto significa que cualquier otra identidad “sexual” o de “género” disidente no-heteronormativa sería inadmitida o borrada por el Registro Civil, por el Estado.

De modo que, los colectivos de travestis, transexuales y/o trans/géneros impulsaron una intensa lucha contra las fronteras administrativas y jurídicas de la Dirección del Registro Civil. A continuación, cito el artículo 89 donde se especifica el difícil e inalcanzable proceso jurídico a seguir, en el año 2007, para ser reconocidos como cuerpos e identidades travestis, transexuales y/o trans/género.

Art 89.- Nulidad o reforma judicial.- [...] o si cambiare el sexo del inscrito, el interesado podrá pedir al juez de lo civil competente que declare la nulidad o la reforma de la partida. La demanda se tramitará en juicio sumario y se resolverá previos los dictámenes del Jefe del Registro Civil, Identificación y Cedulación de la capital provincial y del Ministerio Público.

De encontrar fundada la petición, el juez declarará en sentencia la nulidad o la reforma de la partida (Capítulo XI, Reformas y Reconstituciones. Sección 1ª. Reformas y Reconstituciones de Inscripciones. Ley de Registro Civil, Identificación y Cedulación, 1976).

42 Registro Oficial, N° 70, Decreto Supremo No. 278

Antes y después de la nueva Constitución de 2008, los colectivos en cuestión, denunciaron tanto la violencia transfóbica de los funcionarios como los fundamentos excluyentes de la Ley del Registro Civil de 1976. Bajo dicho argumento, en referencia al artículo 89, la dirección del Registro Civil se negaba a ceder a travestis, transexuales y/o trans/géneros. La acción administrativa, política y social conformó el modo institucional de perpetuar la inexistencia jurídica de cuerpos disidentes: travestis, transexuales y trans/género. Motivo por el cual, Vásquez del *Proyecto Transgénero*, a partir de los hechos ocurridos a la “ciudadana Luis Enrique Salazar” planteó su caso y propuso: “la reivindicación de la identidad civil en la cédula de ciudadanía ecuatoriana por medio del uso alternativo del derecho que suelo llamar ‘forzar una violación expresa’” (<http://patrullalegal.blogspot.com>).

Vásquez señaló que el Registro Civil como “institucionalidad no manifiesta abiertamente sus criterios discriminatorios (por ejemplo negarse a ceder a ciudadan@s transgénero) sino que se producen violaciones solapadas y tácticas” (*Proyecto Transgénero*, 2008)⁴³. De forma que, puso en marcha la estrategia del “uso alternativo del derecho” a través de la “vía del litigio paradigmático” con el fin de denunciar al Registro Civil por violación de derechos a “la ciudadana Luis Enrique Salazar, de sexo legal masculino, género femenino, ecuatoriana, mayor de edad” (2008).

El *Proyecto Transgénero* solicitó al Registro Civil, mediante la intervención de la Defensoría del Pueblo, se pronunciara públicamente sobre la *violación del derecho de cédulación*. En febrero de 2007 el Registro Civil de Identificación y Cedulación, de la ciudad de Quito, reconoció la violación del derecho a la “identidad de género” por lo que se pronunció oficialmente de la siguiente manera: “los transgéneros podrán obtener su cédula de

43 Véase la descripción del caso en: <http://patrullalegal.blogspot.com/2009/02/compilacion-de-avances-juridicos-sobre.html>

identidad y ciudadanía, debiendo ser fotografiados conforme se presenten, respetando su personalidad, así como su orientación sexual”⁴⁴. Con este pronunciamiento podría decirse que, el Registro Civil actuó según el derecho Constitucional de 1998. O sea, reconoció el derecho de lxs transexuales y/o transgénero al “libre desarrollo de la personalidad” y primó el derecho constitucional de la “libre orientación sexual” e indirectamente, la “identidad de género” reconocida posteriormente en la Constitución ecuatoriana de 2008.

La acción del *Proyecto Transgénero* contra la dirección del Registro Civil fue significativa, se visibilizó las violaciones contra los derechos civiles y políticos y se logró un pronunciamiento administrativo-jurídico para que travestis, transexuales o trans/género femeninas sean fotografiadas conforme a su “identidad de género” en la cédula de identidad. En aquel entonces el pronunciamiento/compromiso del Registro Civil supuso una “buena noticia” para las organizaciones. Al respecto, Rosario Utreras Miranda —como directora *Nacional de la Defensoría de los Derechos de las Mujeres, la Niñez y la Adolescencia, Defensoría del Pueblo de Ecuador*— felicitó al Registro Civil por ceder a travestis, transexuales y transgénero. Con dicho pronunciamiento, la institución reconocía la “ciudadanía” de las disidentes sexuales y de género. Así pues, Rosario Utreras, se hizo eco del oficio oficial del Registro Civil y se dirige a Elizabeth Vásquez del *Proyecto Transgénero*, de la siguiente manera:

El Registro Civil se compromete a permitir el ejercicio de los derechos relacionados especialmente con el respeto a la diversidad sexual, y por tanto, a ceder a los ciudadanos transgéneros en la forma como ellos se presenten.

44 Véase el anexo 1: carta oficial firmada por Alfredo Mendieta Rodríguez, Director de Asesoría Jurídica, Dirección General del Registro Civil, Identificación y Cedulación. Quito, 16 de febrero, 2007. Of. N° 2007-66-DAJ-MM.

Consideramos que este hecho constituye un gran avance en el reconocimiento de los derechos humanos de los ciudadanos y ciudadanas ecuatorianas, razón por la cual hemos felicitado la iniciativa institucional y estamos comunicando a nuestros comisionados provinciales esta resolución a fin de que se la haga cumplir en todo el país⁴⁵.

Sin embargo, este compromiso del Registro Civil no se cumplió, sino que fue solo un discurso políticamente correcto por parte de la institución, ya que continuaron las violaciones contra los cuerpos disidentes en cuanto al sexo y al género. Si bien entonces, la resolución del Registro Civil se plegó al derecho Constitucional de 1998, ello no significó que travestis, transexuales y transgénero estuvieran libres de discriminación en el proceso de cedulación. De modo que, lxs activistas mantuvieron su interpelación al Registro Civil y continuaron defendiendo su derecho a la cedulación sin pasar por imposiciones jurídico-administrativas excluyentes, y resistiendo así a la hegemonía heteronormativa del Estado ecuatoriano. Lxs activistas continuaron reivindicando la lucha por el derecho a la “identidad de género” por medio de la cedulación.

2.3.2 “Me siento como la Plaza de la Independencia”

Me siento más libre, más libre que nunca, me siento como la plaza de la Independencia. Independizada en realidad.

Estrella cruza la Plaza de la Independencia [el centro del poder en Quito], este monumento de la independencia se ha convertido en un símbolo para ella.

45 Anexo 2: Rosario Utreras Miranda, directora nacional de Defensa de los Derechos de las Mujeres, la Niñez y la Adolescencia. Defensoría del Pueblo de Ecuador, Oficio N° DNDDMNA-30482-2007-ACR. 8 de marzo, 2007

Hace pocos días cambio su sexo en el Registro Civil. Muestra su cédula que ahora tiene la “F” de femenino y ya no más una “M”

[La periodista:] Usa tacones, tiene pelo largo, se pinta las uñas y usa aretes. Dice Estrella que se siente “mujer” desde que nació, aunque la “naturaleza” le haya dado los atributos de un “hombre” [...] Estrella se convierte en la primera persona que logra oficializar un cambio de género en el Ecuador (Jorge Ortiz, 2009).⁴⁶

La frase de Dayris Estrella Estévez Carrera⁴⁷ “me siento como la plaza de la independencia” es radical y potente para una activista transexual empobrecida de la ciudad de Quito. Su insistencia incansable por casi 10 años la llevó a realizar varios procesos administrativos y jurídicos hasta llegar a conseguir el fallo a favor del reconocimiento de la identidad de género, que el juez Ramiro García Falconí aprobó y que implicó el *cambio de los datos civiles, la identidad sexual y de género* tanto en la partida de nacimiento como en la cédula o documento de identidad (2009). Con este reconocimiento se sintió libre e independizada.

El fallo abrió la posibilidad de que acceda a la salud pública como acción positiva para la demandante con el fin de consolidar su identidad sexual y de género. Este caso supuso un precedente para las reivindicaciones de los cuerpos travestis, transexuales y transgénero en el Ecuador. No obstante, antes de la emisión dicho fallo a favor, la dirección del Registro Civil, Identificación y Cedulación se negó en más de una ocasión a reconocer la demanda de

46 Véase todo el vídeo en el siguiente enlace: https://www.youtube.com/watch?v=xECg_D7uF0Y

47 Sobre su biografía: “Desde mi adolescencia, desde los 17, sentía que algo pasaba en mí, sentía que faltaba un complemento, que debía ser reconocida como mujer. Me auto instruí a pedazos y remiendos -soy graduada de bachiller en Ciencias Sociales-, de acuerdo con mis posibilidades económicas. Investigué de qué manera podía reclamar mis derechos y contar con mi verdadera identidad en lo civil. En mi caso soy una mujer y nada más, no necesito operarme, soy una mujer transexual y con eso me conformo (Diario el comercio, 15 de noviembre de 2009). Véase en el siguiente enlace: <https://www.elcomercio.com/actualidad/nadie-me-da-vivir-dignamente.html>

la “identidad género” en la cédula de identidad de Dayris Estrella Estévez Carrera. El fallo a favor del reconocimiento de la “identidad de género” (Artículo 11, nº2) se produjo en septiembre del año 2009, casi un año después de la entrada en vigencia la nueva y actual Constitución del Ecuador (2008).

Su demanda inicia en el año 2007 a partir del rechazo del Registro Civil de registrarla acorde a la identidad género deseada. Razón por la cual, acudió a la Defensoría del Pueblo para que interviniera por ella ante el Registro Civil y éste, reconociera la violación de sus derechos constitucionales en materia de identidad de género. La Defensoría del Pueblo, en defensa de Dayris Estrella Estévez Carrera, envió a la Dirección de Registro Civil, Identificación y Cedulación la Resolución Defensorial N° 24-DNJ-2008-LRA el 24 de enero de 2008, así como la Resolución Ministerial N° 33 emitida el 6 de marzo de 2009. Esto con el fin de que la Dirección reconsidere su negativa. Aquí parte del argumento:

1. ACEPTAR la queja presentada por la ciudadana Darlys Estrella Estévez Carrera y reconocer la violación de sus derechos humanos a la integridad personal, por cuanto se obliga presentar una doble conducta, pues su apariencia física es de sexo femenino, en tanto que su documento de identidad aparece como deseo masculino. Esto le genera humillación en muchas situaciones de su vida...

DECLARA que se ha lesionado su derecho de dignidad ante la ley y a la igualdad de trato, pues la Ley General de Registro Civil, Identificación y Cedulación, dispone que las personas heterosexuales pueden realizar el cambio de nombre a través de una simple resolución, en tanto que el procedimiento para transexuales se requiere la intervención de un juez de lo civil, situación que vulnera el derecho a la intimidad, pues se debe someter esta decisión a un proceso judicial público para el cambio de sexo...

ORDENA al Director General del Registro Civil, Identificación y Cedulación concede la cédula de ciudadanía de acuerdo a su identidad de género a la señorita Darlys Estrella Estévez Carrera.

RECONOCER que la violación de los derechos humanos de la ciudadana en mención por parte del Registro Civil, Identificación y Cedulación, da lugar a que el Estado ecuatoriano incumpla con su obligación de respetar los derechos humanos, que como organismo del Estado le corresponde (Resolución Defensorial, N° 24-DNJ-2008 LRA, 15 de enero de 2008, en el dictado de la Corte Provincial de Judicial de Pichincha, Tercera Sala Especializada de lo Penal Juicio 365-09, 25 de septiembre, 2009).

Dicha Resolución Defensorial, fue sustentada tanto bajo el principio constitucional ecuatoriano y como por la normativa internacional de derechos humanos. Pese a los argumentos planteados por la Defensoría del Pueblo, la Dirección del Registro Civil, Identificación y Cedulación se negó por segunda ocasión a reconocer el derecho constitucional de no discriminación por identidad de género:

Las Resoluciones Defensoriales N° 24-DNJ-2008-LRA, fecha 24 de enero de 2008 y la posterior Resolución Ministerial N° 33, de fecha 6 de marzo de 2009 son presentadas a la Dirección del Registro Civil, Identificación y Cedulación, la cual responde negativamente en los siguientes términos: *“Me ratifico en la negativa del cambio de sexo a la ciudadana Dayris Estrella Estévez Carrera, en trámite administrativo”* aduciendo la improcedencia de la acción pues riñe con el Art. 55 del Instructivo para la Estandarización de Procedimientos del sistema Nacional de Registro Civil, Identificación y Cedulación, y los artículos 84 y 89 de la Ley de Registro Civil, Identificación y Cedulación (Tercera Sala Especializada de lo Penal, Corte Provincial de Pichincha, en el fallo a favor de la acción de protección de, Dayris Estrella Estévez, N° 365-09. Relación de los hechos propuestos por los sujetos procesales, p. 3).

Como observamos, la institución opera como un dispositivo jurídico-administrativo recalitrante y hace caso omiso del reconocimiento de la “identidad de género” tipificada en la reciente Constitución ecuatoriana (octubre, 2008). En consecuencia, el Registro Civil actúa de forma discriminatoria y violenta contra de los cuerpos e identidades de travestis, transexuales y trans/género en el Ecuador. La violación del derecho constitucional es una muestra del control y poder del Registro Civil.

Por aquel entonces, el proceso administrativo estaba anclado en la ley del Registro Civil sobre el “cambio de sexo”, por ello, por un lado, se necesitaba de un juicio sumario, donde un juez de lo civil declarase la reforma de la partida de nacimiento y por otro lado, también se requiriría de los dictámenes del Jefe del Registro Civil, Identificación y Cedulación y del Ministerio Público. Incluso cumpliendo con estas exigencias administrativas del artículo 89, que se refiere a “la nulidad o reforma judicial” en Ley de Registro Civil (1976), para Dayris Estrella Estévez Carrera fue difícil acceder al “cambio de sexo” y a la “identidad sexual”. En cierto modo, el Registro Civil, como institución del Estado, mantenía una frontera hostil contra los cuerpos disidentes sexuales y de género.

Dayris Estrella Estévez Carrera luchó por la “identidad sexual y de género” más que por el “cambio de sexo”, o sea por una identificación en cuanto al “género” como transexual femenina en el documento, la cédula de identidad. Debido a la negativa de la Dirección del Registro Civil, Identificación y Cedulación, Dayris Estrella Estévez Carrera presentó una *Acción de Protección* al Juez Noveno de lo Civil, pero el juez negó dicha acción. Ésta sería la tercera negativa a la que se enfrentaría en la lucha por el reconocimiento a la identidad de género o la “identidad sexual”.

Ante dicho escenario adverso, Dayris Estrella Estévez Carrera presentó un Recurso de Apelación ante la Corte Provincial de Justicia de Pichincha, la misma que reconoció sus derechos. Solo tras casi diez años de reivindicación, el 25 de septiembre de 2009, el juez Ramiro García Falconí, reconoció la violación del derecho constitucional en cuanto a la

“identidad de género” de Dayris Estrella Estévez Carrera⁴⁸. A continuación, señalo los derechos vulnerados por el Estado ecuatoriano:

De acuerdo a lo señalado por legitimado activo, se ha vulnerado su derecho a la identidad, libre desarrollo de la personalidad, igualdad, entre otros, al haberse negado por parte del señor Director Nacional del Registro Civil, Identificación y Cedulación, su cambio de identidad de género, de masculino a femenino (Tercera Sala Especializada de lo Penal, Corte Provincial de Pichincha en resolución dictada en segunda instancia: Acción de Protección, sobre la valoración jurídica de las pruebas: punto N° 3, p. 6).

Ante la negativa, la justificación procesal de la veracidad de los hechos, puso en evidencia la violación de derechos humanos y el modo en que operaron los dispositivos heteronormativos al interior del Registro Civil. Este caso, constituyó un precedente jurídico-político importantísimo y supuso un punto de referencia para exigir las demandas de los derechos de las personas travestis, transexuales y trans/género⁴⁹. Finalmente, el Estado ecuatoriano reconoció la violación de derechos y resolvió aceptar la Acción de Protección interpuesta por Dayris Estrella Estévez Carrera. A continuación, las consideraciones de la Tercera Sala Especializada de lo Penal:

Si consideramos a la identidad, conforme se señaló anteriormente, como una derivación de la Dignidad Humana, así como del derecho al libre desarrollo de la personalidad y estimamos que la identidad sexual es parte del núcleo duro de esa misma dignidad, resulta ilegítimo que el Estado pretenda limitar dicho libre desarrollo bajo argumentos que evidencian claramente rasgos discriminatorios. Aún más, el Estado debe brindar las condiciones necesarias para que las personas, en materia de identidad sexual, puedan alcanzar su realización de acuerdo con lo que

48 Véase el Resolución Defensorial sobre el caso de Dayris Estrella Estévez Salazar, N° 24-DNJ-2008 LRA, 15 de enero de 2008, en <http://www.articulo29.iit/wp-content/uploads/2013/09/pichinca.pdf>

49 Véase los detalles jurídicos y políticos de Estrella Esteves en el programa de Hora 7 con Jorge Ortiz. Tercera Parte, en https://www.youtube.com/watch?v=xECg_D7uF0Y

dispone tanto la Constitución, como los Convenios y Tratados Internacionales. Por las consideraciones anotadas, esta Sala ADMINISTRANDO JUSTICIA, EN NOMBRE DEL PUEBLO SOBERANO DEL ECUADOR Y POR AUTORIDAD DE LA CONSTITUCIÓN Y LAS LEYES DE LA REPÚBLICA, resuelve revocar la resolución subida en grado y aceptar por lo tanto la acción de protección propuesta por la señora Dayris Estrella Estévez Carrera, disponiendo que de manera inmediata se *proceda a cambiar los datos de identificación de la legitimada activa, por parte del Registro Civil, Identificación y Cedulación, de masculino a femenino*. De igual forma y como acción afirmativa, se dispone que el Estado ecuatoriano, a través del servicio público de salud, brinde las facilidades necesarias para que la legitimada activa pueda acceder a las condiciones necesarias para la consolidación de su identidad sexual (Corte Provincial de Pichincha. Consideraciones de la Sala, 25 de septiembre de 2009, punto N° 10, pp. 8-9).

Esta resolución fue relevante para los colectivos travestis, transexuales y trans/género en el Ecuador. El Estado reconoció uno de los derechos más relevantes, el desarrollo a la libre personalidad en cuanto a la identidad de género. El juez Ramiro García Falconí, fue más allá y sostuvo jurídicamente que, el Estado, además, debe brindar las condiciones necesarias para la consolidación de la identidad sexual. En concreto, el juez resolvió sobre el cambio de los datos de identificación con relación al “sexo” en el documento de identidad: “de masculino a femenino”; así como el derecho al acceso a medicamentos y a los servicios de salud pública. Afirmó que este y otros aspectos, constituyen las condiciones necesarias de vida y consolidan la identidad sexual y de género de los cuerpos e identificaciones trans, transexuales y travestis. Sin duda alguna, en aquel entonces el fallo a favor de Dayris Estrella Estévez Carrera fue un punto de inflexión político-jurídico que dio paso a la continuidad de las luchas de los colectivos travestis, transexuales y trans/género.

2.3.3 “Reasignada familiar y socialmente”

El tercer caso, se refiere a la demanda jurídica/política de “cambio de sexo” en la cédula de identidad de Diane Marie Rodríguez Zambrano, guayaquileña, activista transexual fundadora la *Asociación Silueta X* y defensora de los derechos humanos de las disidencias sexuales y de género en el Ecuador⁵⁰. En aquel momento, la batalla de los cuerpos/identidades/cuerpos travestis, transexuales y trans/género estaba en deconstruir la categorización genitocéntrica de “cambio de sexo”, impuesta por el orden moderno de la heterocolonialidad de la sexualidad, presente en la institucionalidad administrativa/jurídica del Registro Civil en el Ecuador. La demanda se realizó contra el director general del Registro Civil, Identificación y Cedulación, Paulo Rodríguez Molina en la ciudad de Guayaquil.

Al igual que Dayris Estrella Estévez Carrera, Diane Rodríguez exigió del Registro Civil ser reconocida como “mujer transgénero” en la cédula de identidad y/o ciudadanía según la Constitución ecuatoriana de 2008. La demanda de Diane Rodríguez contra la dirección/jefe del Registro Civil se basó en el argumento jurídico del caso de Dayris Estrella Estévez Carrera (septiembre, 2009) citado anteriormente, ya que este fue un precedente histórico/jurídico en línea con el reconocimiento constitucional y los derechos humanos de las personas travestis, transexuales trans/género en el Ecuador.

El caso de Diane Rodríguez Zambrano, tuvo el mismo recorrido jurídico/administrativo que realizó Dayris Estrella Estévez Carrera: ambas presentaron una

50 En año 2012 se postuló como la primera candidata transexual a un cargo de elección pública junto al partido político “Ruptura 25”, pero no fue elegida. Posteriormente siguió trabajando en los derechos de la población LGTBI y logró junto a otros colectivos acuerdos relevantes en materia de derechos en el gobierno de Rafael Correa. Paralelamente, realizó su carrera política y en mayo de 2017, fue la primera trans electa como asambleísta/diputada por voto popular con el partido político “Alianza País”.

‘acción de protección’ por medio de la Defensoría del Pueblo y demandaron al Registro Civil por vulnerar y violar los derechos constitucionales de la “identidad de género”, tanto por la vía civil como penal. En concreto, se exigió del Estado que se reconociera no solo los “nombres” femeninos, sino también su *identidad sexual* “femenina” sin pasar la “reasignación de sexo”, sino por su identidad de género, que no es otra cosa que, la “reasignación familiar y social”. A continuación, un fragmento de la demanda por discriminación de Diane Rodríguez Zambrano contra Rodríguez Molina Paulo, director del Registro Civil, Identificación y Cedulación:

VISTOS: Que ella es una mujer transgénero, que se identifica genéricamente como mujer reasignada familiar y socialmente con su auténtica identidad de género. Que ha sufrido actos de discriminación, por poseer aún, nombres femeninos y un sexo masculino en la cédula de ciudadanía, dice a fojas 4-8 Diane Marie Rodríguez Zambrano. Que por varias ocasiones ha intentado efectuar cambios por sus propios medios, empero el Departamento Legal del Registro Civil, Identificación y Cedulación no lo ha permitido. Todo ello pese a que existen precedentes administrativos del cambio de nombres de masculino a femenino y viceversa, incluso el cambio de sexo sin mediar una intervención quirúrgica de por medio que, el propio Jefe Provincial del Registro Civil de Pichincha ha realizado a una compañera. Que mediante boleta de queja No. 1348-DPG-2009 de 9 de noviembre de 2009, la Abogada 1 de la Defensoría del Pueblo, Ab. Mónica Caicedo Leones ha conminado al Ing. Paulo Rodríguez Molina, Director General de Registro Civil, Identificación y Cedulación, adopte los mecanismos necesarios para que se cambie el sexo a la señorita Diane Marie Rodríguez Zambrano, en ocho días de plazo, disposición de la cual el mentado funcionario ha hecho caso omiso y no ha dado contestación por escrito a lo solicitado, quedando inmerso, por omisión, a la vulneración de los derechos constitucionales de la compareciente. (Consejo de la Judicatura. Juzgado primero de lo Civil. Acción de protección. N° de proceso 09301-2010-0053, p. 2)⁵¹

51 Véase Sobre la sentencia del Juzgado Primero de lo Civil con respecto a la Acción de Protección a través de la Defensoría del Pueblo en la dirección electrónica revisada el día 20 de agosto de 2016: <http://consultas.funcionjudicial.gob.ec/informacionjudicial/public/informacion.jsf>

Uno de los aspectos que me interesa rescatar de este extracto es, la manera de utilizar la noción de “reasignación” en términos sociales y familiares. Esto significó incidir en la dimensión política del derecho. Al respecto, la “reasignación social” se referiría a los modos “otros” de construir familia, de hacer activismo y política, de producir saberes y conocimientos, de re-crear cultura y sociedad. Estos y otros aspectos formarían parte de la propuesta jurídico-política de identidad sexual y de género en el ámbito del reconocimiento de los derechos a la “identidad sexual y de género”. En cierto modo, esto significaría “hackear” la noción biológico-médica de la “resignación sexual” del sistema heteronormativo moderno/colonial. O sea, es sentir y pensar hacer y conocimientos “otros” desde las disidencias sexuales y de género en el Ecuador. Diane Rodríguez a través de la Defensoría del Pueblo replanteó un discurso jurídico-político “otro”, la “reasignación social y familiar”. Este discurso buscó distanciarse considerablemente de la “cirugía de reasignación de sexo”, es decir de los patrones biológicos/médicos del sistema heteronormativo moderno/colonial de género.

Pese a los argumentos ceñidos al derecho constitucional de la demandante, la Dirección Provincial del Registro Civil, Identificación y Cedulación del Guayas se negó a reconocer el cambio de identidad de sexual en la cédula o documento de identidad. Peor aún, la institución exigió un diagnóstico médico: “El reconocimiento favorable señor juez impone condiciones básicas, como que exista de por medio un diagnóstico médico una apariencia física próxima al sexo que se reivindica, un comportamiento social correspondiente a ese mismo sexo” (p. 6). La exigencia del diagnóstico médico perpetua el orden heteronormativo binario en términos médico-biológicos sobre los cuerpos disidentes sexuales y de género. Dicho argumento se asienta en la noción moderna/colonial de la transexualidad forjada en el código y la norma jurídico-institucional que vigila y controla los cuerpos y las sexualidades.

Aquí una muestra de cómo funciona y se manifiesta la noción global del sistema moderno/colonial de género:

Como el derecho se debe enfrentar ante lo que la medicina y sexología califican de síndrome transexual o disforia de género instituciones como el Tribunal Europeo de derechos Humanos y el Parlamento Europeo han aprobado resoluciones en las que si bien se condena la discriminación entre otras razones por la violación al derecho a la intimidad se recomienda que el tema se regule Legislativamente (Juzgado 1º de lo Civil Acta general, actuaciones judiciales, 15 de junio de 2010, p.p. 5-6).

En aquel momento, la APA (American Psychological Association) y el CIE (International Classification of Diseases) mantenían la transexualidad codificada como enfermedad o trastorno de identidad de género. Estos organismos internacionales del “primer mundo” son los que definen la estandarización de los diagnósticos globales que arbitrariamente califican qué comportamientos son o no una enfermedad. Bajo este argumento profesional, el juez sostuvo y legitimó la discriminación y la violación del derecho constitucional de la identidad de género de la demandante. En consecuencia, el director del Registro Civil de Guayaquil, Paulo Rodríguez Molina, se negó a cumplir la disposición de la Defensoría del Pueblo que obligaba a reconocer el cambio de la “identidad sexual” en la cédula de ciudadanía, o sea el derecho de cedulaación de Diane Rodríguez.

No todos los jueces legislan del mismo modo, la ley es interpretada y no imparcial como profesan las administraciones judiciales y sus instituciones. Por ejemplo, ahí tenemos al juez Ramiro García Falconí (2009) que dejó de lado el protocolo internacional, de la APA y de CIE, y aplicó el orden jurídico del derecho internacional con el fin de reconocer el derecho de la identidad de género y del derecho a la salud de Dayris Estrella Estévez Carrera. Así pues, observamos como estos dispositivos internacionales afectan directamente sobre la vida y los cuerpos de transexuales, travestis y trans.

La demanda de cambio de “identidad sexual” de Diane Rodríguez fue denegada por los jueces de la ciudad de Guayaquil: no todos los jueces, en aquel momento, reconocían el principio constitucional del reconocimiento de la “identidad de género” (2008). Los jueces y los directivos del Registro Civil a cargo en la ciudad, contradijeron el mandato constitucional que promulga el derecho de no discriminación por “sexo, identidad de género y orientación sexual” (Constitución del Ecuador, 2008, Art. 11, nº 2). A pesar de todo, Diane Rodríguez, por medio de la Defensoría del Pueblo, mantuvo su reclamo e insistió en su demanda por el derecho de “identidad sexual” bajo el principio de no discriminación en cuanto al género en la cédula o documento de identidad, aquí el argumento de su abogado:

Contar con un documento de identidad acorde a su identidad de género, es reconocido y garantizado por la Constitución de la República, por lo cual la negativa del Director Provincial del Registro Civil del Guayas a cambiar la identidad del sexo de la solicitante, significa una clara vulneración de sus derechos constitucionales así como del principio PRO PERSONE, además del de la Supremacía Constitucional, contenidos en los Artículos 424, 425, 426 y 427 de la Carta Fundamental, respectivamente (Consejo de la Judicatura. Juzgado Primero de lo Civil. Acción de protección. Acta general N° de proceso 09301-2010-0053, p. 4).

La argumentación de la Defensoría del Pueblo planteó el derecho a la “identidad de género y sexual” acorde a lo que dicta la ley: “La Constitución como la norma suprema y prevalece sobre cualquier otra del ordenamiento jurídico. Las normas y los actos del poder público deberán mantener conformidad con las disposiciones constitucionales; en caso contrario carecerán de eficacia jurídica” (Constitución ecuatoriana, 2008, art. 424). Como observaremos a continuación, la argumentación jurídica a favor de Diane Rodríguez, realizada por su abogado, se sostuvo en el marco constitucional, esto con respeto a los derechos humanos y a los convenios internacionales firmados por el Ecuador. A continuación, los derechos violados a lo largo del procedimiento administrativo/judicial de Diane:

1.- El derecho a la integridad personal, que incluye sus derechos a la integridad física, psíquica, moral y sexual. 2.- El derecho de la igualdad formal, igualdad material y no discriminación. 3.- El derecho al libre desarrollo de la personalidad, sin más limitaciones que los derechos de los demás. 4.- El derecho a tomar decisiones libres, informadas, voluntarias y responsables sobre su sexualidad, su vida y orientación sexual. El Estado promoverá el acceso a los medios necesarios para que estas decisiones se den en condiciones seguras, 5.- El derecho a la intimidad personal. Es importante señalar, señor Juez, repito, muy importante señalar que los artículos 11 numerales 3 y 5; y 426 de la Constitución (Consejo de la Judicatura. Juzgado Primero de lo Civil. Acción de protección. Acta general N° de proceso 09301-2010-0053, p. 4).

Además, de los derechos vulnerados en el proceso, otro de los fallos del sistema administrativo-judicial estuvo en la falta de contestación o comunicación formal de la resolución de su demanda por dicha institución. Se refleja una clara vulneración de los derechos constitucionales. De modo que, Diane Rodríguez Zambrano denunció al Estado ecuatoriano ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH, 29 de enero 2014)⁵². Cabe resaltar que el Registro Civil, no reconoció el derecho al “cambio de sexo” en el documento de identidad ni con cirugía de reasignación de sexo ni sin ella. La lucha no solo

52 “El 21 de noviembre del 2011, la Tercera Sala de lo penal y Comisión de tránsito del Guayas tramita la causa 09123-2010-0681, cuya causa anterior es del Juez. 1ero Civil – (2010-01-20) – No.: 09301-2010-0053, la cual ratifica la sentencia y se remitió a la Corte Constitucional. Sin embargo, según informa la representante de Silueta X, nunca recibió notificación sobre la ratificación en segunda instancia, ni a través de la Defensoría del Pueblo, o de la 3era sala de lo Penal del Guayas, prescribiendo de esta forma el proceso” (Diane Rodríguez en ecuadorinmediato.com). Enlace electrónico: http://www.ecuadorinmediato.com/index.php?module=Noticias&func=news_user_view&id=2818755802 Además, se puede consultar en el documento que presenta la queja de la *Vulneración a los Derechos Humanos y Civiles de las personas trans en el Ecuador*, 29 de enero de 2014.

se sostuvo en el ámbito jurídico, sino que se mantuvo con la acción política colectiva. A continuación, un extracto de la denuncia presentada a la Comisión Internacional de Derechos Humanos donde se menciona la falta de comunicación oficial por el Estado ecuatoriano:

P.: En caso de que los trámites judiciales hayan finalizado, señale la fecha en la cual la presunta víctima fue notificada de la decisión final.

R.: El Trámite judicial prescribió por tiempo, debido a la inejecutabilidad de la Defensoría del Pueblo, o el aviso pertinente del Juzgado tercero de lo penal del Guayas, quienes no comunicaron a DIANE MARIE RODRIGUEZ ZAMBRANO (No hay recepción de dicho aviso) en físico la ratificación de la sentencia del Juzgado de lo Civil. Por tanto no existe ninguna notificación que indique que la afectada recibió la última sentencia el 21 de noviembre del 2011. Inclusive existe evidencia de las reiteradas solicitudes para conocer sobre su caso. Finalmente en octubre del 2013 a través de una investigación se descubre el fallo de la 3era sala de lo penal, lo que motiva a la afectada a denunciar el acto ante la CIDH⁵³

La demanda dejó de tener repercusión jurídica internacional, porque años después el Estado ecuatoriano reconoció formalmente parte de las reivindicaciones de los colectivos trans, transexuales y travestis en particular a través de la nueva Ley Orgánica de Gestión de la Identidad y Datos Civiles, 2016⁵⁴. Dos años después el CIDH y la OEA celebran los avances que se dieron en el Ecuador en materia de Derechos Humanos para el beneficio de las poblaciones LGBTI:

Washington, D.C. - La Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) saluda los avances en materia de derechos humanos de las personas lesbianas, gay, bisexuales, trans e intersex (LGBTI) que se han registrado durante los últimos meses, particularmente en Argentina, Bolivia, Chile, Colombia, Costa Rica, Ecuador, Estados Unidos, Guatemala, México, Perú y Uruguay.

53 Ver la página de la Asociación de Silueta X [queja-legal-ante-la-cidh-comisic3b3n-interamericana-e-derechos-humanos-por-cambio-de-sexo-en-cedula-de-identidad-diane-rodriguez](#)

54 Ley 0 Registro Oficial Suplemento 684 de 04-feb.-2006

En cuanto a modificaciones legislativas que buscan reconocer derechos humanos de personas trans, la CIDH destaca que la Asamblea Nacional de Ecuador aprobó en febrero de 2016 la “Ley Orgánica de Gestión de la Identidad y Datos Civiles”, la cual permite, entre otros, la modificación del nombre, y el cambio de la categoría de 'sexo' por la de 'género' en los documentos de identidad a personas mayores de 18 años (CIDH, N° 116/16)⁵⁵.

Esto fue el resultado de la acción sociopolítica de lxs activistas a largo del tiempo y a través de varios frentes de lucha —jurídicos, políticos, formativos, culturales, etc.— Dichos procesos, también estuvieron repletos de contradicciones y conflictos, pero al mismo tiempo, produjeron actos reivindicativos, acciones creativas e iniciativas críticas y rabiosas, etc., con el fin de lograr dichos cambios.

2.5 Propuesta alternativa: “Sexo y género no siempre concuerdan”

Como observamos, en los tres casos anteriores, —la ciudadana Luís Enrique, Dayris Estrella y Diane Marie— el Registro Civil, Identificación y Cedulación difícilmente concedía la “resignación de sexo”, ni siquiera cumpliendo con los requisitos que fijaba la propia norma de la Ley de Registro Civil (1976), ni por el reconocimiento Constitucional de no discriminación de la “Identidad de género” (2008). Ante este escenario, desde año 2012, los activistas propusieron sus demandas civiles ante el “Proyecto de Ley Reformatoria a la Ley de Registro Civil, Identificación y Cedulación” que el Estado planteó en aquel entonces. Los activistas de varias ciudades del país se unieron y crearon la “Plataforma Construyendo Igualdad” para proponer las demandas concretas de los colectivos LGTBI en general y las reivindicaciones de la identidad de género en particular ante la Asamblea Nacional.

55 <http://www.oas.org/es/cidh/prensa/comunicados/2016/116.asp>

Elizabeth Vásquez, abogada, con el apoyo de la “Plataforma Construyendo Igualdad” elaboró una propuesta de Ley al Registro Civil en materia de Identidad Género. También se construyó la campaña: “Mi género en mi cédula” para movilizar la propuesta de ley entre los asambleístas/legisladores, medios de comunicación, colectivos transexuales y la sociedad en general. El objetivo, que se reconozca “género” en la mención registral en vez de “sexo”. La propuesta de Ley al Registro Civil en materia de Identidad Género fue presentada a la Comisión de Gobiernos Autónomos y Descentralización de la Asamblea Nacional del Ecuador, el 23 de julio de 2012. En esta iniciativa participaron *Fundación Yerbabuena*, *CONFETRANS (Confederación Ecuatoriana de Comunidades Trans e Intersexual)*, *Asociación Silueta X* y *el Proyecto Transgénero*:

Se presentó esta propuesta de hacer una reforma a la ley de Registro Civil a todas estas agrupaciones y se hizo una articulación o una plataforma paraguas que es “Construyendo Igualdad” [...] En las principales vocerías se sumó *Silueta X* [Diane Rodríguez Zambrano] que es la que está activando muy fuertemente la campaña en Guayaquil. Acá [la ciudad de Quito] asumió la vocería pública desde el lado transmasculino, Geovi [Geovanni Jaramillo] que es activista de larga data y luego se sumaron organizaciones feministas, una serie de asociaciones como *Fundación Yerbabuena* (Vásquez, ATF-PT, entrevista, 2012).

Al respecto, Geovanni Jaramillo, *Agrupación Bolivarianos Diversos* y vocero de la *Plataforma Construyendo Igualdad* en la ciudad de Quito, da cuenta la importancia del proyecto de ley “mi género en mi cédula”:

Actualmente estamos trabajando en algunos ejes temáticos como es el proyecto de ley “Mi género en mi cédula” que es una propuesta para sacar la palabra sexo de la cédula y poner la palabra género. Esto es una propuesta que se viene realizando en base a las necesidades específicas de la comunidad trans [...] A pesar de haber conseguido algunos cambios, incluso constitucionales (la constitución del 2008 en Montecristi), que incluyó en el artículo 11 la “identidad de género”, esto nos abre puertas en algunos espacios, pero se nos sigue estigmatizando por la palabra “sexo” en la cédula. Entonces, es una propuesta que la hemos planteado a partir de marzo de

este año y está ya para la resolución del primer debate (Jaramillo, ATM-ABD entrevista, 2012).

La propuesta de reforma a la Ley del Registro Civil (Junio de 2012) planteó una crítica política a la noción moderna/jurídica de la relación univoca entre sexo y género. En este sentido, activistas trans, transexuales y travestis cuestionaron la concordancia de la genitalización/biologización entre sexo y género. El discurso de la campaña sostuvo que el “sexo”, la genitalidad, está presente y es innegable, pero también es innegable la existencia de las identidades de “género” entre los cuerpos travestis, transexuales y trans. Los activistas afirman que el género no siempre concuerda con el *sexo* como genitalidad: “sexo y género no siempre concuerdan” según Jaramillo, vocero político de la campaña en cuestión⁵⁶.

Lxs activistas de la Plataforma Construyendo Igualdad plantearon al Estado que sustituyera la mención registral de “sexo” por la de “género”. O sea, proponían que la categoría “sexo” sea omitida de la cédula de identidad y pase a la ‘partida de nacimiento’ por ser un asunto privado. Por lo cual, propusieron, la categoría de “género” como una forma de reconocimiento de la identidad de toda la población con el fin de desvincularla de la noción heteronormativa de la genitalidad. Vásquez (2013) señala:

En lo principal, el proyecto propone sustituir la mención registral de “sexo” por la de “género” en la cédula de ciudadanía ecuatoriana, de modo que el dato del sexo con el que nacen las personas conste únicamente en la partida de nacimiento de cada ciudadano o ciudadana (p. 1)⁵⁷.

56 Véase el audiovisual de la campaña “Mi género en mi cédula” en: <https://www.youtube.com/watch?v=1cXvBtc2IOU>

57 Véase en: https://issuu.com/transfeministas/docs/mig__neroenmic__dula

Se propuso que prevaleciera la *identidad de género* en vez del *sexo*, tanto en términos de identidad como de identificación y cedulaación:

¿Qué es la identidad de género? ¿Por qué querríamos distinguir o por qué apostamos por una distinción entre sexo y género en la Ley? Es una decisión política muy propia nuestra, pero que se aparta un poco de la reivindicación transexual clásica que más bien le apuesta al cambio de sexo como única categoría civil, está ahí y no toca tanto el tema o la problematización del género. En ese sentido, nuestra propuesta de campaña es desmonopolizar la feminidad y la masculinidad en el sentido de que no solo puedan encarnar varones o mujeres biológicas (Vásquez, ATF-PT, entrevista, 2012).

Desde un punto de vista crítico, el reconocimiento de género se desligaría de la noción biológica/patológica de “sexo/género”, esto se refiere a que la masculinidad y la feminidad actuarían independientemente de la visión genitalocéntrica. De modo que, las reivindicaciones jurídicas y sociales de los colectivos trans, transexuales y travestis se materializarían por un lado, en el reconocimiento del “género” en la cédula de identidad y por otro, en la desjudicialización del procedimiento de “cambio de sexo”, esto sin incurrir en los dispositivos médicos/jurídicos.

La propuesta de ley consta también en dos cosas, una es el reconocimiento del género en vez del sexo en la cédula y lo otro es simplificar los procesos de cambio de sexo en las partidas de nacimiento, pero sin incurrir en procedimientos médicos-jurídicos patologizantes como ha sido el error en otras legislaciones. No introducir el tema de la patologización en la ley ecuatoriana, evitarlo. Sino que sea un procedimiento administrativo y por la sola voluntad de las personas que desean cambiar esa mención registral. [...] Sin psicólogo, sin psiquiatra, sin médico clínico, nada. Por ejemplo, España tiene la psiquiatrización y otros han tenido peritajes médicos legales que son iguales o peores. Es un poco lo que cada perito quiera. Otras legislaciones aún han ido más allá, a exigir temas de intervención médica. Aquí la idea es deshacerse de toda esa rama de intervención médica y que solo sea la declaración de la identidad de género, la auto identificación sea lo que de paso al cambio (Vásquez, ATF-PT, entrevista, 2012).

Como he señalado en el epígrafe anterior, lxs transexuales, denunciaron la violación del derecho constitucional de la *identidad de género*, el derecho de *privacidad* y de *identidad personal*. Es decir, el Registro Civil vulneraba el derecho a la privacidad con respecto al “sexo” porque la cédula de identidad es un documento público. Es decir, una trans femenina era identificada como “hombre” en la categoría del “sexo” de la cédula de identidad. Mientras que su rostro y su nombre manifestaban características femeninas.

Ante este escenario, tanto la Propuesta de Reforma de Ley del Registro Civil como la campaña “Mí género en mí cédula” cuestionaron tanto el incumplimiento de las garantías constitucionales del Estado como la vigilancia y control a las disidencias sexuales y de género por medio del modelo jurídico/social heteronormativo. En concreto, los activistas de la Plataforma debatieron públicamente, entre otros aspectos, la “genitalización” de la identidad y el *derecho a la intimidad*. A continuación, muestro, a partir de la propia narración de la activista Diane Rodríguez Zambrano, como la mención de “sexo” (hombre), en su cédula de identidad implica la vulneración del derecho a la privacidad, la violación de la identidad personal y de género en un documento público:

El Estado, las autoridades han estado vigilando en nuestros genitales: ¡Qué rayos les interesa a ellos qué genitales tenemos o no, perdón la palabra, si al fin y al cabo lo que nosotros socializamos es el género!

Cuando nosotros vamos al Registro Civil no cogen y nos toman una foto de nuestros genitales. Nos toman una foto de nuestra cara y a través de nuestra cara nosotros expresamos nuestro género. El género en el que nosotros nos hemos desarrollado. Entonces, esa es nuestra propuesta. A nivel general obviamente, la población ha sido invadida en su intimidad, en su intimidad sexual a través de este documento de identidad. O sea, mi intimidad sexual es mía ¿sí me entiende? La identidad de género es social y esa la puedo compartir. Por tanto, queremos hacer ese cambio en la mención registral del sexo por género [...] Ya no estarán violando mi identidad sexual, sino que el Estado va a reconocer que el género es una cosa y el sexo es otra cosa. Ellos no tienen nada que ver con las cuestiones del sexo, eso es mi intimidad

[...] Entonces hay que hacer un cambio administrativo, ya no judicial, ni psicológico, ni psiquiátrico, ni la intervención del juez ¡Hay que anular ese proceso! (Rodríguez, AT-ASX, entrevista, 2012).

En sintonía con Diane, Gustavo Montoya, activista transmasculino guayaquileño de la organización Mujer & Mujer, reitera dicha crítica:

Desde que tengo uso de razón: Mi género es masculino [...] La masculinidad que represento día a día es la que me identifica, es la que tengo el orgullo de ejercer todos los días y la que quiero yo que sea respetada bajo toda circunstancia. Mi foto es la de mi cara y no de mis partes íntimas [...] El Estado no tiene derecho a meterse en mi identidad. El Estado debe respetar mi identidad (Video campaña “Mi género en mi cédula”, 2012).

En la propuesta de ley, el argumento jurídico/político entre la diferencia “sexo” y “género” se fundamenta en que el sexo/genitalidad es un asunto privado, de la intimidad, y que en ningún caso sería la representación de la identidad de género. Es decir, la fotografía de la “cara” en la cédula de identidad es la autorepresentación de género “social” en la que habitan cotidianamente los cuerpos trans, transexuales y travestis. Solo la identidad de género como estética individual/formal se tendría que manifestar en el documento o cédula de identidad, en el ámbito público/social, ya que el género se lo vive, representa o habita en el día a día.

La fotografía del *rostro* y la mención del *nombre* de lxs transexuales, trans o travestis en la cédula de identidad es fundamental para la auto-identificación político-jurídica del género, no así el *sexo*. Por el contrario, la mención de “sexo” en la cédula de identidad, no solo violaba el derecho a la intimidad de las identidades trans, sino que bloqueaba el acceso a los derechos fundamentales relacionados a la vivienda, sanidad, educación, trabajo etc. La mención pública del “sexo” operaba como dispositivo de violencia, discriminación, subordinación, opresión y exclusión.

Si no tenemos una cédula que identifique lo que somos se nos cierra puertas en lo laboral, se nos cierran puertas en el área de salud, se nos cierran puertas en la educación, en la ley de inquilinato y así el resto de cosas (Jaramillo, ATM-ABD entrevista, 2012).

La iniciativa de la “Plataforma Construyendo Igualdad” propuso se reconociera el derecho a la *intimidación sexual* en el sistema de identificación civil tanto para los colectivos trans, transexuales y travestis en particular como para la sociedad ecuatoriana en general, pero el cambio del *dato* del “sexo” en la cédula de identidad solo era posible para la población trans que así lo deseara. La demanda planteada por la propuesta de Ley y la campaña “mi género en mi cédula” fue acogida por las/os diputadas/as de la Asamblea Nacional en el primer debate de Reforma de Ley del Registro Civil, Identificación y Cedulación (11 y 18 de diciembre de 2012). Según el Diario *El Universo*:

“Toda persona podrá solicitar la rectificación registral del sexo y el consiguiente cambio de nombres cuando no coincidan con su identidad de género, para lo cual se deberán observar al menos los siguientes requisitos: 1. Acreditar la edad mínima de 18 años; 2. La declaración juramentada ante notario público de la autodeterminación de género”, así quedó el artículo 89 del proyecto de Ley Reformativa a la Ley de Registro Civil, Identificación y Cedulación, tras el primer debate, el pasado 18 de diciembre, en la Asamblea. Activistas de los grupos GLBTI enviaron el año anterior sus propuestas a la Comisión de Gobiernos Autónomos. El análisis ya quedará para la próxima Asamblea (Diario *El Universo*, 2012/2013)⁵⁸.

Sin duda, este fue un logro de la *Plataforma Construyendo Igualdad* y de las organizaciones trans, transexuales y travestis del Ecuador. La Asamblea Nacional de la República del Ecuador reconoció el derecho constitucional de la *identidad de género*. No obstante, antes de que se emitiera dicho reconocimiento en la Ley Orgánica de Gestión de la Identidad y Datos Civiles (2016), los diversos colectivos de disidencias sexuales y género u

58 Véase en el siguiente enlace: <https://www.eluniverso.com/2013/04/21/1/1447/un-proceso-inclusion.html>

organizaciones LGBTI mantuvieron varias reuniones con Rafael Correa, presidente de la República del Ecuador (2007-2017).

La primera reunión con el presidente se produjo el 13 de diciembre de 2013. Esto aconteció un año después del primer debate legislativo de la Reforma de Ley del Registro Civil. Esta fue una “reunión histórica” para la población LGTB del Ecuador ya que se produjeron varios acuerdos ligados al reconocimiento constitucional y en concordancia con los derechos humanos. A continuación, un amplio extracto del discurso/sabatina⁵⁹ de Rafael Correa Delgado, ex presidente de la República del Ecuador, sobre la reunión histórica con las poblaciones LGBTI y los acuerdos de los posibles avances en torno a las garantías constitucionales de la identidad de género:

Tuvimos una reunión muy importante, que la tenía pendiente ya varios meses, que para uno es parte del trabajo cotidiano y para ellos fue algo histórico, hasta el punto que me dieron una placa [de reconocimiento]. Yo soy enemigo de las placas, reconocimientos y de todo eso porque creo que uno está cumpliendo su trabajo ¿no? Pero sí, me di cuenta ese rato que, para mí era parte de mi trabajo cotidiano, para ellos era algo histórico: ¡Qué por primera vez en la historia un presidente de la República se reunía con representantes de los grupos LGBTI! [...] Recuerden que nuestra constitución garantiza igualdad de derechos, prohíbe toda clase de discriminación por raza, por religión, por preferencia sexual, etc. Estos grupos tienen derechos y esos derechos están formalizados en la ley, en la constitución. Pero en la

59 Las sabatinas cumplen una labor social al mantener informada a la población acerca de lo que hace el presidente Rafael Correa y su equipo de gobierno durante siete días. Algo inédito que ningún otro mandatario ha hecho. Es nuestro derecho, como mandantes, este evento de los sábados, y es un deber de nuestra primera autoridad realizarlo. Otra función que cumplen estos informes de labores semanales es la de aclararnos, a los ciudadanos, muchas falsas informaciones, falacias, cuentos llenos de odio y malicia, que circulan a diario por las redes sociales y por los medios de comunicación privados. Otro gran beneficio de estas jornadas es la sinergia e interacción directa que experimenta el pueblo con sus autoridades, la gente, aparte de escuchar, en vivo, al Jefe de Estado y sus asesores, también les expresa sus necesidades e inquietudes en los lapsos previos y posteriores a la transmisión sabatina. Este último detalle, el de la relación cercana y horizontal entre gobernantes y gobernados, y que hoy es una cotidianidad en la Revolución Ciudadana, era algo impensado en el Ecuador anterior a Correa, en aquellos tiempos en los que a un Presidente se lo veía solamente por TV o muy esporádicamente (Edwin Vieira Herrera, Diario *el Telégrafo*, 25 de abril, 2016). Se podrá leer el texto completo en siguiente enlace: <https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/cartas/1/las-sabatinas-de-correa>

práctica, todavía enfrentan graves problemas de discriminación a nivel laboral, educacional [...] Así que me reuní con representantes de los grupos GLBTI. Por aquí tengo algunas conclusiones.

Por ejemplo, son muy susceptibles de recibir agresiones los LGBTI, sobre todo los transexuales. Hay 15 asesinatos no resueltos, uno de los compromisos fue hacer una comisión gubernamental para dar seguimiento a esos casos y que no queden en la impunidad. También uno de los compromisos: la promoción mediática de los derechos. Hay veces, no entiende la gente, ya formalmente esto está establecido en la Constitución, cero discriminaciones, pero hay veces que los funcionarios públicos, profesores, etc., no conocen o no entienden esto y todavía hay discriminación. No se puede expulsar a nadie de un colegio por pertenecer, por ejemplo a grupos LGBTI y esto está pasando. Nos comprometimos a formar a los servidores públicos porque muchas veces no tienen capacitación para atender adecuadamente a estos grupos [...] Nuestro compromiso de trabajar por mejor capacitación de servidores públicos y de procedimientos de instituciones públicas para atender los derechos de estos grupos. Para mí, una reunión más de trabajo, para ellos algo histórico, hasta el punto que me dieron una placa de reconocimiento. Ustedes saben, yo soy enemigo de las placas, medallas, reconocimiento, pero lo he aceptado con mucha humildad, es más espero merecerla. Voy a tratar de trabajar para merecerla, creo que no la merezco, creo que nos dista mucho para garantizar los derechos de las minorías sexuales y en lo personal para superar prejuicios (Enlace Ciudadano, 14 de diciembre de 2013. Luego de la reunión histórica con grupos TILGB)⁶⁰

El giro político del ex presidente Rafael Correa fue posible gracias a la resistencia e insistencia política y jurídica de los colectivos trans, transexuales y travestis de cara al Registro Civil. A posteriori, las reuniones con el ejecutivo continuaron con el fin de mejorar las condiciones de vida de las poblaciones LGTBI.

60 Véase en video en el siguiente enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=pfSsyi8Ywgk>

A continuación, cito los dos artículos de la Ley Orgánica de Gestión de la Identidad y Datos Civiles (2016) que ratificó tanto el cambio de “nombre” y el de sexo por el de “género” en la cédula de identidad:

Art. 78. Cambio de nombres. Toda persona desde los 18 años de edad, por sus propios derechos, por una sola vez, podrá cambiar sus nombres propios, alterar el orden de los mismos, suprimir uno cuando conste con más de dos o aumentar uno cuando conste con un solo nombre, sin más que su voluntad ante la autoridad competente de la Dirección General de Registro Civil, Identificación y Cedulación. Para el efecto, se seguirán las mismas reglas de los nombres en la inscripción.

Art. 94. La captura de la fotografía para la cédula de identidad se realizará respetando la identidad de género y los orígenes étnicos de los ciudadanos, conforme al mandato constitucional y acorde con las normas técnicas internacionales establecidas para la identidad personal, las mismas que constarán en el Reglamento de la presente Ley.

Voluntariamente, al cumplir la mayoría de edad y por una sola vez, la persona por autodeterminación podrá sustituir el campo sexo por el de género que puede ser: masculino o femenino. El acto se realizará en presencia de dos testigos que acrediten una autodeterminación contraria al sexo del solicitante y por al menos dos años, de acuerdo con los requisitos que para el efecto se determinen en esta Ley y su reglamento. Este cambio no afectará los datos del registro personal único de la persona relativos al sexo. De darse esta situación, el peticionario podrá solicitar el cambio en los nombres a causa de la sustitución del campo sexo por el de género” (Ley Orgánica de Gestión de la Identidad y Datos Civiles, 2016).



Asociación Silueta X. Asamblea Nacional del Ecuador aprueba las Reformas a la Ley del Registro Civil en Materia de Identidad de género. Febrero 2016. Ecuador.

3. El exilio y la violencia heterocolonial

Huí de mi país [Honduras] y me vine a experimentar a un país [Ecuador] que ni siquiera se me había cruzado por la cabeza [...] Mira la situación identitaria como lucha trans no me ha quitado grandes cosas de mi vida. Por el contrario, me ha amoldado como persona o ser humano que soy. Estoy en constante construcción [...] Soy hondureño, soy trans, soy una persona que quiere ir creciendo en este tipo de ámbitos sociales (Tino, ATM, entrevista, 2011).

3.1 La demencia: crueldad y violencia

No se pueden entender las narrativas políticas trans de Tino (activista trans masculino de la *Red Lésbica Cattrachas*) y Leo (activista transculino *Asociación LGTB Arcoiris de Honduras*) fuera del contexto del golpe militar de Honduras. Los golpes de estado en Abya Yala fueron y son unos dispositivos violentos, producto del régimen de poder neocolonial en la “construcción” del estado/nación o lo que conocemos como Estados “modernos”, que se materializa en las dictaduras militares en Abya Yala que son reiterativas después de las independencias.

Al respecto, Gabriel García Márquez en el discurso de la entrega del Premio Nobel (1982) mencionó cuatro casos paradigmáticos de dictadores militares en la región cuestionando la violencia como un modo de “demencia” que provenía tanto del dominio español, en sus colonias en Abya Yala, como el devenir de la violencia dictatorial local tras las independencias:

La independencia del dominio español no nos puso a salvo de la demencia. El general Antonio López de Santana, que fue tres veces dictador de México, hizo enterrar con funerales magníficos la pierna derecha que había perdido en la llamada Guerra de los

Pasteles. El general Gabriel García Moreno gobernó al Ecuador durante 16 años como un monarca absoluto, y su cadáver fue velado con su uniforme de gala y su coraza de condecoraciones sentado en la silla presidencial. El general Maximiliano Hernández Martínez, el déspota teósofo de El Salvador que hizo exterminar en una matanza bárbara a 30 mil campesinos, había inventado un péndulo para averiguar si los alimentos estaban envenenados, e hizo cubrir con papel rojo el alumbrado público para combatir una epidemia de escarlatina. El monumento al general Francisco Morazán, erigido en la plaza mayor de Tegucigalpa, es en realidad una estatua del mariscal Ney comprada en París en un depósito de esculturas usadas (Gabriel García Márquez, discurso ofrecido en la entrega del Premio Nobel, 1982, párr. 3).⁶¹En su discurso Gabriel García Márquez destaca el número de años y la presencia de militares en gobiernos dictatoriales como evidencia del poder y de la “demencia” sin límites jurídicos y políticos. En el caso de Ecuador, el general Gabriel García Moreno mantuvo prácticas dictatoriales, la “demencia” del poder, por aproximadamente 15 años (de 1860 a 1875), gobernó el país directa como indirecta bajo el régimen de *estado de excepción* como proyecto centralizador. El Estado ecuatoriano, bajo el “periodo/proyecto garciano”, se constituyó estrechamente junto a la iglesia católica y a través del vínculo colonial/racista, herencia del imperio español y de la corona: “la intervención de la Iglesia en la vida social no sólo tuvo una orientación modernizadora sino misional y civilizatoria, o fue modernizadora en ese sentido. Además, la modernidad estuvo ligada con el racismo” (Kingman y Goetschel, 2014, p.125). En esta dirección, Vázquez y Saltos (2007) manifiestan que el programa de Estado de García Moreno fue centralizador y modernizador en el Ecuador, bajo un régimen de *estado de excepción*: Este programa consiguió ser implementado gracias a un proceso de represión y explotación de los sectores populares y a un fuerte control ideológico mediante el predominio absoluto de la religión católica y las comunidades eclesásticas en la vida del país. Los fusilamientos, destierros, prisión, persecución, fueron instrumentos de sometimiento y represión (Vázquez y Saltos, 2007, p. 133). En

Centro América, el militar Maximiliano Hernández Martínez después de ser elegido vicepresidente de El Salvador en 1931, participó del golpe de Estado contra Arturo Araujo (presidente derrocado) y se autonombró presidente. Fue ratificado por la Asamblea

61 http://www.literaterra.com/gabriel_garcia_marquez/discurso_premio_nobel/

Legislativa y prolongó su mandato por trece años más (1931-1944). Actualmente, las comunidad indígenas y campesinas aún recuerdan y exigen justicia por la masacre perpetrada por Maximiliano Hernández Martínez en 1932:

Con una ceremonia ancestral y un grito unificado exigiendo justicia, miembros de los pueblos originarios del occidente de El Salvador recordaron hoy a las miles de víctimas de la masacre indígena y campesina de 1932, perpetrada por órdenes del dictador Maximiliano Hernández Martínez (1935-1944). Las ruinas de la iglesia La Asunción, conocidas como El Llanito, del municipio de Izalco (oeste), fueron el escenario donde se concentraron al menos 100 indígenas de cinco localidades golpeadas por la represión de Hernández Martínez.[...] A 86 años del genocidio indígena y campesino, que se cobró la vida de entre 25.000 y 30.000 personas, las voces de Guillén, Latín y Paula se alzaron para exigir justicia y pedir al Estado salvadoreño que se comprometiera a investigar este caso “para que la muerte de los ancestros no quede impune” [...] Entre enero y febrero de 1932, el general Maximiliano Hernández Martínez aplastó una insurrección indígena y campesina causando entre 25.000 y 32.000 muertos, según diversas fuentes (Acosta, 2018). Este

amplio extracto, da cuenta del modo cruel de ejercer violencia a través del gobierno de Maximiliano Hernández Martínez en contra de los pueblos indígenas y campesinos en El Salvador. La matanza evidencia la “demencia” de la matanza, el exterminio, el despojo sistemático de las tierras comunales de las poblaciones indígenas y de los más vulnerables de la sociedad salvadoreña. El dispositivo necropolítico del “golpe de estado” ha sido recurrente en toda América Latina y el Caribe a lo largo del siglo XX y en el nuevo siglo XXI también. Honduras ha vivido una larga historia de golpes de estado. El último golpe de estado, del 28 de junio de 2009, contra Manuel Zelaya. Así lo describe, la escritora, poeta feminista negra hondureña, Melissa Cordoza:

El 28 de junio del 2009 se llevaría a cabo la consulta popular, después nombrada encuesta de opinión, para preguntar al pueblo hondureño, en las elecciones de noviembre de ese año si estaba a favor o no de la convocatoria a una Asamblea Nacional Constituyente. Esa madrugada y a balazos y empujones sacaron al

presidente Manuel Zelaya de Honduras llevándolo en pijama a Costa Rica. Así se hizo efectivo el Golpe de Estado. Mientras los militares tomaban las instalaciones del gobierno y sacaban sus armamentos y soldados a la calle, miles de personas se levantaron espontáneamente a exigir el regreso del presidente y el castigo para los golpistas. Se inició una nueva etapa de la historia política. Se inauguró el Movimiento Nacional de Resistencia Popular, una gesta histórica sin precedentes, sin duda alimentada por los años de organización y movilización del pueblo y sus demandas por la justicia, la libertad y la igualdad social, con nuevos componentes de movimientos más jóvenes como el feminista, y el de las disidencias sexuales que antes de este tiempo se mantuvieron en espacios alejados de los gremios y organizaciones sindicales. Esta etapa tiene además la compañía fresca y novedosa de miles de personas que nunca estuvieron organizadas en grupo alguno, y que ahora se nombran a sí mismas en una gran identidad: Resistencia Popular (2011, p.10). Como

observamos siguiendo a Gabriel García Márquez, ni la independencia del imperio español, ni los gobiernos “autónomos” y democráticos nos ha puesto a salvo de la “demencia” del autoritarismo político/militar en Abya Yala. La violencia históricamente ha apuntado directamente a las poblaciones y cuerpos racializados del continente. De modo que, el golpe de estado en Honduras fue legitimado en nombre de una “democracia” autoritaria y dictatorial. En oposición a dicho régimen la población se movilizó contra los golpistas al tiempo que emergieron nuevos actores políticos en dicho contexto: feministas, disidentes sexuales y de género y las miles de personas que conformaron y conforman el Movimiento Nacional de Resistencia Popular. La represión se mantuvo en el tiempo y la violencia de estado permeó en gran parte de la sociedad hondureña, lo que empujó a Tino a exilarse en Ecuador y a Leo posteriormente a hacerlo en España como mecanismos para evitar esa violencia y represión política que amenazaban de forma directa sus propias vidas.

3.1.1 La pedagogía de la crueldad: sentida desde el exilio

Después de un año y algo más de residir en Quito, Tino trae de su memoria la experiencia encarnada de las agresiones, la violencia, los asesinatos o ejecuciones extrajudiciales⁶² vividas en Honduras después del golpe de estado de 2009: La situación en Honduras en aquel momento... era mayo del 2011... era precaria después del golpe de estado. La situación estuvo o está muy, muy fea para los LGBTI. Muchas y muchos de nuestros compañeros los han asesinado en situaciones bastante dudosas. En las calles han sido la mayor parte de las ejecuciones extrajudiciales.

A raíz de esta violencia que el Estado pedagógicamente instaló en toda la sociedad, es que la impunidad tiene unos niveles bastantes grandes, y pues, los asesinatos... [pausa] ya en realidad no se sabe quién los comete: si es la sociedad por completo, la sociedad masculina por completo o este brazo violento que tiene el Estado que son las fuerzas armadas junto con la policía. Entonces a estas alturas no sabemos realmente definir quién hace, quién comete este tipo de ejecuciones extrajudiciales con los compañeros y las compañeras transexuales en la calle y los compañeros gay muchas veces en la intimidad de sus hogares (Tino, ATM, entrevista, 2012). Tino, desde el exilio, en Quito-Ecuador, recuerda a sus compañeros asesinados cruelmente por el “brazo armado” del Estado o por la violencia que éste ha instalado en la “sociedad masculina” hondureña. Él tiene claro que la violencia institucionalizada del Estado fue pedagógicamente desplazada hacia la sociedad. En este sentido, Rita Laura Segato (2016) analiza el concepto de “pedagogía de la crueldad” en la construcción de masculinidades para hablar de la violencia dirigida hacia los cuerpos/mujeres de ciudad Juárez, pero de un modo que puede hacerse extensivo a la violencia a la que se refiere Tino:

62 El término “ejecuciones extrajudiciales” ha sido utilizado para referirse a actos de privación de la vida cometidos por agentes estatales, o con la complicidad, tolerancia o aquiescencia de éstos (En Comisión Interamericana de Derechos Humanos y Organización de los Estados Americanos “Violencia contra las personas LGBTI”, p. 88, nota al pie No. 301).

La pedagogía masculina y su mandato se transforman en pedagogía de la crueldad, funcional a la codicia expropiadora, porque la repetición de la escena violenta produce un efecto de normalización de un paisaje de crueldad y, con esto, promueve en la gente los bajos umbrales de empatía indispensables para la empresa depredadora [...] La crueldad habitual es directamente proporcional al aislamiento de los ciudadanos mediante su desensibilización (Segato, 2016, p. 21). Al analizar la violencia vivida por Tino como cuerpo disidente sexual y de género es imposible disociar dicho cuerpo de la política de la crueldad implantada por el golpe de Estado. Siguiendo la reflexión de Segato (2016), la “pedagogía de la crueldad”, la violencia como mandato de la masculinidad, tienen que ver no solo con la “codicia de expropiación” del territorio como señala la autora, sino con la “codicia de apropiación” de los cuerpos racializados y empobrecidos de las mujeres y de las disidencias sexuales y de género. En ambos casos, la “pedagogía de la crueldad”, tal como señala Segato, o la “violencia que el Estado pedagógicamente instaló en toda la sociedad”, como expresa Tino, se movilizan como técnicas-estratégicas militares y paraestatales que son llevadas a cabo por “hombres”.

La “pedagogía de la crueldad” es el modo en que los “hombres” de Estado, los golpistas, el ejército, la policía y otros agentes del orden operaron y operan contra el Frente Nacional de Resistencia Popular (FNRP)⁶³ y en concreto sobre las disidencias sexuales y de género. La “pedagogía masculina” es el modo especializado del poder que “normaliza la crueldad” (Segato, 2016). En el caso de las disidencias sexuales y de género la “pedagogía de la crueldad” se manifiesta en “muertes violentas”, “asesinatos extrajudiciales” y “crímenes de

63 “El FNRP es un instrumento construcción de poder popular con plena independencia política e ideológica de los partidos políticos, confesiones religiosas y otras organizaciones o personas, y está integrado por movimientos populares, organizaciones sociales e instancias políticas que buscan la transformación social del país, en él están representados pobladores y pobladoras, campesinado, obreros y obreras, micro pequeños y medianos empresarios y empresarias, movimientos ambientalistas, estudiantiles, ONG progresistas, fuerzas políticas progresistas y democráticas, magisterio, profesionales, grupos de derechos humanos, jóvenes, mujeres, artistas, pueblos indígenas y negros, grupos, comunidad lésbica, gay, transexual y bisexual (LGTB), iglesias populares, migrantes y otros sectores organizados y no organizados”. Recuperado de: <http://www.redaccionpopular.com/content/definici%C3%B3n-del-frente-nacional-de-resistencia-popular-fnrp>

odio” según Tino, y que en términos de Segato, “hablan de ese terror difuso de las ejecuciones sumarias, extrajudiciales y a mano de agentes estatales, que sin explicación aumentan cada día en América Latina” (2016, p. 101). En concreto, los golpistas del Estado autoritario hondureño son quiénes instalan pedagógicamente las tácticas de violencia y crueldad como “necesaria” para el control de la sociedad hondureña y paralelamente reafirmar el poder de la oligarquía criolla. Sobre esta cuestión Breny Mendoza (2011) publica el artículo “Movimientos de Resistencia de Honduras en la encrucijada” y señala que: La oligarquía cree poseer la prerrogativa del poder y no acepta ningún cuestionamiento de esta presunción. Por eso, la alianza que tejió Manuel Zelaya Rosales con los movimientos sociales de los pobres y su intento de llamar a una Asamblea Constituyente representa una grave transgresión que sólo puede ser correspondida por un golpe de estado y un estado de excepción o mediante la suspensión de la ley y su toma absoluta del poder soberano. Desde el punto de vista opuesto, se piensa que la Asamblea Constituyente recupera y le devuelve el poder soberano al pueblo (Mendoza, 2011).

En este contexto, Tino, desde el autoexilio en la ciudad de Quito, manifiesta su miedo y confiesa en plural que: “no sabemos realmente definir quién hace o quién comete este tipo de ejecuciones extrajudiciales”. Esta expresión da cuenta de ese “terror difuso” (Segato, 2016) que se inscribe políticamente en los cuerpos como parte de las prácticas de “exterminio” parte de una “empresa depredadora” (Segato, 2016) que proviene del orden militar “masculino” y paraestatal.

La crueldad se impuso sobre los activistas de las organizaciones sociales o colectivos de las resistencias que estaban en contra del golpe de estado en general. No obstante, la violencia se ensañó contra las disidencias sexuales y de género y contra las mujeres en general, como muestran algunos datos sobre las mujeres asesinadas en Honduras:

Unas 236 mujeres han muerto de forma violenta en Honduras en los primeros diez meses de este año, un 15,6% menos que las 273 mujeres de 2016, según un informe divulgado hoy por el no gubernamental Centro de Derechos de la Mujer.[...] Precisa que en el periodo de referencia [2017] cerca de 60 mujeres fueron víctimas de lujuria y explotación sexual comercial, mientras que otras 156 fueron abusadas sexualmente y 26 sufrieron violencia doméstica y otras lesiones (Diario La Prensa, 2017). En lo que se refiere a las disidencias sexuales de género, el *Informe Sobre Muertes Violentas de las Comunidades LGBTTI, 2009-2017* elaborado por la *Red Lésbica Cattrachas* señala que en Honduras:

Desde el año 2009 al año 2017 se registraron 156 muertes violentas de gays. [...] 29 muertes violentas de la población lésbica [...] 91 muertes violentas de la población transexual. Una mujer transexual desaparecida, trabajadora sexual (www.cattrachas.com). Por otro lado, en una nota de prensa, Indyra Mendoza Aguilar, coordinadora de la *Red Lésbica Cattrachas* y activista lésbica hondureña, detalló que:

A diferencia del 2016, el año pasado [2017] dejó más muertes violentas de personas de la diversidad sexual, evidentemente asesinadas por odio [...] ese año tuvimos 22 muertes confirmadas y una persona desaparecida, y en 2017 registramos 34 muertes de estas, 17 hombres gais (homosexuales), ocho mujeres lesbianas y nueve personas transexuales (La Tribuna, 2018). Los crímenes de odio y los asesinatos extrajudiciales⁶⁴ hacia las disidencias sexuales y de género forman parte del terror que está ligado a las holidarquías herencia de la huella colonial dejado por la huella/herida colonial, que para este caso, se manifiestan en el golpe de estado y el autoritarismo de los gobernantes hondureños: “el terror de Estado de las dictaduras ha dejado paso al terror difuso que se

64 “El término ‘ejecuciones extrajudiciales’ ha sido utilizado para referirse a actos de privación de la vida cometidos por agentes estatales, o con la complicidad, tolerancia o aquiescencia de éstos. El concepto de ejecución extrajudicial hace referencia a la arbitrariedad de la privación de la vida, en contraposición con la ejecución llevada a cabo en cumplimiento de la ley (como es el caso de la aplicación de la pena de muerte). Ver, por ejemplo, Informe del Relator Especial sobre ejecuciones extrajudiciales, sumarias o arbitrarias, A/HRC/4/20, 29 de enero de 2007, párr. 1, nota al pie 1”. (Comisión Interamericana de Derecho Humanos, 2015, p. 88, nota al pie 301).

instala capilarmente en la sociedad” (Segato, 2016, p. 100). Si bien los datos estadísticos son importantes para conocer el modo en que aumentan y disminuyen los asesinatos o las muertes violentas, también son necesarios los datos cualitativos para dar cuenta de las experiencias de violencia de las activistas exiliadas y migrantes trans, transexuales y travestis. En este sentido, Leo, activista trans hondureño solicitante de asilo en España al que entrevisté en Madrid en 2018, devela lo “horrible” de la violencia contra las organizaciones o colectivos de las comunidades LGBTI en Honduras. P.: He leído sobre la violencia que han vivido las personas LGTB después del golpe de estado (2009), pero no pensé que aún persistía la violencia.

R.: Sí, es más, Honduras es el país con más índice de violencia por crímenes de odio hacia la comunidad LGTBI. Y es horrible, es horrible porque las chicas transexuales que tienen que sobrevivir y se dedican al trabajo sexual son agredidas, o sea son violentadas. He ido al hospital más de una vez porque a una la habían ingresaron, porque tenía disparos en el cuerpo o porque hay que ir a reconocer algún cadáver a la morgue. P.: ¿Y cómo asociación? R.: Sí, como asociación damos el apoyo a nuestras hermanas y hermanos. Sí, porque más que una asociación es una familia, es una familia donde nos apoyamos, donde estamos en las buenas y en las malas ¿sabes? Hemos enterrado a muchas, muchas compañeras y muchos compañeros muertos y son muertes horribles. Una chica lesbiana que tienen hasta 41 disparos en la pelvis; chicas transexuales que son torturadas; chicas lesbianas y hombres transexuales que son violados ¡Es muy fuerte! [pausa larga y deja ver su dolor y tristeza]. P.: ¿Quién mata? R.: ¡En Honduras cualquiera! ¡En Honduras cualquiera mata! P.: ¿Y el Estado qué dice? A.: Sigue la impunidad. No se preocupan por investigar para saber, aprehender y castigar a los responsables. El año pasado [2017] hubieron [sic] 39 muertes violetas de la comunidad LGTB y de los que se sabe... (Leo, ATM, entrevista, 2018). Leo describe los asesinatos de sus amigxs y compañerxs

como “muertes horribles”, cuyos cuerpos muestran el *horror* de las señales causadas por el odio y la crueldad atroz e inhumanas de los asesinos. Lxs activistas LGTB no solo se enfrentan a las agresiones físicas, psicológicos y sexuales con las que conviven, sino también gestionan los efectos de la crueldad: están pendientes de lxs desaparecidxs y recorren

hospitales temiendo casi siempre lo peor. Además se enfrentan constantemente a la representación simbólica y material de cuerpos LGTB agredidos atrocemente, violados y asesinados, o, acribillados cruelmente. El contacto directo e indirecto de los activistas con los cadáveres o cuerpos asesinados, de forma inhumana, es una de las maneras pedagógicas en que se reitera la “crueldad” sea esta por parte del Estado y desconocidos de la sociedad. Sin lugar a dudas, esto afecta directamente a la subjetividad colectiva de las disidencias sexuales y de género.

Las “muertes horribles”, son muertes sentidas que atacan al activismo vital de Leo y, en consecuencia, a su espacio familiar. La muerte de cualquiera de sus compañerxs es un grito de dolor y, en cierto modo, es su propia muerte. Él sabía que en cualquier momento podría ser asesinado por algún “desconocido”, por grupos armados o por agentes policiales o del orden público. Cuando Leo asegura explícitamente “que en Honduras cualquiera mata” está diciendo que las comunidades LGTB están en peligro de muerte debido al horror de las “política de exterminio” —como prácticas actuales de conquista— producidas por los golpistas.

Como se mencionó anteriormente, en Honduras después del golpe de estado las agresiones y las persecuciones aumentaron, se elevó el porcentaje de “muertes violentas” y “crímenes de odio”, y, además, se mantienen las “ejecuciones extrajudiciales”. Estas no son prácticas aisladas sino que entroncan con una memoria y con formas ejercicios de poder heteronormativos impuestos desde el proceso colonial, profundamente inscritos en las prácticas de poder y que se re-actualizan desde el siglo XVI hasta nuestro tiempo como prácticas de una guerra continuada y cotidiana. Se podría argumentar que la violencia heterocolonial mantendrían una cierta des/continuidad en el espacio/tiempo y entre las prácticas del imperio español en la colonización y a través de las prácticas de los Estados

violentos de las élites criollas que asumen una epistemología y prácticas políticas racistas heterocoloniales y la reproduce en la actualidad reiterando pertenencias y exclusiones.

Por ejemplo, en el contexto del imperio español en la colonización, Tomás Ortiz, comisionado por el Consejo de Indias en 1525, informó sobre los atributos culturales en general y documentó y destacó las prácticas sexuales de los indios “caribes”, en particular, el “vicio bestial de la sodomía”:

En 1525, el Consejo de las Indias comisionó a Fray Tomás Ortiz, un obispo dominico que residía en Tierra Firme, que escribiera sobre los caribes, un grupo de indios predominante alrededor de la costa norte de Sudamérica. Ortiz respondió escribiendo una crítica muy severa de los caribes y sus atributos culturales. En su informe fechado en ese mismo año, Ortiz enfatizaba tres particularidades culturales de los caribes: comían carne humana; practicaban actos sexuales antinaturales y consumían drogas que les embriagaban. También “andaban desvergonzadamente desnudos” y más “que ninguna otra nación” conocida por Ortiz, los caribes se entregaban al “vicio bestial de la sodomía” [...] Estos “cerdos sucios y cobardes” concluía Ortiz, en suma “no poseían ningún tipo de habilidades y carecían de la pasta del hombre”. Pero todavía, escribió Ortiz, los hombres caribes no llevan “barbas”, sino que “rapaban cualesquiera pelo que creciera en todas sus cabezas” (Garza, 2002, p. 200). Estas

prácticas violentas mantienen una cierta continuidad y discontinuidad con la noción de “delito” en la interpretación “vicio bestial de la sodomía” con respecto a las sexualidades y géneros disidentes. Se presentan como cuerpos desechables para el poder (sea este imperial, colonial y estatal) y obligados a habitar la frontera. Del mismo modo, determinadas élites políticas criollas, en nombre del “Estado”, sea este hondureño u otro, de distintas maneras reproducen o resignifican contemporáneamente prácticas heterocoloniales violentas sobre los cuerpos/sexualidades disidentes hasta convertirlos en cuerpos desechable en no-vidas: asesinadxs violentamente, descuartizadxs o destrozadxs,

Es decir, estos cuerpos han sido objeto de lo que se presenta como una “guerra justa”, abierta e histórica promulgada por las continuidades y discontinuidades de la violencia bajo el orden moral católico, como parte del proyecto moderno heterocolonial en Abya Yala. La causa de la guerra justa aparece en muchos de los escritos/historias oficiales de *Hispania Nova* donde se construyó el discurso imperial heterocolonial de la sexualidad de los indios como “naturaleza aberrante” según Fernández de Oviedo (En Garza, 2002, p. 201) así como la imposición de un orden moral católico/jurídico, heterocolonial/moderno, sobre lxs colonizadxs frente al “vicio bestial de la sodomía” tal como describe Fray Tomás Ortiz en la primera mitad del siglo XVI. La experiencia de Leo al afirmar que: “en Honduras cualquiera mata” formaría parte de la continuidad de la herencia heterocolonial presente en nuestra subjetividad histórica, política, jurídica y social.

Al considerar la producción de estos cuerpos desechables, resulta útil acercarnos al análisis de Butler (2009/2010) en torno a la “guerra” y cómo plantea la diferencia entre las vidas merecedoras de ser valoradas, reconocibles, lloradas o dignas de duelo y las que no:

Pero si la guerra –o más bien las guerras- en curso se basa en y perpetúa una manera de diferenciar las vidas entre, por un lado, las que son merecedoras de defenderse, valorarse y ser lloradas cuando se pierden y, por otro, las que no son del todo vida, no del todo valiosas, reconocibles o dignas de duelo, entonces la muerte de estas vidas causará seguramente una enorme indignación entre quienes entienden que sus vidas no son consideradas como vidas en sentido pleno y significativo (Butler, 2009/2010, p. 70). Sin lugar a dudas, ante la experiencia de los asesinatos de odio, tanto

Leo como muchos otros activistas reconocen que sus vidas no son del todo vidas, no del todo valiosas, ni reconocibles ni dignas de duelo. Si sus cuerpos y sexualidades disidentes habitan zonas de patrullaje intensivo de la heterocolonialidad y estas muertes no son reconocibles como asesinatos por el Estado, la sociedad, la familia o amigos cercanos, y mucho menos serán reconocidos como “vidas”. Sus vidas solo son consideradas como “vidas” para la

comunidad de transexuales, travestis o trans que resisten a la guerra de la “extirpación del vicio bestial de sodomía” bajo el orden moral heterocolonial contemporáneo, manifiesto en el golpe de estado.

Está hablando desde una experiencia situada, los Estados Unidos, y desde una posición crítica a las guerras instigadas por la administración Bush. Butler (2009/2010) analiza cómo ciertas vidas son merecedoras de ser valoradas, lloradas, reconocidas y dignas de duelo, dentro y fuera del imperio y de las guerras que EEUU propicia allí donde habitan los cuerpos racializados, sean de las excolonias o de las metrópolis de los imperios. La reflexión crítica de Butler (2009/2010) es pertinente, pero al mismo tiempo su análisis omite la *diferencia colonial* en el marco de la guerra, es decir, no profundiza suficientemente sobre los dispositivos de guerra en términos de conquista y colonización, tanto en Abya Yala⁶⁵ como en otros territorios. Al respecto, los dispositivos de las causas justas de la guerra son actos de agresiones “salvajes” basados en un sistema moderno de la heterocolonialidad. Sin embargo, el planteamiento de Butler es útil ya que permite señalar cómo los cuerpos/sexualidades disidentes, cuerpos racializados marcados por la diferencia colonial, constituyen “vidas [que] no son consideradas como vidas” (Butler, 2009/2010), sino que habitan la frontera de lo “no-humano”. De antemano experimentan cotidianamente las políticas de la crueldad, el horror y el odio. La “vida” de lxs disidentes sexuales y de género no contaría como “vida” en la misma medida, y su “perdida”, por tanto, no sería tal: “[u]na vida que no es merecedora de ser llorada es una vida que no puede ser objeto de duelo porque nunca ha vivido, es decir, nunca ha contado como una vida en realidad” (Butler, 2009/2010, p. 64). En Honduras no existe una norma jurídica

que sancione de modo explícito las agresiones a las disidencias sexuales y de género, por lo que las “prácticas de exterminio” operan de forma extrajudicial o modo paraestatal tanto

65 Si bien, la propuesta Butler sobre la precariedad de la vida y la ética de no violencia es importante y relevante por ser crítica al interior del imperio estadounidense y su relación con otros países o regiones de Abya Yala. La autora no toma en cuenta ni las atrocidades de la conquista ni violencia de la diferencia colonial que precedieron o preceden a dichos imperios en los territorios de las excolonias. Me refiero a la resistencia nuestros pueblos ante el imperio español y a los que se sumaron posteriormente, el estadounidense. Este imperio está presente en Abya Yala con sus bases militares, sus medidas económicas y la injerencia directa o indirecta a través de sus políticas neoliberales. O sea me refiero a la continuidad de la expropiación de los territorios, la represión y explotación de los pueblos racializados y empobrecidos por las instituciones de los Estado-nación a través de las actuales democracias criollas y/o elites en América Latina y el Caribe.

antes como después del golpe de estado en Honduras, 2009. Con respecto al “estado de excepción” Mbembe (2006/2011) analiza el sistema de la plantación y la condición del esclavo. Si bien su trabajo no estudia el proceso colonial en Abya Yala, su análisis sobre la colonia “como el ejercicio de un poder al margen de la ley” permite hacer una reflexión sobre la violencia del golpe de estado y los efectos entre las disidencias sexuales y de género. En lo que se refiere a la *colonia* como terror/guerra y el *estado de excepción* como efecto del sistema de la plantación:

Todo relato histórico sobre la emergencia del terror moderno debe tener en cuenta la esclavitud, que debe considerarse como una de las primeras manifestaciones de la experimentación de la biopolítica. En ciertos aspectos, la propia estructura del sistema de la plantación y sus consecuencias traducen la figura emblemática y paradójica del estado de excepción [...] La condición del esclavo es, por tanto, el resultado de una triple pérdida: pérdida de un “hogar”, pérdida de los derechos sobre su cuerpo y pérdida de su estatus político. Esta triple pérdida equivale a una dominación absoluta, a una alienación desde el nacimiento y a una muerte social (que es una expulsión fuera de la humanidad) (Mbembe, 2006/2011, p. 31- 32). Pero ello no quita que, en el pensamiento filosófico moderno, tanto como en la práctica y en el imaginario político europeo, la colonia representa el lugar en el que la soberanía consiste fundamentalmente en el ejercicio de un poder al margen de la ley (*ab legibus solutos*) y donde la “paz” suele tener el rostro de una guerra sin fin. Esta concepción responde a la definición de la soberanía propuesta por Carl Schmitt, al principio del siglo XX. El poder de decidir el estado de excepción. Para evaluar de manera adecuada la eficacia de la colonia como formación del terror, debemos llevar a cabo un desvío por el imaginario europeo cuando plantea la cuestión crucial de la domesticación de la guerra y la creación de un orden europeo (*ius publicum europaeum*). Dos principios claves fundan este orden: el primero postula la igualdad jurídica de todos los Estados. Esta igualdad se aplica al derecho de guerra (de tomar vidas) [...] Por otro lado, el Estado emprende la tarea de “civilizar” las formas de asesinar y de atribuir objetivos racionales al acto mismo de matar (Mbembe, 2006/2011, p. 37). El golpe de estado

en Honduras y las situaciones posteriormente impuestas de *estado excepción* constituyen dispositivos de violencia, donde enlazando con el análisis de Mbembe, se reproduciría la

herida/huella heterocolonial constitutiva del Estado-nación moderno, recreando las relaciones de dominación del régimen colonial en el momento actual. En el contexto del golpe de estado, los activistas han perdido su “hogar”, el derecho sobre su “cuerpo/sexualidad” y su “estatus/subjetividad política”. En Abya Yala, “la eficacia de la colonia como formación del terror” se constituye bajo el estatus jurídico del estado: “derecho a la guerra (de tomar vidas)”, o sea tácticas del “acto de matar”. En el caso concreto de las disidencias sexuales y género, esta violencia hablaría de la eficacia colonial como formación de terror heteronormativo. En dicho caso, se plantearían diferencias jurídicas y políticas en cuanto al “acto mismo matar”, en el pasado, la extirpación de los “vicios bestiales de la sodomía” a través de las tácticas de dominación, explotación y represión, así como de las tecnologías actuales de muerte manifiestas en el brazo armado del Estado.

La eficacia de la heterocolonialidad como formación del terror es lo que observo en el discurso de Leo y de Tino. La herencia “colonial”, el “estado de excepción”, el “imaginario y orden europeo” y la “domesticación la guerra” configuran de forma cíclica el terror, el horror y la crueldad de la heterocolonial. Esta se manifiesta por un lado, en el pasado colonizador identificados como “delito de sodomía”, “pecado nefando” y el “vicio/delito bestial de la sodomía”, y, por otro, en el marco del golpe de estado, donde aparecen a modo de crímenes de odio, las muertes crueles y los asesinatos extrajudiciales. En ambos discursos se observa en el autoritarismo del gobierno hondureño que opera promoviendo intimidaciones, represión y asesinatos de manera extrajudicial y paraestatal. Las voces de activistas dan cuenta de los asesinatos atroces y de los crímenes de odio hacia las disidencias sexuales y de género, o lo que es lo mismo, dichas disidencias/diferencias han sido y continúan siendo ferozmente castigadas por el autoritarismo hondureño a través de la imposición de formas de “pedagogía de la crueldad” (Segato, 2016) y de “estado de excepción” (Mbembe, 2006/2011).

Por otro lado, está el argumento que plantea Segato (2016) del “retorno a la conquistabilidad” y la “colonialidad del poder” que permite dar cuenta de las “fronteras extremas de la crueldad”:

En este nuevo mundo, la noción de un orden del discurso pautado por la *colonialidad del poder* se vuelve prácticamente insuficiente. De ese patrón emerge, nuda y cruda, la práctica del barrido de los pueblos de los territorios de ocupación tradicional o ancestral. De la colonialidad se consuma un retorno a la *conquistabilidad*, sin los amarres o arrestos que por lo menos en alguna medida y en algunos casos la presencia de la Iglesia impuso un día a la avidez colonial (Gott, 2002). Para nuestro continente, América Latina, las fronteras extremas de crueldad que se expanden desde México, América Central y Colombia hacia el sur, su atmosfera dramática, caótica y crecientemente violenta puede ser atribuidas a la idea de que en nuestros paisajes la Conquista nunca se completó, nunca fue consumada, y es un proceso continuo todavía en marcha (Segato, 2016, p. 99). En sintonía con la reflexión de la autora

podría afirmarse que la materialidad de la crueldad contra las disidencias sexuales y de género en Honduras, se acerca más a las prácticas/políticas de la “conquistabilidad”, pero no tanto como “retorno”, sino como una experiencia permanente que habita con mayor o menor intensidad en la región. La “conquistabilidad”, en términos de disidencia sexual y de género, forman parte tanto de la “colonialidad de género” que propone Lugones (2008) como del patrón de la “colonialidad del poder” en Quijano (1992).

Las agresiones, intimidaciones, amenazas y persecuciones, así como los “crímenes de odio”, “muertes violentas” o “ejecuciones extrajudiciales” son parte de las prácticas del *terror* de la “conquistabilidad” especialmente para los cuerpos transexuales, travestis y trans racializados de Abya Yala. Dichas prácticas/políticas de *terror* nunca se fueron, es un proyecto que sigue en marcha, tal como señala Segato (2016). Es decir, la extirpación del “vicio bestial de la sodomía” es una práctica o método de “conquistabilidad” que nunca se completó y que todavía sigue en marcha y se hace visible en las “muertes horribles” de los

cuerpos de las disidencias sexuales y de género, tanto en Honduras como en otros países de la región.

En este sentido quiero destacar el documental *En mis tacones* (2010) realizado en Honduras bajo la dirección de Fernando Reyes y el guionista Oscar Estrada, a través de la productora Marabunta Filmo. El objetivo de este trabajo es analizar algunas la situación de mujeres transexuales en Honduras. Para reforzar los argumentos que aquí desarrollo transcriboun extracto del discurso de Diana, mujer transexual que vive en Pedro Sula, Honduras y se desempeña como trabajadora comercial del sexo que participó en el documental:

Me subí con un cliente y me dejó botada en una parte oscura, después vino un hombre me quiso asaltar, me violó. Después llegaron tres más: me violaron, me robaron todo el dinero, me dejaron toda golpeada y descalza. Alrededor de las diez de la noche cuatro policías me dijeron que entrara en la patrulla. Empezaron a golpearme y me exigieron tener sexo con ellos. Ellos querían que les diera sexo oral a todos. Yo me negué. Me condujeron al camino que sale de la ciudad por el sur y me golpearon hasta dejarme sin sentido y me tiraron allá y se fueron (Reyes, director, 2010). Las

violaciones y las agresiones sexuales son un son parte de una violencia sistemática, que enlaza con la huella/herida de la violencia heterocolonial. Diariamente las personas trans, transexuales y travestis que se dedican a la prostitución en Honduras –pero también en otros lugares del mundo- se enfrentan a dicho modelo transfobo y heteronormativo. Los propios “clientes” —sean estos policías o no— asumen, en muchas ocasiones, un papel en el que reafirman su masculinidad reclamando, podríamos decir, su “soberanía” sobre los cuerpos disidentes de género y reproducen violaciones sexuales, agresiones físicas, extorsión y robo, que emulan y reproducen el modelo de violencia heterocolonial: los cuerpos otros –pueblos originarios, personas negras esclavizadas, disidentes sexuales y de género y las mujeres- se convierten en campo de batalla, espacio que someter y disciplinar al orden colonial y

heteronormativo, muchas veces por medio de la violencia. De esta forma, estos actos de violencia no constituyen solo prácticas individuales, sino prácticas colectivas realizadas por hombres, sean estos policías, ladrones y/o grupos violentos organizados. La impunidad social y la “legitimidad” que ampara sus actos garantiza que no haya justicia ni respuesta institucional ante estas violencias dado que las víctimas se presentan como transgresoras del orden de género, se sitúan en los espacios subordinados de la estructura social en términos de clase y racialización y como transgresoras del orden moral al dedicarse al trabajo sexual.

Esta impunidad se agudiza porque la legislación hondureña condena la prostitución como delito. Conforme a la Ley hondureña de Policía y de Convivencia Social, (Decreto N°. 226. 2001, 29 de diciembre), las trabajadoras sexuales *autónomas* son consideradas como “prostitutas ambulantes” motivo por el cual se las ha tipificado como personas “vagas” que no tienen un “modo honesto de vivir conocido” (Decreto N°. 226. 2001, art. 99, 2001). Es decir, la policía puede detener a una persona que deambule o vague por el espacio público de forma “sospechosa”. Así lo señala la normativa: “La persona que se encuentre vagando en forma sospechosa, si no da razón de su presencia, será conducido a la estación de policía, con el objeto ser identificado y será sometido a vigilancia en defensa de la sociedad” (art. 100). El imperativo jurídico se constituye en contra de la “prostitución autónoma” por ello ha sido tipificada como “prostitución ambulante” y posiciona a las trabajadoras sexuales trans, transexuales y travestis como “vagas”, “sospechosas” y “deshonestas” por tanto susceptibles de ser vigiladas y castigadas. En otras palabras, los cuerpos ambiguos y las sexualidades (no)heteronormativas quedan situados en un lugar fuera de la norma, transgrediendo lo “humano” de tal forma que no son reconocidos como sujetos de “derechos”.

La “autoridad” institucional, por medio de la policía, se posiciona como guardiana del modo “honesto de vivir” frente a las personas transexuales, travestis o trans. Es decir, la ley

tipifica y codifica dichos cuerpos racializados y sexualidades disidentes bajo un orden moral cristiana heterocolonial. Esta violencia se reitera de manera continua y discontinua a partir del golpe de Estado, en que se desplegaron tácticas de guerra/violencia contra el Frente Nacional de Resistencia Popular (FNRP) en general, y contra las disidencia sexuales y de género, en particular.

Honduras experimentó el golpe y su continuidad como un colapso total del sistema legal y ha sido poseída por una sensación de indefensión total. Se podría decir que Honduras subsiste en un campo extra legal (ello incluso se refleja en el no-reconocimiento del gobierno golpista por la comunidad internacional, su expulsión de la OEA y su posición paria en los cuerpos internacionales) y que el estado golpista del Presidente Lobo es una forma estado que depende de un poder extra-legal. Es un estado que sólo puede sobrevivir de la combinación de la ley con la violencia. Por eso no sorprende que uno de los últimos gestos del Departamento de Estado de los Estados Unidos hacia Honduras haya sido proveer más apoyo a la policía y el ejército (sabiendo que son los responsables de la mayoría de las violaciones de los derechos humanos desde el golpe). Es irónico, pero parece ser que los países que están regidos por graves injusticias sociales y condiciones claras de colonialidad del poder como Honduras, los legalismos, el “cumplimiento” de la ley, y el constitucionalismo proveen la mejor plataforma para suspender la ley y privar del derecho de representación a los grupos oprimidos (Breny Mendoza, 2011) Como apunta Breny

Mendoza, el colapso del sistema legal en Honduras llevó a la suspensión del marco legal garantista democrático, con la consecuente privación de derechos a los grupos oprimidos. La “ley” vigente, mediante la movilización de las fuerzas de orden, busca controlar la sexualidad, favoreciendo formas “honestas” y castigando aquello que identifica como “deshonesto”. La ley se convierte en mecanismo constitutivo del poder heterocolonial y reitera las normatividades de género promoviendo violencias que tienen como objetivo de exterminar prácticas sexuales (no)heteronormativas mediante la “conversión” o la muerte de los cuerpos y sexualidades disidentes. Las disidencia sexuales habitarían ese campo/cuerpo “extra legal” donde la ley es la productora de violencia.

Otra de las políticas/prácticas del *terror* como parte del proyecto de *conquistabilidad (hetero)colonialidad* es la “impunidad” de los agresores y de los asesinos. Al respecto, la Policía Militar del Orden Público (PMOP)⁶⁶ de las Fuerzas Armadas de Honduras goza de un alto grado de impunidad ya que actúa protegida por la propia norma jurídica del Estado-nación moderno/colonial (hetero)patriarcal. En concreto, me refiero a la Ley hondureña de Policía Militar del Orden Público, Decreto N° 168-2013, de 22 de agosto⁶⁷, que tiene como función proveer de “seguridad” a los ciudadanos y atacar al “crimen organizado y crimen común” especialmente. Asimismo, los agresores y asesinos “desconocidos” también gozan de cierta *impunidad* puesto que, según lxs agredidxs y/o activistas de las comunidades LGTB, resulta difícil reconocerlos e identificarlos de cara a formalizar una denuncia. No obstante, la policía es quién incurre en las tácticas de violencia más inhumana hacia los cuerpos trans, transexuales y travestis, como lo experimentó Leo, según nos narra en el durísimo testimonio de la agresión que sufrió por parte de la policía y que reproduzco a pesar de su extensión: En más de una ocasión he sufrido golpes. Qué te digo, me han agarrado a pedradas, me han agarrado a golpes, me han agarrado a patadas, me han quebrado costillas y he tenido agresiones por parte de la policía verbales y físicas. Yo como activista tenía que recurrir a la ley y poner una denuncia. Cuando recibí la golpiza por parte de la sociedad pues no puse

66 Aquí unas de las funciones y atribuciones de la PMOP: “1) Actuar rápidamente en circunstancias de inseguridad que afectan el orden público que constituyan situaciones de emergencia, y/o que afecten a las personas y los bienes, obligando a la Policía Militar del Orden Público (PMOP) a movilizar la colaboración efectiva de su personal y medios, para resguardar la paz, el orden público y el imperio de la Constitución de la República; 2) Cooperar en el marco de la Estrategia Nacional de Defensa y Seguridad en la recuperación de zonas, barrios, colonias, asentamientos humanos o espacios públicos donde el crimen organizado ejerza sus actividades delictivas limitando la libre locomoción y poniendo en peligro la vida o integridad física de las personas y sus bienes o alterando en cualquier forma el orden público, hasta devolver la paz y tranquilidad a la población” (Decreto/Ley N° 168, 2013, art. 7).

67 La Ley en sus considerandos señala: “Que la crisis de seguridad que actualmente vive el país pone de manifiesto la necesidad de la creación de una unidad militar especializada en el combate frontal al crimen organizado y crimen común cuando estos fenómenos han evolucionado a formas más peligrosas por su modo de operar alterando significativamente la paz social y el orden público” (Decreto N° 168, 2013, p. 1).

denuncia, no lo hice porque no tenía ni idea de quiénes eran, no sabía de dónde eran. Pero cuando sufrí agresiones por la policía sí puse una denuncia.

Cuando yo voy a poner la denuncia, yo todavía voy con los ojos hinchados, rojos, con puntos en la cabeza porque me rajaron la cabeza, porque me agarraron con la pistola y me comenzaron a dar con la pistola en la cabeza, me patearon, me golpearon, hicieron lo que quisieron. Todo por defender mi derecho por ser una persona de la comunidad LGBTI, un hombre transexual y por cuidar de mi mujer. Empezaron a agredirme porque me vieron agarrada de la mano con mi mujer, empezaron a insultarme a decirnos cosas y yo como defensor de derecho exigí mi derecho: •Les dije: que tenían que respetarme y que no podían hablarme así. •Entonces ellos me dijeron: ¿Cómo? ¿Qué no podemos? Empezaron a golpearme, eran 5 policías. •Yo le dije a mi mujer que corriera porque no quise que le hicieran algo a ella. Ellos empezaron a patearme. Uno de ellos sacó la pistola me la puso en la frente, otro de ellos me dio con la pistola en la oreja, otro me estaba agarrando a puñetazos. De repente solo sentí algo que me corría caliente por el cuello y por la cara, era sangre [...] me había rajado el cráneo. Mi mujer corrió y pidió ayuda, detuvo un taxi, el taxi se fue, empezó a gritar. Esto fue en un estacionamiento y venían los guardias de seguridad del estacionamiento, entonces los policías se fueron. Mi mujer detuvo el taxi me llevaron de emergencia al hospital. Cuando íbamos de emergencia al hospital había un retén policial y le dije al taxi que se detuviera, y les dije a los policías que estaban ahí, que unos policías me habían agredido. Y ellos me dijeron que no, que me fuera al hospital. Cuando llegué al hospital, llegaron los policías. Porque en el hospital hay policías que te preguntan qué te ha pasado. —Les dije: fueron policías los que me agredieron, les di mi testimonio y ellos me tienen que dar una hoja firmada porque tú has dado esa información. A mí, no me entregaron nada. Me recuperé en un par de días, me fui a la posta [jefatura] policial a poner la denuncia, pero no me la quisieron tomar. Me dijeron que tenía que ir a medicina forense para que evaluaran mis golpes antes de poner la denuncia. Fui a medicina forense, me tomaron fotografías, me pidieron el testimonio y me dijeron que tenían que hacerme una radiografía, un TAC craneal. Ese día no me lo hicieron, que no estaba, disque, la persona encargada. Me citaron para el día siguiente por la mañana. Al día siguiente llegué solo, al entrar estaba lleno de policías el lobby. Y yo pasé con la nota y me hicieron una radiografía. Cuando salí de allí, solo quedaban dos policías en el lobby y estaban otro en un coche de polis, una patrulla afuera, eran 5 policías. Estaban 2 abajo y 3 en el automóvil. Entonces yo dije, pues ha de ser normal que estén aquí policías,

si hay personas del Ministerio Público tiene que haber policías (Leo, ATM, entrevista, 2018). Leo continúa con su relato detallando la persecución de la policía tras la denuncia, donde tal vez el fin de esta agresión, al parecer, era causar su muerte:

Cuando yo iba caminando porque era un lugar que tenías que salir unas 3 o 4 cuadras para coger un medio de transporte porque no tenía coche. Esa es una zona botada, solitaria. ¡Yo iba caminando y me iban siguiendo, la policía me iba siguiendo, intenté tomar ventaja, ellos iban despacio en el carro intentando alcanzarme! Cuando crucé la primera calle y vi que venían detrás de mí, empecé a caminar más rápido. Cuando los perdí de vista empecé a correr, venían atrás de mí. Llegué a otra calle y crucé, miré un estacionamiento y vi que iba saliendo un coche, en ese punto ciego donde ellos no me tenían a la vista, corrí. El coche salió, me escondí, me metí en el estacionamiento me agaché debajo de unos carros y la patrulla pasó despacio, me estaban buscando. Y de repente llegó el guardia, estaba agachado y me toca el hombro y me dice ¿qué estás haciendo ahí? Creía que yo iba a robarme algo. Salí de allí, crucé por la otra calle y perdí de vista a la patrulla. Después, llegué a la organización hablé con mi líder y le dije: —que no me han tomado la declaración en medicina forense. Y me dice: —nos vamos ahora mismo, vamos con el abogado y te tienen que tomar la declaración. Llegué con las pruebas de los exámenes de medicina forense y el abogado les dijo: —¿por qué no le tomaron la declaración la primera vez que vino, solo porque lo agredieron unos policías, por eso no han querido tomar la declaración? No, que aquí no vino dicen, aquí no vino a que le tomaran la declaración. Les quedé viendo porque era la misma jueza o secretaria que había estado conmigo y que me había dicho que me fuese hacer un examen. En este caso me hicieron la declaración porque estaba el abogado. Yo les dije que eran policías, y en la declaración pusieron: supuestamente policías. Yo les decía eran policías [lo manifiesta con fuerza], la policía militar y ellos pusieron supuestamente policías. ¿Imagínate tú? ¡Qué clase de credibilidad, qué clase de seguridad te va hacer sentir cuando ellos tergiversan la información de la manera que quieren! El abogado se quedó con la referencia de la denuncia, seguimos yendo... seguimos yendo y no avanzó nada. Ni para atrás ni para adelante. Empapelado un archivo más y ya está (Leo, ATM, entrevista, 2018).

La agresión de Leo se da a plena luz del día en el momento en que él exige su derecho a ser respetado por su disidencia sexual y de género. Entonces, la policía desde su autoridad institucional interpretó la defensa de Leo como un hecho insolente, ofensivo e insultante, por

lo que fue agredido de manera cruel. No era la primera vez que Leo recibía este tipo de agresiones, pero desde entonces fue amenazado, vigilado y perseguido por defender los derechos de la comunidad LGTB. El relato muestra la manera deliberada con que actuó la política para evitar la denuncia, así mismo evidencia la protección corporativa de los “servidores” públicos del Estado.

Ante este escenario, algunxs activistas no se atreven a denunciar las agresiones de los “desconocidos”, no solo porque es casi imposible identificar a los agresores, sino porque también el propio Estado es el agresor y violador de derechos humanos. En esta situación, denunciar las agresiones y los “crímenes de odio” ante las instituciones del Estado, en cierto modo, se vuelve una estrategia contradictoria por el alto grado de impunidad o por la falta de justicia u otros aspectos dentro del sistema. Los denunciantes se enfrentan a los mecanismos de violencia institucionalizada ya que el Estado es el máximo responsable de la “pedagogía de la crueldad”. No obstante, la “ventaja” de la denuncia es que la violencia quedaría registrada jurídica y administrativamente dentro de sistema estatal y permitiría develar formalmente la impunidad ante los organismos internacionales de derechos humanos:

Según la información recibida, de 141 muertes violentas registradas entre 2010- 2014, se habrían judicializado sólo 30 casos, es decir, menos de una cuarta parte de las muertes violentas de personas LGBT. De estos casos, nueve tendrían sentencias condenatorias; diez tendrían capturados a los imputados, de los cuales seis tendrían pendiente Juicio Oral y Público; y existirían cuatro sentencias absolutorias, de las cuales dos estarían en Amparo por parte de la Fiscalía (Comisión Interamericana de Derechos Humanos y Organización de los Estados Americanos, 2015)⁶⁸. La impunidad no solo es una ausencia de justicia por parte del Estado, sino que la violencia hacia las comunidades LGTB, es tolerada por gran parte de la sociedad

68 Ver sobre la impunidad en el Informe sobre la “Situación de derechos humanos en Honduras”, Comisión Interamericana de Derechos Humanos y Organización de los Estados Americanos, OEA/Ser. L/V/II. Doc. 42/15, 31 diciembre 2015: p. 64, párr. 138.

hondureña, donde los culpables de las agresiones y de las “ejecuciones extrajudiciales” ganan, material y simbólicamente, con la impunidad, que se vuelve más que necesaria para el Estado. En este sentido, el paisaje de la crueldad se ha instalado en la vida cotidiana de lxs activistas y en el imaginario colectivo de las comunidades LGTB. De ahí que las disidencias sexuales y de género se perciban como “presa fácil” (Mendoza Indira, 2010)⁶⁹, que saben que en cualquier momento podrán ser agredidxs o asesinadx por la policía y/o por desconocidos. Si bien las comunidades LGTB se muestran aterradas ante la atrocidad de las “muertes horribles”, al mismo tiempo lxs activistas vienen produciendo una serie de acciones públicas, jurídicas, políticas y socioculturales en favor de las comunidades. La práctica de la “conquistabilidad” ha sido mantener la intensidad del *terror* bajo la política de la “impunidad” con el fin de que todo siga igual o peor. La *impunidad* de los agresores y asesinos —policía militar o desconocidos— lo que hace es promover el incremento de las agresiones, así como los “crímenes de odio”, las “muertes violentas” y las “ejecuciones extrajudiciales”. La impunidad aviva la producción de agresiones y asesinatos, con ello se reitera el patrón pedagógico de la violencia heterocolonial. Podríamos establecer una continuidad entre la crueldad con que se trata a las disidencias sexuales y de género en la actualidad con las prácticas atroces e inhumanas que se dieron en tiempos de la conquista y de la colonia sobre los cuerpos racializados: violados, ocupados, violentados, descuartizados, asesinados y desechados en provecho de sus verdugos. Como vemos a lo largo del capítulo hay una conexión de la huella heterocolonial marcada por los “vicios bestiales de la sodomía” y las prácticas violentas LGTB-fóbicas en la actualidad. Son dispositivos que unen el pasado con el presente y exhiben su cara más violenta: el trato cruel e inhumano que está presente en la actualidad. Por lo que, las subjetividades políticas de las disidencias sexuales y de género están marcadas por el *terror*, la indefensión y la impunidad, o sea, por las “políticas de la crueldad” en términos de conquistabilidad y heterocolonialidad. Estas cuestiones son motivos más que suficientes para que se produzcan procesos de autoexilio en distintas direcciones.

69 Afirmación de Indyra Mendoza, activista lesbiana de la *Red Lésbica Cattrachas*.

3.1.2 “Somos presa fácil”: La condición de animalidad

El día 28 de junio [2009] cuando Honduras amanece envuelta en este golpe político-militar dirigido por el fascista Roberto Micheletti, todas las comunidades del LGTTBI (lésbica-gay-transexual-travestis-bisexual-intersexual) de Tegucigalpa nos aglutinamos frente a la casa de gobierno y esa auto-convocatoria para reclamar por la vuelta del presidente Zelaya. Nos dimos cuenta que somos presas fáciles todos los que conformamos la diversidad sexual; esto se confirmó al día siguiente donde aparecen ejecutadas dos mujeres trans, que fueron las primeras víctimas del genocidio político militar de Micheletti (Entrevista a Indyra Mendoza por Etimos-Red Eco, 2010, párr. 8). La constatación de Indyra Mendoza⁷⁰ —en el reportaje titulado:

Honduras: se llegó a la etapa de las torturas y secuestro— de que “la diversidad sexual” es una “presa fácil” para el régimen post golpista viene siendo una realidad incontestable en la actualidad. Durante la dictadura de Micheletti, lxs activistas definieron dichas atrocidades como prácticas *genocidas* del régimen dictatorial —político y militar— de los golpistas. En concreto, como señala Mendoza, lxs activistas describieron y describen a Honduras como el “paraíso transfemicida” donde los golpistas expresan con total libertad su odio hacia el Frente Nacional de Resistencia Popular (FNRP) en general y hacia las disidencias sexuales y de género en particular. La afirmación de Indyra Mendoza, activista de la *Red Lésbica Catrachas*: “nos dimos cuenta que somos presas fáciles” (2010) revela la manera de cómo opera la violencia y la condición de “animalidad” de las disidencias sexuales y de género, lugar en el que fueron colocados dentro del engranaje autoritario y dictatorial. Sentirse “presa fácil” habla de cómo las disidencias sexuales y de género son construidas, diferenciadas y marcadas como “bestias” o “animales” por “su depredador”. Éste se otorga el derecho de perseguir, asediar, fustigar, castigar y torturar hasta matar, entonces, si la “presa” osa levantarse contra el poder del soberano y cuestionara su normativa, lo único que cabría sería

⁷⁰ Activista, lesbiana feminista de la *Red Lésbica Catrachas*.

una agresión brutal y/o la ejecución “legítima” de la “presa”, tal como en el caso de Leo, a quién la policía golpeó y persiguió cual “presa” con la intención de matarlo. A este respecto, otro caso de violencia, el de Diana, mujer transexual que aparece en el antes citado documental, *En mis tacones* (2010) da cuenta del manejo discursivo de la *animalidad*, la figura del perro, por parte de la policía:

La verdad, los policías se pasan con uno porque ellos dicen que uno no tiene permiso para ir vendiendo el Sida por las calles. Uno no vale nada para ellos. Dicen ellos: que ‘matar a uno es como matar a un perro’ y que nadie va a sentir (Diana en Fernando Reyes, director, 2010). El relato de Diana muestra la manera de cómo los efectos discursivos de la “animalidad” se inscriben, de forma violenta, en los cuerpos y las subjetividades de las disidencias sexuales y de género. El discurso institucional de la policía “animaliza” los cuerpos trans —también los gays y lésbicos— y los desplaza de la zona de lo (no)humano, de ahí que la policía los pueda “matar como a perros”. Para llevar a cabo el acto de “matar” se necesitó crear y alimentar el discurso del odio contra los cuerpos racializados trans y lxs disidentes sexuales y de género. Estos cuerpos habitan en un “estado de excepción” (Mbembe, 2006/2011) permanente en el régimen heterocolonial. Este tiene el “derecho soberano de matar” sea fuera de la ley o en ausencia de ella. El “soberano” —la autoridad del estado de excepción— es el que define la animalidad del cuerpo transexual.

A ojos del conquistador, la vida salvaje no es más que otra forma de vida animal, una experiencia horripilante, algo radicalmente “otro” (*alien*), más allá de la imaginación o de la comprensión [...] El derecho humano de matar no está sometido a ninguna regla en las colonias. El soberano puede matar en cualquier momento de todas las maneras (Mbembe, 2006/2011, p. 40, 41). Siguiendo la reflexión de Mbembe, la “vida salvaje” del colonizado sería esa “otra forma de vida animal”, estableciendo un paralelismo que queda expresado en la equiparación con un “perro”: las vidas/cuerpos de transexuales, travestis y/o trans no valen más que la vida de un “perro”, o sea de un animal. Pero además, el soberano actúa desde el derecho de amenazar, intimidar, desafiar con la

finalidad de instalar el terror en dichos cuerpos desechable: “nadie va sentir” la muerte o los asesinatos de la personas transexuales, travestis o trans. En esta dirección, a partir del trabajo de Butler (2009/2010), —*Marcos de Guerra, las vidas lloradas*— me pregunto por qué los cuerpos y/o vidas de las disidencias sexuales y de género aparecen como una amenaza a la vida, o sea a la sociedad.

Cuando una población parece construir una amenaza directa a mi vida, sus integrantes no aparecen como ‘vidas’ sino como una amenaza a la vida [...] Ésos a los que nosotros matamos no son del todo humanos, no son del todo vidas, lo que significa que no sentimos el mismo horror y la misma indignación ante la pérdida de sus vidas que ante la de esas otras que guardan una semejanza nacional o religiosa con nuestras propias vidas” (Butler, 2009/2010, p. 69). Para el caso, las transexuales, travestis o trans de cara al poder del soberano heteronormativo “no aparecen como ‘vidas’ sino como una amenaza a la vida”. Que para el caso, es el “soberano” quien construye un discurso de la amenaza y define quien debe morir. Así pues, Diana —al ser una trabajadora sexual— tiene claro que las directrices del soberano, la policía, está en el control de su cuerpo/sexualidad, en el control del espacio público, en el control del trabajo sexual y en la invención de que ellxs propagan las enfermedades de transmisión sexual. Motivo por el cual han sido construidas como una amenaza por el soberano y deben morir sin más porque nadie sentirá su muerte. Si bien este es un discurso contemporáneo, mantiene conexiones con el discurso católico o judeo-cristiano propio del imperio español y de otros imperios. Recordemos la representación de la cólera de dios con respecto a la sodomía —pasaje bíblico de Sodoma y Gomorra— codificada como aquel pecado que generó la destrucción de Sodoma, la destrucción del género humano por los actos aberrantes “contra natura”.

Por tanto, las disidencias sexuales y género son parte de la necropolítica del poder soberano por lo que dichos cuerpos/vidas “no aparecen como ‘vida’ sino como una amenaza a la vida”. El soberano construye una narrativa binaria en la que las disidencias sexuales y de

género son representada en oposición a lo natural —la heterosexualidad, hombre y mujer— a lo humano y colocándolas como “salvaje” y de esta manera formaría parte de la “vida animal”. Dicho de otro modo, las “vidas/cuerpos” de las disidencias sexuales y de género, colonizadas/racializadas, son “una amenaza a la vida” de aquellos cuerpos “blancos” que habitan la hegemonía del imperio heterosexual. El “soberano” es quien impone el terror en términos heterocolonialidad. El “otro” no-humano (animal) es convertido en una amenaza con el fin de contar con la legitimidad para conquistar, expropiar, matar y construir el terror de heterocolonialidad.

La figura del “perro” en la colonia aparece como una arma de guerra, por lo que en el pasado los indígenas sodomitas fueron aperreados. En cambio, en la actualidad los cuerpos transexuales no valen más que perros. En ambos momentos —colonial y contemporáneo— la violencia opera cruelmente y deshumaniza dichos cuerpos en vidas prescindible, o más bien en marcos que delimitan el orden heterocolonial, capitalista y patriarcal. En tiempos de la colonia los indios sodomitas fueron aperreados por *sodomético*: “mujeriles o afeminados” (Sahagún 1558-1565 en Garza, 2002, p. 227-228)⁷¹ y al mismo tiempos fueron descritos como “perro de mierda”: El Códice Florentino describía al sodomita como: ‘Puto: corrupción, pervertido, excremento, perro de mierda, mierducha, infame, corrupto, vicioso, burlón, escarnecedor, provocador, repugnante y asqueroso. Llena de excremento el olfato de la gente. Afeminado. Se hace pasar por mujer. Merece ser quemado, merece ser abrasado, merece ser

71 “Su Historia general de las cosas de la Nueva España es el resultado final de aquella ingente tarea, pero le precedieron varios esbozos y borradores. La redacción previa más completa fue el llamado Códice Florentino, concluido en 1575-1577, con textos en náhuatl y castellano y más de 2.000 pinturas. Antes, hacia 1558-1565, había puesto por escrito los diversos cuadernillos de los conocidos hoy como Códices Matritenses, que incluyen unos ‘Primeros Memoriales’, también con texto bilingüe y numerosas ilustraciones, fruto de las encuestas realizadas por fray Bernardino y sus colaboradores”. Véase el artículo: Ladero, M. (2013). Los manuscritos de la *Historia general de las cosas de la Nueva España* de Bernardino de Sahagún: El *Códice Matritense* de la Real Academia de la Historia

puesto en el fuego. Arde es puesto en el fuego. Habla como mujer, se hace pasar por mujer’ (Garza, 2002, p. 227-228)⁷². Según Garza (2002), existieron otros textos que asociaban la coprofilia con la sodomía. La descripción del “puto o perro de mierda” del pasado se reitera hoy y se manifiesta como insulto que deslegitima moralmente a la comunidad LGTB en general. El relato histórico de Sahagún, de mediados del siglo XVI, manifiesta vorazmente el *odio* hacia la sodomía por medio del discurso institucional de la “animalidad” de los “indixs”. Este relato se proyecta en el presente, en concreto, en el discurso heterocolonial de los “*sodométicos*, mujeril o afeminado”, como “perro de mierda” (Sahagún en Garza, 2002, p. 227). Así lo deja ver Diana, cuando afirma que matar a unx transexual es “como matar a un perro”. Al mantenerse este discurso de la “animalidad” en los cuerpos transexuales —“putos o perros de mierda”—, dichos cuerpos son convertidos en “presa fácil” para los agentes policiales.

Este discurso está presente, de una determinada manera, en la institucional de la policía y de las fuerzas armadas en Honduras. De modo que, en el marco del golpe de estado, la “vida” de Diana parecería una amenaza para las “autoridades” hondureñas porque perderían el derecho de soberanía “moral” heteronormativa sobre de los cuerpos disidentes sexuales y de género y la legitimidad moral sobre control de la sexualidad de la población.

Tanto el gobierno de Micheletti como los sucesivos gobiernos “democráticos” utilizaron la maquinaria armada de Estado, policial y militar, para “eliminar”, “silenciar” o “exterminar” a las disidencias políticas, cuerpos subalternos transexuales y/o las sexualidades disidentes no heteronormativas en particular y a lxs activistas del Frente Nacional de Resistencia Popular en general.

72 Sobre la historia de coprofilia en México, véase A. López Austin. (1988) *Historia Vieja de la Mierda y su Cuerpo Humano e Ideología*, Vol. I

3.1.3 Las imágenes de “los cuerpos sin vida”

En este apartado me interesa comparar las imágenes de los “cuerpos sin vida” de transexuales, travestis y/o trans y el papel pedagógico de las mismas, de cara a señalar ciertos cuerpos como indignos y ciertas vidas como no vivibles. Por tanto me pregunto qué movilizan las imágenes como la fotografía periodística en el contexto del golpe de estado en Honduras-excolonia y el grabado De Bry en el contexto del imperio español.



Fuente: Decapitado y castrado encuentran a travesti en Honduras, Diario *El Tiempo*. 2009.

Envuelto en dos sacos de plástico, sin cabeza y castrado apareció la mañana de ayer a orillas de la autopista que viene de San Pedro Sula a Puerto Cortés el cadáver de un joven travesti [...] El cuerpo presentaba varias heridas de arma blanca, le arrancaron los genitales y la cabeza no la encontraron. “Lo vinieron a botar envuelto en dos sacos plásticos uno de color rosado y otro blanco”, dijo un agente que acudió a colaborar al levantamiento del cadáver (2009).

La fotografía de la travesti decapitada y castrada es una imagen que se traduce en advertencia o amenaza de muerte, una forma de crueldad pedagógica, para todo aquel que manifieste un cuerpo disidente sexual y de género (no)heteronormativo (Segato, 2017). El mensaje muestra el horror/crueldad como advertencia pública hacia lxs travestis y la

comunidad LGTB, pero dicha imagen, para gran parte de la sociedad hondureña, podría carecer de importancia y gravedad. Esta es una manera de naturalizar el odio y de distribuir la violencia sobre las disidencias sexuales y de género.

Las imágenes en los medios de comunicación de los “cuerpos sin vida” (Butler, 2010) en Honduras son dispositivos divulgativos que busca amedrentar o intimidar a los activistas LGTB. En esta dirección Susan Sontag (2003) “sostiene que la noción contemporánea de atrocidad exige pruebas fotográficas: si no hay pruebas fotográficas, no hay atrocidad. Pero si tal es el caso, entonces la fotografía está incorporada a la noción de atrocidad” (En Butler, 2009/2010, p. 103).

A mi modo ver, la fotografía es la prueba no solo de la “atrocidad contemporánea” tal como lo señala Sontag (2003), sino también se refiere al control discursivo de la crueldad normativa heterocolonial mediante la ostentación pública del discurso/imagen de la atrocidad. Por un lado, la imagen que solo representa a un trozo de “carne” que no da cuenta de que se trata de un “cuerpo humano” y por otro lado, el discurso que muestra expresiones como: “sin cabeza y castrado apareció [...] el cadáver de un joven travesti” o también “le arrancaron los genitales y la cabeza no la encontraron”. La atrocidad exige la prueba de la fotografía y ésta precisa del control *discursivo* de la crueldad normativa heterocolonial. En la actualidad la fotografía periodística impresa y electrónica expone reiteradamente imágenes de cuerpos asesinados que forman parte del espectáculo o de la trivialización de la violencia contra los cuerpos trans, transexuales o travestis. La crueldad opera de forma inhumana sobre los grupos racializados discriminados y excluidos que *habitan el espacio de lo no-humano*.

Veena Das (2008), expone en sus argumentos la trivialización de los acontecimientos que, por su continua repetición, estas imágenes, ya no causan el efecto de espectacularidad; esto se convierte en una herramienta que también fue utilizada por el régimen, a través de los medios de comunicación masiva, para ver la muerte como

un acto simplificado, sin mucha significación social, desvalorizando los cuerpos vistos como —desechables— (En Cáceres, 2014, p. 109). La imagen periodística comunica el modo cruel de arrancar de su cuerpo los genitales, pareciera ser una forma común o ordinaria de asesinar a travestis o disidentes sexuales y de género, esto no generaría empatía hacia las disidencias sexuales ni modificaría las acciones necropolíticas del estado (Mbembe, 2006/2011). En esta dirección, Sontag plantea la preocupación de “saber si las fotografías aún tenían el poder [...] de comunicar sufrimiento de los demás, de manera que quienes la vieran pudieran verse inducidos a modificar su valoración política de la guerra” (en Butler, 2009/2010, p. 101). Para el caso de la transexualidad en Honduras, las fotografías no llegaron a producir ningún cambio político en torno a la violencia del golpe de estado. ¿Qué tipos de “afecto” comunican estas fotografías?, ¿qué tipo de sufrimiento o de dolor transmiten a la sociedad hondureña? Paradójicamente la expresión de la violencia y la presencia de los cuerpos desmenbrados y no reconocibles como propiamente humanos sirve para distanciar la opinión pública hondureña de quienes sufren o viven el dolor y la violencia: las propias travestis, transexuales y trans que quedan situadas en el plano de lo otro. Esta fotografía ejemplifica, así, la guerra histórica abierta hacia las disidencias sexuales y de género.

Esta forma de exposición de la crueldad en la fotografía contemporánea, remite al pasado representado en los grabados de Théodore de Bry, en particular uno, donde 40 sodomitas indígenas, jóvenes que vestían afeminadamente con ropas de mujer fueron despeizados por los perros. Aquí el grabado:



Balboa hecha a varios indios culpables del terrible pecado de la sodomía a los perros para que estos los lacerasen. El grabado original esta hecho en cobre. “América de Bry 1590-1634”. Libro cuarto Fig.22, p.179.

Los grabados de Théodore De Bry son imágenes recreadas de lo que sucedía en Abya Yala fruto de las noticias y de las crónicas de viaje de conquistadores, ya que, De Bry nunca pisó el continente. Los grabados proporcionan una visión gráfica desde la mirada eurocéntrica sobre el “vicio bestial de sodomía” en las “indias”. La imagen como tal, da cuenta de la división entre españoles arriba y los indios sodomitas abajo según la interpretación del imperio, representando la crueldad del castigo histórico de sodomía como dispositivo pedagógico heterocolonial. El grabado manifiesta, así, una clara línea divisoria que diferencia a los conquistadores de los colonizados: el poder del imperio es presentado en la zona “superior”, estos están de pié, armados y observando el aperramiento, mientras que los indios son ubicados en zona “inferior” a los pies de los colonizadores (subordinados no-humanos), desnudos, mostrando sus “carnes” y su dolor.

Tanto el grabado de Théodore De Bry como la imagen del Diario *El Tiempo* muestran cuerpos racializados descuartizados en el pasado colonial y en el presente de las disidencias

sexuales y de género en Honduras. Ambas imágenes representan la violencia cruel e inhumana inscrita por el poder imperial en el pasado colonial y en el poder pos-golpe de estado en Honduras. Dichas imágenes se pueden interpretar como una información más y como un suceso inesperado, pero también como un “castigo” precedido por el “delito sodomía” que se traduce en odio, dado que, ambas imágenes muestran de modo pedagógico la crueldad del ensañamiento, y constituyen advertencias y amenazas dirigidas a las disidencias sexuales y de género, en particular, y a la sociedad en general, configurando un proyecto moderno-heterocolonial que promueve la “extirpación de la sodomía” en distintos momentos de la historia.

La espectacularización de estos cuerpos asesinados con ensañamiento y de forma inhumana, y la circulación de estas imágenes por el espacio público, a través de los medios de comunicación, funcionan como mensajes/imágenes de intimidación hacia los cuerpos travestis. La divulgación de que a una travesti le “arrancaron los genitales y la cabeza” no solo nos remite a un “cuerpo descuartizado”, sino que su exposición pública es el modo pedagógico en que opera el “castigo público” o la repulsión hacia las prácticas sexuales y/o afectivas entre personas del mismo sexo. El cuerpo descuartizado es una advertencia y una amenaza de muerte lanzada hacia la comunidad en cuestión, es un llamamiento violento/colonial al orden heteronormativo: los cuerpos trans habitan el espacio de lo no humano por lo que son convertidos en “cuerpos desechables” (Cáceres, 2014).

3.2 Acciones estratégicas de resistencia

Ante el contexto del horror de la “pedagogía de la crueldad” (Segato, 2016), lxs activistas disidentes sexuales y de género (comunidad LGTB) luchan de forma “sentida” con

y contra el *dolor encarnado* en la iconografía de descuartizamiento como escarnio público. La subjetividad política se construye a partir del el *dolor encarnado* que provocan los hechos, los discursos e imágenes que dan cuenta de los “asesinatos violentos”, y desde donde, las comunidades LGTB se movilizan colectivamente a pesar de y con el dolor, y desde allí buscan y re-inscriben *subjetividades políticas otras*. El dolor encarnado, aunque parezca contradictorio, posee la fuerza *creadora* de producir tácticas y estrategias de resistencias colectiva. A continuación, analizaré las acciones políticas de las disidencias sexuales y de género en contexto de Honduras a partir del concepto “antagonismo creador” de Silvia Rivera Cusicanqui y el propuesta de las “presencias y ausencias” de Rosa-Linda Fregoso.

3.2.1 Ante todo, el cuidado de la comunidadParadójicamente, las agresiones violentas y los “cuerpos sin vida” de transexuales, travestis o trans abren la posibilidad de establecer acciones de resistencias ante el terror de la “pedagogía de la crueldad” que produce el brazo armado del Estado hondureño. Los “cuerpos sin vida”, aunque parezca contradictorio, emergen como fuerza política creadora del activismo que, colectivamente, reconstruye acciones estratégicas y re-inscriben creativamente el dolor sentido desde el recuerdo y la memoria.

Los cuerpos asesinados atrocemente son *devueltos* a la “vida” a través de la política del *ch'ixi*, un “antagonismo creador” (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 70), donde éstos cuerpos son la prueba de la crueldad, el motivo de sus denuncias y es lo que da sentido a la lucha jurídica, política y simbólica de lxs activistas defensores de derechos humanos. El *ch'ixi*, o “antagonismo creador”, según Rivera Cusicanqui:

La potencia de lo indiferenciado es que conjuga los opuestos. Así como el *allqamari* conjuga el blanco y el negro en simétrica perfección, lo *ch'ixi* conjuga el mundo indio

con su opuesto, sin mezclarse nunca con él [...] La noción de *ch'ixi*, (...), equivale a la de “sociedad abigarrada” de Zavaleta, y plantea la coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que antagonizan o se complementan. Cada una se reproduce a sí misma desde la profundidad del pasado y se relaciona con las otras de forma contenciosa” (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 70). En esta dirección, lxs activistas habitan, paralelamente, tanto el dolor de los “cuerpos sin vida” marcados por la crueldad del Estado como la pulsión creadora de “vida” marcada por la potencialidad de sus cuerpos y sexualidades disidentes. A mi modo de ver, siguiendo la reflexión de Rivera Cusicanqui, el *ch'ixi*, el “antagonismo creador”, opera en dichos cuerpos, donde la vida y la muerte habita de varias formas y al mismo tiempo conviven con: la represión, la persecución, la exclusión, la construcción de un cuerpo “otro” no heteronormativo o sí, el amor, la familia, la comunidad, la lucha por los derechos humanos, el empeoramiento de las condiciones de vida, los asesinatos violentos y con la “muerte”. Todo esto de forma continua, pero también como motivo de lucha para defender sus propias “vidas” y exigir justicias para los “cuerpos sin vida”. Así, coexisten como experiencias opuestas y contradictorias que se entrecruzan por similitud o diferencia en la construcción creadora de comunidad. Es decir, el peligro, la vida y la muerte están presente en la creación de políticas antagónicas para la comunidad. En Honduras, como en muchos otros países, la “vida” de transexuales, travestis y trans están siempre en peligro, mucho más si se trata de defensorxs de derechos humanos debido a su alto grado de visibilidad política.

Y de hecho ser defensora de los derechos humanos, la verdad, que es una cuestión de poner en peligro la vida de las personas trans, nuestras vidas. Somos tan visibles que nosotras mismas peleamos por nuestros derechos, porque no tenemos acceso a un abogado que nos lleve el caso. Ponemos una denuncia y la denuncia se queda estancada. Nosotras mismas somos las que le estamos dando el seguimiento [a las denuncias]. Estamos insistiendo, insistiendo, insistiendo que se haga el seguimiento y que se castigue al agresor. Pero eso nunca sucede” (Claudia Espelman, transexual, directora de colectiva Unidad Color Rosa en Reyes, director, 2010). Esto afecta bastante a nuestra comunidad [los asesinatos] porque son personas que vienen, desde

ya tiempo, luchando con nosotras por los derechos y son miembros activos de nuestras organizaciones. O sea, va disminuyendo nuestra población, en el camino se quedan... Entonces, se necesita de una respuesta me imagino ¿verdad? y positivamente rápida ” (Kaysi Kwany, lideresa trans, La Ceiba, Atlántida en Reyes, director, 2010). Estos cuerpos visibles y “sin poder” se posicionan como defensorxs de los derechos humanos de las disidencias sexuales y género, a pesar que ello signifique poner en peligro sus vidas. De forma que, visibilizan su vulnerabilidad, pelean por sus derechos desde el “no poder” y ponen en evidencia los asesinatos crueles a través de las denuncias a pesar de que estos casos no prosperen y queden estancados en la administración del soberano. El ensañamiento y violencia descrita contra las disidencias sexuales y género no es el único hecho —los transfeminicidios—, la violencia contra las mujeres también es parte del proyecto neocolonial en Mesoamérica, en concreto me refiero a los feminicidios producidos por la “necropolítica” de Estado (Mbembe, 2006/2011) y por otros grupos armados contra las Mujeres de Ciudad Juárez. Según Rosa-Linda Fregoso: “El feminicidio es la expresión local del aumento global de violencia sin autoridad, una forma de ‘limpieza social’ en la zona fronteriza” (2004, p. 209). Ante dicho escenario de violencia, Fregoso manifiesta que:

Uno de los desarrollos más importantes en los estudios feministas sobre latinas es el giro hacia las teorías de globalización y poscolonialismo para entender cómo las fuerzas y condiciones mundiales, incluyendo el neoliberalismo, las migraciones estado de seguridad y la creciente violencia, van todas ellas dando forma a la silueta de un mundo moderno. Estas teorías me han hecho entender los órdenes de poder que surgen a raíz del feminicidio, el racismo, el capitalismo y el patriarcado; y los asesinatos de mujeres como una forma de purificación de género, clase y raza (Fregoso, 2004, pp. 210-211). Con el objetivo de analizar los feminicidios de las Mujeres en Ciudad Juárez, Rosa Linda Fregoso (2004), siguiendo a Sassen (2002), plantea el concepto de la “producción de la presencia” con el fin de hacer “presente” a los cuerpos “ausentes” de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. La “producción de la presencia” tiene

que ver con “un proceso por el cual aquellos sin poder muestran visibilidad” (Sassen 2002: 16-17 en Fregoso, 2004, p. 218). Siguiendo este análisis, tanto los cuerpos “sin vida” de las mujeres como de lxs transexuales, travestis y/o trans serían cuerpos “sin poder” que mostrarían la “ausencia” de justicia y la “presencia” de los cuerpos asesinados cruelmente.

Con respecto a los feminicidios, Fregoso (2004) analiza la relación entre cultura y política con el fin de redefinir la noción de los derechos humanos desde las acciones de resistencia de las Mujeres de Ciudad Juárez. En esta dirección, desataco el análisis que la autora realiza sobre tres lemas, acciones y/o campañas contra los feminicidios:

1. La campaña de “Las cruces” impulsada por familiares de las mujeres en “Voces sin eco” (1999). Fregoso (2004) muestra las prácticas culturales como manifestación de las políticas de las emociones y de los afectos con el fin de hacer visible lo oculto a través de “prácticas vernáculas que representan actos públicos de luto y sufrimiento” (p. 230).
2. El lema/campaña “Las queremos vivas” fue protagonizada por las madres activistas para exigir la aparición de sus hijas desaparecidas. Para Fregoso “‘Las queremos vivas’ habla el lenguaje de lo efímero para movilizar lo socialmente fantasmagórico, para animar las presencias no vistas pero sentidas, evocando el recuerdo de las desaparecidas” (p. 234).
3. El lema/campaña “Las muertas de Juárez piden justicia” fue creado por artistas gráficos de México para el Día Internacional de la Mujer (marzo 2003). Los artistas diseñaron 60 carteles de gran formato y se exhibieron en una estación del metro de la Ciudad de México con el fin de que las “mujeres muertas” no sean olvidadas y se mantenga “viva” su presencia en el entorno sociopolítico y cultural de la ciudad.

La producción de praesentia está evocada en la interpretación del lema, “Las muertas de Juárez piden justicia” como un artefacto estructural que anima la presencia de las mujeres muertas y colapsa las categorías discursivas entre los vivos y los muertos, lo secular y lo divino, el estar en este mundo y en otro, lo encarnado y lo descarnado,

sujetos y objetos, como las voces de las muertas que hablan a los vivos [...] Esta categoría de actos simbólicos representa una nueva política cultural de visibilidad en torno a los derechos humanos en los cuales la animación de *praesentia*, la presencia fantasmal, sirve para exorcizar la necropolítica y contribuye a la redefinición de los derechos humanos (Fregoso, 2004, p. 235 - 237). A partir de esta reflexión, las acciones políticas de las disidencias sexuales y de género manifestaron y manifiestan aún su resistencia contra la “ausencia” de protección, justicia y reconocimiento tanto para los “cuerpos sin vidas” como de sus “cuerpos/vidas” no heteronormativas dentro de la vida social, jurídica y política en Honduras. Por lo que, la *creación de comunidades* es una manera estratégica de resistir al régimen necropolítico. Activistas transexuales, travestis y/o trans se organizan y luchan por la justicia a pesar de saber que corren peligro por su quehacer como defensa de derechos humanos. Batallan a pesar de que se les haya negado o robado el derecho de *defenderse*, y a no *existir* como cuerpos disidentes y/o sexualidades no-normativas.

El Estado es el responsable de dichas “muertes violentas” sea por omisión o silencio, “ausencia” de normativas, por falta de investigación, protección y garantías. De ahí que, muchas de las reivindicaciones se planteen en la arena jurídica-política de cara a la sociedad civil y al Estado. Sin embargo, ¿cuál es la acción estratégica a seguir si el Estado es quien viola y vulnera los derechos humanos de dicha población? Creo que para el contexto de Honduras y para otros rincones de Abya Yala, tanto la “políticas de los afectos” (Fregoso, 2004) como el “antagonismo creador” (Rivera Cusicanqui, 2010) podrían ser parte de las estrategias de resistencias para la demanda de justicia y reparación.

Los “cuerpos sin vida” y las sistemáticas políticas de muerte y violencia, son el motivo principal de lucha de las activistas y desde allí impulsan todo tipo de acciones de resistencias. Viene siendo trascendental *denunciar* jurídica y políticamente las agresiones, — los “crímenes de odio” y las “muertes violentas”— para que los asesinos sean castigados y cese la impunidad. Así, las agresiones cotidianas y los “cuerpos sin vida” o las “muertes

violentas” son referencias fundamentales para luchar por sus vidas y contar con un futuro en el que se reconozca la amplia expresión de las disidencias sexuales y de género (no)heteronormativas. Estas y otras acciones políticas reinscriben subjetividades colectivas disidentes con el fin de “exorcizar la necropolítica” (Fregoso, 2004).

Otra de las principales acciones estratégicas de los activistas sigue siendo denunciar al Estado por las agresiones y las “muertes violentas”, esta vez, ante los organismos internacionales de derechos humanos⁷³. El activismo ha conseguido que el Estado hondureño sea instado por los organismos internacionales de derechos humanos a proveer garantías sociales y jurídicas con el fin de proteger a las personas en general y a las comunidades de la diversidad sexual y de género en particular. Activistas y defensorxs de derechos humanos operan de manera táctica con el objetivo de cambiar los marcos jurídicos existentes del Estado y crear nuevos parámetros normativos. El fortalecimiento de activistas y comunidades políticas ha sido fundamental para dar visibilidad a las agresiones, a las muertes violentas y todas las formas de discriminación y exclusión de las comunidades en cuestión. Con ello se busca subvertir o por lo menos alterar las “políticas de exterminio” de la trama heterocolonial o “sistema moderno colonial de género” en términos de Lugones (2008). Los colectivos LGTB se organizan políticamente para proteger y cuidar de sus comunidades, es decir, a sí mismos/as. Sin embargo, la resistencia y la lucha de los activismos no ha sido fácil, el Estado —en términos operativos— se niega a implementar ninguna, de las reivindicaciones de las disidencias sexuales y de género por lo que, paralelamente coexisten las denuncias jurídicas, los crímenes de odio y/o las muertes violentas, y todo esto está presente en la vida cotidiana

73 Por ejemplo, se presentó el Informe Alternativo para el Examen Periódico Universal (UPA) relativo a la orientación sexual e identidad de género (noviembre, 2010); también se apeló ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (diciembre, 2015) por los procesos de violencia y discriminación hacia las personas TLGB.

las comunidades LGTBI en Honduras. En 2015, la *Red Lésbica Cattrachas* y la *International Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Intersex Association* (ILGA) presentaron en 2015 un informe donde se daba cuenta de la *Situación de la Comunidad LGTTBI en Honduras*:

Las muertes violentas en lugar de disminuir se incrementan y la impunidad persiste. Aunque exista una Unidad de Muertes de Impacto Social especializada en la investigación de muertes LGTTBI, desde el año 2010 a la fecha se registran 148 casos de muertes violentas, 78 gays, 15 lesbianas y 55 personas transexuales, en la misma fecha se han judicializado 30 casos, solo 15 casos han sido sentenciados y las sentencias no siempre son condenatorias, los últimos cinco juicios orales han sido sentencias absolutorias ya sea por la ineficiencia de la investigación o por quebrantamiento de la garantía judicial por parte de los fiscales. Por lo que solicitamos que, el Estado de Honduras que rinda cuentas del trabajo de investigación y la efectividad en la Unidad de Muertes de Impacto Social especializada en la investigación de muertes LGTTBI (Indyra Mendoza, Cattrachas, 2015). Ante este

escenario, la Comisión Internacional de Derechos Humanos (CIDH) “insta al Estado hondureño a adoptar una ley de identidad de género o medidas similares que permitan el reconocimiento pleno de la identidad de personas trans” en su *Informe de la situación de Derechos Humanos en Honduras* de 2015. Dado que dicho reconocimiento no se ha hecho efectivo, los colectivos y activistxs deben continuar insistiendo en las estrategias políticas y jurídicas, viéndose obligados a resistir y a desarrollar tácticas alternativas que den cuenta del seguimiento de las “muertes violentas”.

Al respecto, la *Red Lésbica Cattrachas*, de la cual forma parte Tino, cuenta con un Observatorio que hasta la actualidad permite llevar un conteo a diario de las muertes de la comunidad LGTB, y llevan acciones de resistencia como la investigación y la crítica detallada de datos jurídicos y administrativos de los “cuerpos sin vida”, como argumentos para la denuncia de la violación de derechos humanos de los cuerpos ambiguos y sexualidades disidentes. En la página web de la *Red Lésbica Cattrachas* (www.cattrachas.org) se pueden observar varios informes, artículos periodísticos y una

amplia biblioteca que dan cuenta de dicha violencia y de muchos otros temas relacionados con esta población.

Así pues, los “cuerpos sin vida” son resignificados políticamente, a través de la indignación y de la rabia como “energía creadora” de resistencia, para probar lo contrario que el Estado busca afirmar, donde las “muertes violentas” o los “cuerpos sin vida” no son solo actos delictivos de la sociedad civil. Por el contrario, para lxs activistas y defensorxs de derechos humanos representan la evidencia de la normalización del terror a través de las operaciones extrajudiciales de militares y de la policía nacional. En efecto, los “cuerpos sin vida” son la prueba jurídica para condenar a los asesinos del post golpe de estado, me refiero la oligarquía criolla hondureña. Siguiendo a Fregoso (2004), la “presencia” de dichos cuerpos permite ratificar la opresión/represión y muerte negadas desde las instituciones, esto significa cuestionar tanto su “ausencia” e invisibilización en el discurso político como su “hipervisibilidad” como cuerpo aberrante, anormal, inmoral y sexualizado, o cuerpo muerto, deshumanizado y desmebrado.

En consecuencia, la resistencia alternativa en el marco de una política cultural, tal y como plantea Fregoso (2004), se refiere a la política de las emociones y de los afectos, a la presencia no vistas pero sentidas de lxs asesinadas o de los “cuerpos sin vida” y a la exigencia por la “ausencia” de justicia de a lxs transexuales “asesinadx” de manera cruel. Al mismo tiempo, los pocos casos judicializados y el alto grado de impunidad mantienen alerta a los activistas, por lo que vienen produciendo acciones de subversión ante el orden jurídico/político hetero(neo)colonial. La comunidad LGTB no solo demanda acciones contra el orden jurídico heteronormativo, sino que cuestiona primordialmente el conjuntos de dispositivos “modernos” que vienen operando de manera violenta como intervenciones (hetero)coloniales: cuerpos y sexualidades excluidas, perseguidxs como animales, vejadas y

explotadas sexualmente, despojadas de sus territorios y comunidades, en definitiva dominadas, eliminadas o *exterminadas* por el proyecto (neo)colonial o por el “colonialismo interno” (González Casanova, 1969 y Rivera Cusicanqui, 2010).

Los “cuerpos sin vida” como parte de la memoria histórica política (colectiva e individual) no solo son experiencias de violencia, sino que ellos se abren a nuevas interpretaciones y prácticas políticas que precisan de nuevas tácticas estratégicas al calor de los desafíos históricos. En este sentido, las acciones políticas disidentes de los cuerpos y sexualidades (no)heteronormativas se basan, en cierto modo, en la superación de las fronteras de un *pasado* histórico —la atrocidad del régimen— que busca demandar no solo la muerte de forma individual, sino evidenciar las atrocidades dirigidas a la comunidad transexual en especial. Así que, la acción estratégica está en transformar aquellos “cuerpos sin vida” en un actor o protagonista central en la lucha contra el régimen heterocolonialidad. Siguiendo la reflexión de Vásquez (2001, en Piper 2006 y 2014) las *memorias* históricas políticas son reconstruidas desde la resistencia —pasado/presente y proyectadas como posibilidades en un futuro— de los colectivos y/o comunidades que luchan por las reivindicaciones de los cuerpos disidentes y sexualidades racializadas (no)heteronormativas.

La comunidad es “la creación de uno mismo a través del grupo o el grupo que se crea a sí mismo y donde además se potencia la individualidad” (Video, entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui por Mayra Estévez y Fabiano Kueva, 2014: 20’). Las activistas desde el dolor y desde la búsqueda de justicia proponen desde el *presente* y se plantean “seguir adelante” a partir del recuerdo de un *pasado* doloroso —las muertes— para trabajar junto a otras y proyectarse hacia el futuro: *disfrutar* del reconocimiento político y social de los cuerpos disidente y sexualidades (no)heteronormativas:

Decirles a mis compañeras trans: ‘Sabemos que esta es una lucha grande que hay que hacer por los crímenes de odio, por las muertes que no queden impunes. Hay que seguir adelante. Este no es un trabajo que vamos a disfrutar nosotras, sino que van a disfrutar las que vienen detrás de nosotras. Qué este mundo reconozca que somos mujeres’ (Bessy, activista comunidad transexual en Reyes, director, 2010). De esta manera, lxs activistas se mantienen en pie de lucha contra los crímenes de odio y la impunidad de las muertes violentas, pero también son conscientes que, en cualquier momento, muchxs de ellxs podrían ser asesinadx. Además, tienen muy claro que la lucha que vienen realizando no es tanto para su propio beneficio o disfrute, sino para lxs compañerxs “que vienen detrás”. En definitiva, lxs activistas y defensorxs de derechos humanos apuntan reiteradamente a que se les reconozcan como cuerpos ambiguos y sexualidades disidentes. En otras palabras, ha sido un acercamiento a la posibilidad de descubrir sentidos de resistencias subversivas a pesar de la materialidad del terror y de la muerte.

3.2.2 “Ni perdón ni olvido”: Búsqueda de justicia Decirle a la comunidad internacional, que el golpe de Estado sí funcionó, dio resultado a pesar de una resistencia tan fuerte y advertir que esto va a suceder en otros países de la región. Creo que la misión de Zelaya es darle a conocer al mundo que estuvo con su pueblo, pero que los quiebres democráticos van a continuar. Ese es el panorama que vemos para otros países de la región, realmente van a ocurrir otros golpes de Estado. A mi parecer es que ocurran ya y no que pasen varios años, es la única manera de que toda la convergencia de organizaciones sociales de América Latina se levante y salga a frenar el golpismo. Toda la información, evidencia que tengamos hay que tenerla lista y dispuesta, hay que buscar justicia, porque no va a haber ni olvido ni perdón. Buscamos juicio y castigo para los asesinos de la dictadura [...] De ahí es más seguir trabajando para que lo que pasó no se borre de la historia y en el futuro los quiebres democráticos no queden impunes (Entrevista a Indyra Mendoza por Etimos, 2010). Indyra Mendoza y Tino como compañerxs en la *Red de Lésbica*

Catrachas, proponen denunciar la crueldad, documentar los crímenes de odio y asesinatos con el objetivo de que las “muertes violentas” no sean invisibilizadas y silenciadas una vez más, sea por el régimen autoritario/dictatorial de Micheletti o por los sucesivos gobiernos “democráticos”⁷⁴, por personas y/o grupos desconocidos. En aquel entonces, la resistencia se planteó como una acción profundamente transformadora que iría abriendo paso a la justicia y contra la impunidad de los golpistas. Las acciones de resistencia responden de forma activa a los actos de violencia heterocolonial vivida antes y después del golpe de estado político/militar. En esta dirección, el discurso de “ni olvido ni perdón para los asesinos de la dictadura”, por parte de la disidencia sexual y de género muestra una posición cultural crítica a la necropolítica (Mbembe, 2006/2011) del orden heterocolonial. Si bien, la *búsqueda de justicia* ante el propio Estado parecería una acción contradictoria, no obstante, lxs activistas generan sistemáticamente acciones creativas de resistencia con la finalidad de demandar la

74 La palabra democracia va entre comillas porque los sucesores de Micheletti son parte de la misma élite política/económica que propició el golpe político/militar y religioso en Honduras.

violencia en Honduras. En esta dirección, la *documentación*, de los casos de “muertes violentas” —así como la promoción del odio, el desprecio, la discriminación, la explotación y la exclusión— es una estrategia significativa de la *Red Lésbica Catrachas* ya que su finalidad es condenar a los asesinos de la dictadura, donde Indyra Mendoza junto a Tino produjeron una serie de informes cualitativos y estadísticos, registros visuales, declaraciones en prensa, etc. Sin embargo, lo más importante ha sido el *Observatorio de Muertes Violentas de LGBT*, mencionado anteriormente, cuyo propósito es rastrear y dar seguimiento a los casos de “muertes violentas” en el contexto nacional para que tengan eco o repercusión internacional entre los activistas de la región y en el marco de los Derechos Humanos de Naciones Unidas.

La estrategia de la *documentación* ha sido vital ya que ha visibilizado los “crímenes de odio”, las “muertes violentas” y las “ejecuciones extrajudiciales” producidas en el marco de la dictadura de Micheletti (2009) y de los gobiernos sucesivos al golpe, lo que evidencia que lxs activistas en general y las organizaciones trans en particular están luchando por generar acciones políticas de resistencia y por reconstruir la memoria colectiva de los hechos crueles e inhumanos que ha supuesto la violencia del post golpe de estado.

Al respecto, Breny Mendoza en el artículo “Reflexiones Teóricas para un movimiento Feminista de la No-Violencia” (2010) propuso crear un discurso estratégico geopolítico que muestre las “políticas del mal” del imperio norteamericano y de sus aliados europeos, con la finalidad de denunciar internacionalmente tanto la injerencia de dicho país en el golpe de estado como sus efectos —las “atrocidades” y el “genocidio”— en Honduras y en otros países de la región. Esta es una política de resistencia contra la “normalización” de las políticas del *terror* de los nuevos imperios. Cabe puntualizar que la reflexión propuesta por

Breny Mendoza (2010) fue escrita en el marco de la gran ofensiva de la dictadura y en medio de la elección de Porfirio Lobo Sosa a la presidencia de Honduras:

La construcción de un discurso político como parte de una estrategia más amplia que defina una vez por todas la política de EE. UU. (y de sus aliados europeos) hacia Honduras y América Latina en general, como una política del mal, de atrocidades, que puede ser asociada incluso con una política de genocidio. Ello como una estrategia de denuncia del crimen a la vez preventivo o de detención del terror que se nos avecina. Ello para rehusarnos a continuar normalizando y volviendo ordinarias e inconsecuentes las ‘políticas del mal’ hacia América Latina. Ello para preparar un juicio internacional en el futuro (Mendoza, 2010, p. 18-19). La noción de “ni perdón

ni olvido” de Indyra Mendoza (2010) coincide, en cierto modo, con la propuesta que plantea Breny Mendoza (2010), en las que desde posiciones políticas distintas plantean espacios de reflexión crítica, acciones discursivas y propuestas que develaran las “atrocidades de la dictadura como prácticas de genocidio” (Mendoza, 2010). Ambas apelan a la *búsqueda de justicia* a través de la denuncia colectiva e individual de los crímenes de odio suscitados, incluso, aquellos que se produjeron mucho antes del golpe de estado. Por tanto, Breny Mendoza como académica e Indyra Mendoza como activista, *ni olvidan* las muertes violentas y las atrocidades, *ni perdonan* a los golpistas, a los asesinos desconocidos, a los Estados Unidos y sus aliados europeos. De esta manera, el *recuerdo* de los asesinados o de las muertes violentas son la “energía creadora” de las *políticas de resistencia*, donde la prioridad es la búsqueda de *justicia* para las víctimas y el “castigo” para los agresores y asesinos.

La diferencia entre Indyra Mendoza y Breny Mendoza, radica en que Indyra Mendoza apela a la documentación sistemática de los casos concretos de “muertes violentas” ya que su objetivo es denunciar y castigar a los asesinos en general y a los golpistas en particular tanto dentro como fuera de Honduras, mientras que Breny Mendoza propone una estrategia geopolítica con la finalidad de mostrar las atrocidades de Estados Unidos y cuestionar el apoyo de sus aliados europeos contra Honduras y América Latina. Es decir, ambas coinciden

en reusar a normalizar las “políticas de genocidio” o las “políticas del mal” por lo que proponen un juicio nacional e internacional contra los golpistas del Estado hondureño.

Ante la imposición de la *borradura* de los “crímenes de odio” o de las “muertes violentas” y de los “asesinatos extrajudiciales”, lxs activistas hondureñxs reconstruyen su propia versión de lo que significó la experiencia colectiva de la violencia y las atrocidades de la dictadura. En esta situación, lxs activistas están dispuestos a mantener vivo el recuerdo de las “políticas de exterminio”, sacarlas del posible olvido y actuar desde la memoria colectiva: “ni perdón” a los agresores ni “olvido” de las muertes violentas. Esta acción estratégica de recordar y revivir el dolor de la violencia es una fuerza explosiva creativa en medio de la contradicción. Ello significa contabilizar las muertes, revivir las experiencias dolorosas, recordar a los agresores, etc., donde hacer memoria es volver sobre los recuerdos de una historia que vuelve a ser contada/vivida en el marco de otro contexto. Lxs activistas vienen dando cuenta de las agresiones y los asesinatos suscitados desde el dolor encarnado producto del régimen autoritario, y de esta forma, el activismo viene construyendo su propio archivo/memoria con el fin de resistir al *olvido*, a la *borradura* sistemática del *pensamiento disidente*.

La construcción de la memoria disidente y subversiva se transforma al calor de los desafíos de cada coyuntura, de momentos históricos y de sus posibles articulaciones, es decir, se recuerdan —desde presente y pasado— los asesinatos de la dictadora desde diversas posiciones temporales: “el pasado es un tiempo siempre abierto y susceptible de innumerables construcciones, de modo que, cuando hacemos memoria, construimos una de las múltiples versiones posibles” (Piper, 2002, p. 35).

Lxs activistas son conscientes que la historia oficial la escriben las élites económicas/políticas, los poderes hegemónicos o los “vencedores” en este caso. Por ello, las

disidencias sexuales y de género hacen todo lo posible por resistir al *olvido* y la *borradura* de la violencia vivida. Al respecto, Giuseppe Campuzano, creador del Museo Travesti del Perú, en una *performance* se refirió al “insulto” y al “olvido” de las travestis como las “fingidas” y se expresó así: “soy una fingida que se alimenta de insulto. Soy muchas fingidas que se alimentan del olvido. Nuestra identidad no aparece en los libros de historia, sino en los museos imaginarios de la disidencia” (Video performance, Ruinaca Bulvara, 2012)⁷⁵. Campuzano habla de la travesti como la “fingida” que se resiste a la violencia del “insulto” y del “olvido” y se resiste a ser expulsada del espacio de la resistencia como energía creadora, de ahí que haya conformado espacios creativos de disidencia para las “fingidas”, “museos imaginarios de la disidencia”, donde pudieran narrar sus historias *olvidadas* y *borradas* por los Estados-nación. Ante el dispositivo de la *borradura* y el *olvido*, lxs activistas hondureños abrieron espacios y vienen resistiendo al “olvido” de los “crímenes de odio”, a las atrocidades, al silencio ensordecedor de los “cuerpos sin vida”, etc., con estrategias políticas de resistencia como la creación en 1994 del Observatorio de Muertes Violentas de LGTBI del Centro de Monitoreo de Medios liderada por la *Red Lésbica Cattrachas*:

Cattrachas ha desarrollado el monitoreo de medios de comunicación escritos y audiovisuales como una herramienta para defender los derechos humanos y promover la participación ciudadana de las personas sexo genero diversas. A través del monitoreo de medios contribuimos con el registro y análisis de las decisiones estatales, las violaciones a derechos humanos, la ciudadanía de LGTBI y la opinión pública en su respectivo entorno legal, político y económico. Esta valiosa información es la base para las estrategias de Cattrachas. El *Observatorio de Muertes Violentas de LGTBI* (1994-a la fecha). Este es un registro periódico cuya fuente son los medios de comunicación y es la base de nuestra Auditoria Social al Sistema de Justicia. Cada muerte es reportada para su

75 Se presentó en el *Coloquio Internacional Queer Interdisciplinario: Pensando 'lo queer' desde y en América Latina*. Quito, 27 de octubre de 2012.

investigación, los casos se cotejan con los operadores de justicia y se registra la respuesta estatal (www.cattrachas.org). En el Congreso de la *Latin American Studies Association* del 2018 en Barcelona, Indyra Mendoza destacó la importancia del Observatorio para la *Red Lésbica Cattrachas*:

El Observatorio de muertes violentas, es un observatorio general de medios de comunicación que es como el corazón de Cattrachas, decimos que es el corazón de Cattrachas, porque así nace Cattrachas, haciendo derechos de réplicas a los medios de comunicación. Obviamente, nos trataban y nos siguen tratando con mensajes discriminatorios promovidos por el odio, el desprecio y la discriminación (Mendoza, Indira, 2018) ⁷⁶. El *Observatorio de Muertes Violentas LGBTI* contabiliza y sistematiza periódicamente las cifras de violencia, siendo el único registro no estatal con el que cuentan lxs activistas para dar a conocer a la población en general sobre las muertes violentas y asesinatos en Honduras. Incluso, el Comité Internacional de Derechos Humanos (CIDH) continuamente toma como referencia al Observatorio para analizar y dar cuenta de las muertes de la comunidad LGTB en sus investigaciones o informes corporativos. Además, la *Red Lésbica Cattrachas* cuenta con un amplio archivo documental electrónico que sirve como herramienta para analizar, estudiar y denunciar las violaciones de derechos humanos, para dar respuesta a su objetivo de luchar contra el *olvido* y la *borradura* de la violencia, promover las acciones sociales-políticas de la comunidad LGTB y demandar justicia en el ámbito nacional como internacional. En este sentido, las acciones para hacer memoria están encaminadas a recuperar, recopilar y documentar las agresiones, la persecución y las muertes violentas, para producir archivos vivos disidentes: recuperar las voces silenciadas; crear datos estadísticos para su incidencia en la política pública; sumar evidencias, recopilar y analizar material periodístico; articularse con las investigaciones académicas; denunciar la violencia en foros internacionales; elaborar informes alternativos

76 Mendoza Aguilar, I. (mayo de 2018). De “Homosexuales” a “Diversidad Sexual”: Identidad, Género y sexualidades en Postgolpe Honduras. En S. Portillo (Presidente). Acción pública en Iberoamérica: ¿atenuación de desigualdades o efectos de dominación en los cuerpos LGTBI? Simposio llevado a cabo en el Congreso de Latin American Studies Association, Barcelona.

contra la violación de los derechos humanos; trabajar en alianzas regionales; y elaborar múltiples registros audiovisuales. Así pues, la acción estratégica de lxs activistas es estar preparadxs, de ahí que “toda la información, evidencia que tengamos hay que tenerla lista y dispuesta, hay que buscar justicia” (Indyra Mendoza, 2010).

Por medio del Observatorio, la *Red Lésbica Cattrachas* no solo vigila al Estado por medio de una *Auditoría Social al Sistema de Justicia*, sino que la Cattrachas exige de los operadores de justicia que los casos de muerte sean cotejados y paralelamente se busca que el Estado se pronuncie institucionalmente. El Centro de Monitoreo de Medios cuenta con una amplia información sistematizada que contribuye a la construcción de la memoria histórica-política desde la disidencia y la subversión, con el fin de evitar la disminución de los silenciamientos y borraduras de las atrocidades del régimen. De esta forma, la producción de archivos vivos disidentes permite cartografiar las resistencias de los cuerpos y sexualidades (no)heteronormativas, al mismo tiempo que registra una parte de la memoria de las disidencias sexuales. En sintonía con Isabel Piper (2005), la *memoria* no solo es asumida como acción social, sino también como acción política, de la misma manera que la *memoria* no solo es “recordar hablando”, sino también “recordar documentando” las atrocidades de la violencia.

3.3 Autoexilio como resistencia última

Yo en realidad no estoy como dentro de la diáspora. Estoy, así como... [hace un corto silencio]. Huí de mí país y me vine a experimentar a un país que —realmente como te dije al principio— ni siquiera se me había cruzado por la cabeza. En Tegucigalpa las muertes fueron muchas desde el 29 de junio del 2009 [...] Ya llevábamos alrededor de 46 asesinatos y estaba bastante, bastante fea la cosa y no mirábamos ni la luz del día ni final del túnel, en ningún lado mirábamos ninguna solución, ni con el gobierno

ni dentro de la sociedad (Tino, entrevista, 2012). El año pasado [2017] hubieron [sic] 39 muertes violetas de la comunidad LGTB y de los que se sabe... (Leo, ATM, entrevista, 2018). El número de muertes violentas es un discurso repetido por lxs activistas y es vivido con dolor en los países de destino, y mantener el recuerdo del número de asesinatos en sus relatos da cuenta del autoexilio marcado por el entramado de la violencia (hetero)colonial que imponen las élites de las iglesia católica y evangélica y las élites políticas del Estado hondureño. Es decir, desde el espacio de diásporas —en momentos y lugares distintos en el “sur” como en el “norte”— tanto Tino como Leo observan y resienten —vuelven a sentir— el dolor del pasado que se vuelve presente, dolor encarnado del presente-pasado: “ya llevábamos alrededor de 46 asesinatos” (Tino, ATM, entrevista, 2012) y “hubieron (sic) 39 muertes violentas” (Leo, ATM, entrevista, 2018). Este conteo de número de asesinatos y muertes violentas en ambos casos es reiterativo a lo largo de la entrevista, por lo que la realidad de las víctimas mortales es relevante y está presente en las subjetividades de las diásporas (trans)fronterizas.

A pesar de las agresiones, asesinatos y muertes violentas producidas por el régimen de la dictadura, pos-dictadura o en “democracia” se reinscriben subjetividades diaspóricas-políticas “otras”, donde las subjetividades colectivas luchan y resisten a pesar de encontrarse atravesadas por discursos y actos de violencia o de terror histórico. Si bien, la huida de Tino y Leo se produjo en distintos años y con distintos destinos —Tino, Ecuador y Leo, España—, ambas salidas se dieron en momentos de suma violencia. Asimismo, la huida o el exilio no fueron pensadas o planificadas, en principio, como un objetivo a seguir, por el contrario, se producen por saturación de la violencia y por imposibilidades materiales concretas.

En lo que respecta a los 46 asesinatos, Breny Mendoza (2010) señala la diferencia que se registra en cuanto al número de asesinatos políticos desde que estalló el golpe de estado en fuentes como el *Informe del Comité de Familiares de Detenidos Desaparecidos en Honduras*

(COFADEH), el Alto Comisionado de los Derechos Humanos y el número real de muertos del Frente Nacional de Resistencia Popular:

COFADEH, en su tercer informe de violaciones de los derechos humanos reporta 46 casos confirmados de asesinatos políticos. El Alto Comisionado de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas reporta tan solo 12 asesinatos políticos en noviembre 2009. Pero los números son altos, ascienden a más de 100. La comunidad LGBTT has sufrido 19 pérdidas desde el golpe (Mendoza, Breny, 2010)⁷⁷. En lo que respecta a la comunidad LGTB, 81 personas fueron asesinadas de manera violenta entre el 2009 y 2011: 45 gays, 30 trans y 6 lesbianas⁷⁸. Los crímenes de odio y los asesinatos políticos fueron uno de los motivos huida, de autoexilio o de dispersión de los cuerpos disidentes y las sexualidades no normativas. En este caso, el “tabú constitutivo” (Clifford, 1977/2008) se refiere a la prohibición de manifestar abiertamente que son cuerpos ambiguos y disidentes o géneros no binarios, y lo contrario, si se expresa, es sancionado a través de los dispositivos necropolíticos (Mbembe, 2006/2011) tras el golpe de estado. Este “tabú constitutivo” es la violencia velada o no del Estado autoritario hondureño contra los cuerpos disidentes y sexualidades (no)heteronormativas, donde el Estado es quién marca la frontera de lo que es lícito o no, siendo *ilícito* para el régimen autoritario que los cuerpos disidentes y las sexualidades (no)heteronormativas censuren la actuación violenta del Estado ante los organismos internacionales, denuncien a los asesinos de la dictadura o se muestren subversivos ante las políticas de represión. Las diásporas hondureñas LGTB están atravesadas por especificidades histórico-políticas como el golpe de estado, el régimen autoritario en dictadura o en democracia. De modo que, las agresiones, las muertes violentas

77 En: <https://kaosenlared.net/honduras-el-post-golpe-y-la-guerra-contra-el-frente-nacional-de-resistencia-popular/>

78 En: www.cattrachas.org Observatorio, *Red de Respuesta Lésbica Cattrachas*, Honduras

y los crímenes de odio son la reiteración de las prácticas y representaciones simbólicas del pasado colonial —extirpación de la sodomía— que se reinscriben en el presente y pueden o no, proyectarse en el futuro.

En el caso de Honduras, la ocupación y la usurpación de los espacios políticos — territorios corporales, sexuales y de género no heteronormativos— se *reiteran* como reinscripción de subjetividades marcadas por la diferencia colonial y se materializa en las “muertes violentas” del golpe de estado y el régimen de la dictadura en Honduras. El gobierno autoritario —(neo)heterocolonial— impuso la cultura del terror sobre los cuerpos LGTB, de forma que, marcó fronteras políticas, jurídicas, económicas y simbólicas provocando la dispersión, la huida o el autoexilio de los cuerpos disidentes y sexualidades (no)heteronormativa.

Estas prohibiciones se manifestaron como fronteras que constituyen “marcas” de exclusión no solo relacionadas a los cuerpos y género ambiguos y orientaciones sexuales no binarias, sino también por diferencias de clase, posición política y racismos. El “tabú constitutivo” (Clifford, 1977/2008) de la disidencia sexual y de género como violencia heterocolonial opera sobre los cuerpos y sexualidades trans de forma localizada, es decir, dentro del país de origen a través de dispositivos necropolíticos (Mbembe, 2006/2011) — donde son perseguidos y asesinados como a “perros/as” o “presa fácil”— que pesará sobre un posible retorno o la postergación de éste para un futuro remoto (Clifford, 1977/2008).

3.3.1 Las ventajas del activismo y el autoexilio La huida o el

autoexilio es el efecto de la implementación de las políticas heterocoloniales que “normalizan” las atrocidades del régimen de la dictadura, fijan redes de opresión y reactualizan la violencia del pasado, donde los cuerpos racializados son tratados como (no)humanos con el fin de despojarlos o destruirlos —violaciones sexuales, persecución, torturas y asesinatos—, a través del dispositivo jurídico (neo)colonial que en la actualidad se manifiesta como justificación de la defensa de la Constitución y de la protección del Estado moderno.

Según Tino, las muertes violentas y los crímenes de odio se instalaron por el Estado de manera pedagógica en la sociedad. Esto supone la implantación del terror, del miedo y de su prolongación en el tiempo, garantizando así el sometimiento de la población hondureña, en general, y de los cuerpos y sexualidades disidentes, en particular. Para Tino resultó difícil encontrar salidas o crear alternativas en medio de la violencia, como se vé en el fragmento anterior de su entrevista: “la cosa estaba bastante fea y no mirábamos la luz del día al final del túnel”, es decir, no se percibían soluciones posibles ante la cultura del terror y del odio. Esta “falta de luz del día al final del túnel” supone la imposición de la cultura de la violencia que “el estado pedagógicamente instaló en la sociedad”, con la materialización del terror a través de la amenaza, persecución, extorción, tortura y asesinatos, que como bien menciona Tino: “No se sabe quiénes cometen [los asesinatos]: si la sociedad masculina, el brazo armado del estado (las fuerzas armadas) o la sociedad” (Tino, ATM, entrevista, 2012).

Este escenario no parece haber cambiado significativamente, pues tal como recoge Leo en su relato, los agentes de la policía nacional en el año 2016 actuaron con total impunidad:

La policía me seguía, la paranoia de no tener ¿sabes? la tranquilidad, la seguridad que intentaba transmitir yo a los chicos porque ya en ese momento estaba siendo el coordinador de los chicos transexuales, el primer colectivo de hombres transexuales en Honduras ya era demasiado caótico. Luego sufrí otra agresión, me volvieron a golpear por ser un hombre transexual y mi abuela me dijo: ya es demasiado, ya es demasiado me dice, yo quiero que vos me enterrés a mí, yo no te quiero enterrar a vos y voy a hacer lo que pueda. Mi abuela sacó un préstamo me compró el boleto para venir aquí. Por ser parte de la organización pues también me ayudó, por ser mi familia me ayudaron y eso fue lo me facilitó a mí poder ingresar a España (Leo, ATM, entrevista, 2018). A diferencia de Tino, Leo había sido agredido en múltiples ocasiones tanto por desconocidos como por la policía, su cuerpo trans racializado y empobrecido era un objetivo fácil para el Estado, porque cualquier cuerpo-activista que denuncie a la policía —al Estado— es objeto de persecución, agresión o de muerte. Tal es la violencia que vivió Leo que su abuela percibió su posible muerte: “yo [la abuela] quiero que vos me enterrés a mí, yo no te quiero enterrar a vos”. La abuela vio claramente el peligro que corría Leo por lo que no dudó en hacer un préstamo bancario a pesar de su pobreza para que él huyera o se exiliara en España. Esta acción convierte a la *abuela* en un personaje decisivo y central para que la huida o el exilio de Leo sea posible, de esta forma, no solo Leo forma parte del viaje/exilio como proceso de diáspora, sino también su abuela y la organización LGTB que le ayudó, tal como apunta Avtar Brah cuando nos recuerda que, tan diaspóricos son los que viajan como los que se quedan (Brah, 2011).

Para Leo la *organización*, al igual que la abuela, es parte de su círculo familiar, donde fue acogido, y con un espacio que sintió como su “hogar”: “empezamos a ayudarnos mutuamente a sanarnos esas heridas que te crea la sociedad y la familia”. El deseo de “sentido común de hogar” (Romero Bachiller, 2008) se desplazaría de la familia nuclear tradicional hacia la decisión de habitar un espacio otro vivible junto a sus compañerxs de activismo con quienes compartió estrategias de resistencia tanto en los buenos como en los malos momentos antes de la salida, del exilio. No obstante, esta relación de “hogar” no se

estableció con Tegucigalpa (Honduras), ciudad a la que nunca sintió como su “casa”, ni como el espacio donde se constituye parte de la nación, por el contrario, este lugar fue un espacio hostil en el que Leo tuvo que luchar y resistir junto a, con y por sus compañerxs, aunque no sintiera que ese lugar/casa/nación fuese del todo suyo.

La organización me ayudó con algunos gastos que tuve, me extendieron notas. El fin era entrar a España y mis amigos me dijeron: pues bueno, si te vas, pues te deseamos lo mejor. Ya sabían que había tenido demasiadas agresiones, ya sabían que lo había pasado fatal. Es más, tengo mucha documentación con respecto a los ataques que tuve: fotografías, la denuncia, videos [...] no sé de qué país llegaron e hicieron un video y participe de él porque recién había sido agredido en menos de una semana. Yo tenía los ojos morados y la cabeza rajada porque es una realidad que se vive en Honduras. Mis amigos me dijeron, bueno tienes la posibilidad de pedir asilo, pues has sido activista, quizás tengas una oportunidad ahí (Leo, ATM, entrevista, 2018). Leo vivió mucho dolor por separarse de lxs compañerxs de la organización y por verse desterrado de Tegucigalpa, lo cual significaba dejar la familia (la comunidad) con la que estuvo luchando por promover los derechos humanos y la visibilidad de las identidades trans masculinas, así como la lucha contra la impunidad y la violencia en Honduras. La huida, autoexilio o el viaje de Leo, a diferencia de Tino, se llevó a cabo a través de la organización a la que perteneció. La organización fue quién formalizó varios de los documentos que Leo necesitaría para emprender el viaje hacia el “norte”, el Reino de España, e iniciar la demanda de asilo.

El escenario de la violencia heterocolonial descrito hasta el momento responde al “tabú constitutivo” (Clifford, 1977/2008) de la sociedad hondureña con respecto a las disidencias sexuales y de género, así lo expresa Leo: “para la sociedad en Honduras es un gran tabú que seas de una orientación diferente a la heteronormativa”. Ante dicha situación, el exilio se convirtió en una estrategia material de resistencia ante el terror de la muerte en

búsqueda de un lugar “otro” habitable desde donde denunciar la violencia o simplemente darse una tregua y construir en el futuro un espacio “otro” posible.

El golpe de estado y el régimen dictatorial sacaron a la luz la forma en que opera la violencia heterocolonial —la cara oculta de la extirpación de la sodomía y los “vicios nefandos” indígenas— y puso a la vista de todos, lo poco que importan los defensores de derechos humanos y la vida de las poblaciones LGTB para el gobierno autoritario de Honduras. El exilio o el destierro de Tino y de Leo son efecto de las dinámicas sociales frente a este “tabú” para mantener orden normativo, local y global, de la heterocolonialidad de género, donde la cultura del terror y del miedo operan de manera reiterada como dispositivo pedagógico de la violencia heterocolonial. Sin duda la salida —el exilio— de Tino y Leo no han supuesto el aplacamiento de la violencia heterocolonial de la oligarquía política contra la comunidad LGTB hondureña, pero sí constituyó una tregua de las agresiones en las vidas de estos dos activistas trans.

3.3.2 “Una gotita de agua en el desierto”: La beca de

estudio El activismo y la experiencia política de Tino —local y regional— fue uno de los motivos poderosos que viabilizó la beca de posgrado en FLACSO-Ecuador y que finalmente materializó la huida. De esta forma, el autoexilio como acción de resistencia surge como respuesta a la violencia a las prácticas necropolíticas (Mbembe, 2006/2011) de los gobiernos democráticos y autoritarios en Honduras. Sin embargo, como reconoce Tino su huida a Ecuador no representaba una solución colectiva a la violencia que se vivía en Honduras, sino más bien una salida individual en busca de una “vida vivible” (Butler, 2001).

La dispersión, salida o huida de los activistas, disidentes sexuales y de género hondureños, responde tanto a una experiencia situada como global, que se viene manifestando en desplazamientos transnacionales hacia varios puntos de Abya Yala, —y ya

no solo hacia el “norte global”—, de manera contingente. El activismo político de Tino en Honduras y la incidencia de Cattrachas en Centro América le permitió establecer alianzas con los activistas de la región Andina, en concreto con activistas ecuatorianxs. Su activismo le “abrió” la posibilidad de establecer alianzas, redes, propuestas y proyectos con “otros” activistas de la región. El quehacer y la práctica política de Tino hizo posible su autoexilio al contar con una serie de oportunidades individuales y colectivas, así como aprendizajes nuevos, concretó formas de organización y estrategias sociopolíticas que posibilitaron acciones y prácticas de resistencia en distintos escenarios de la región. La posibilidad del autoexilio o la huida de Honduras se produjo por el activismo regional en defensa de las poblaciones LGTB, que lo ubicó en un espacio de cierto privilegio para emprender la huida o el viaje:

En mayo tomé un curso en Nicaragua donde conocí a unas compañeras que me ofrecieron venir al Ecuador. Yo no conocía el Ecuador, ni siquiera se me había cruzado por la cabeza. Me ofrecieron como una especie de alianza y de articulación para que comenzáramos a hacer una propuesta a nivel de movimiento social, de Centro [América] con los países Andinos, no habíamos tenido un diálogo ni directo ni mucho menos indirecto en este tipo de situación política GLBTI. Bueno, cuando ellas me propusieron yo hablé con mi compañera Indyra Mendoza que es la coordinadora de la *Red Lésbica Cattrachas* en la cual estoy militando desde hace muchos años. Y ella me dijo: La situación no está muy buena igual [refiriéndose a Honduras], pero tienes que ver las ventajas y ventajas que tendrías al irte. En primer lugar, por el trabajo que estábamos haciendo allá, es un trabajo bastante fuerte porque da la casualidad de que nuestra organización Cattrachas es una de las pocas organizaciones que respalda a las mujeres lesbianas y a las mujeres trans en situación de trabajo sexual en las calles y que hace incidencia política directamente con el gobierno. Entonces al venirme yo a Ecuador mi compañera se queda, así como ‘cortada a la mitad’ porque soy el único referente masculino que tiene esa línea de incidencia política con las compañeras trans (Tino, ATM, entrevista, 2012). En el caso de Tino,

el autoexilio fue organizado hasta el punto de que su decisión fue dialogada y consensuada con su compañera Indyra Mendoza ya que el viaje —autoexilio— de Tino repercutiría en el

trabajo cotidiano de la *Red Lésbica Cattrachas*. La respuesta de Indyra Mendoza, por un lado, pone en evidencia la situación de violencia en Honduras cuando afirma que “la situación del país no es buena” y, por otro lado, lleva a Tino a pensar en las ventajas y desventajas de una posible salida.

El “espacio de diáspora” (Brah, 1996/2011) guarda relación con la “intersección de la diferencia”. Al respecto, la salida de Tino de Honduras tuvo que ver con tres aspectos que se encuentran íntimamente conectados: i) la diferencia política de la violencia del gobierno post golpe de estado del cual se ha hablado ampliamente en este capítulo; ii) en oposición a lo anterior, la política de resistencia como activista —local y regional— ante la violencia del Estado; y, iii) la diferencia sociopolítica que significa materializar la huida al trazar un proyecto académico en el Ecuador.

En este sentido, la decisión de autoexilio de Tino surge como posibilidad a partir de la invitación de construir un proyecto regional Andino desde el Ecuador. Sin embargo, la decisión de Tino es inseparable de la situación de violencia y el marco político de Honduras, del quehacer político de Cattrachas —acción individual-colectiva descolonial— contra el régimen de la dictadura y de la institucionalidad de violencia neo/colonial.. No es que Tino no contase con un proyecto político en Honduras que le hiciera sentirse en “casa”. Por el contrario, su activismo fue y es fundamental en Cattrachas y además es consiente que con su viaje dejaba un vacío político en la organización: “mi compañera se quedó cortada por la mitad”, lo que revela lo difícil para fue para Tino emprender el viaje. Por otro lado, Tino, desde Ecuador, continuó articulado e identificado con el proyecto de Cattrachas.

Para Tino, Ecuador no figuraba como lugar de destino, ni como proyecto migratorio previsto. Este desplazamiento surge en la intersección de procesos colectivos, oportunidades casuales y también posibilidades personales: tanto por su condición de activista en el

contexto regional como por la materialización de sus estudios de posgrado en Ecuador y, por su propia decisión política de desplazarse o de huir de su país de origen. Si bien al principio de la entrevista Tino no se refería a su salida de Honduras como una *huida*, sí lo hará cuando la rememore en el país de destino: “huí de mi país y me vine a experimentar a un país que ni siquiera se me había cruzado por la cabeza” (Tino, ATM, entrevista, 2012). Así, esa la *huida* aparece como acción política, producto de los efectos del activismo político (no)heteronormativo y descolonial de Tino en oposición a la violencia heteronormativa colonial del gobierno autoritario sea en contextos de dictadura y democracia.

Si el autoexilio supuso una decisión individual, dicha salida resultó posible gracias al resultado de las redes del activismo político en América Latina. Tino postuló a la beca de FLACSO, Ecuador como activista trans-masculino hondureño adscrito a Cattrachas, pero también tuvo mucho que ver los acontecimientos violentos del golpe de estado y las secuelas del régimen de la dictadura: efectos violentos sociopolíticos, jurídicos-políticos y económicos. La concesión de beca hizo posible tanto su salida de Honduras, como su sostenibilidad económica en el exilio. Pero la decisión también entronca con la propuesta de construir un posible proyecto trans regional, la ilusión de conocer de cerca el cambio constitucional de 2008, que llevó aparejado el reconocimiento constitucional de la identidad de género, unido a la fuerza política de los movimientos sociales en el Ecuador en ese momento

La aplicación a la beca en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO, Ecuador) es el resultado de una serie de acciones políticas y estratégicas ligadas a la práctica política de Tino que lo posiciona en un lugar paradójico con cierto “privilegio” por su activismo trans en la región que le permite ingresar a una institución donde se forman gran parte de los intelectuales de cierta élite económica y política de Abya Yala. La financiación

económica de los estudios de maestría en el Ecuador posibilitó el proceso de desplazamiento y autoexilio de su país de origen:

En junio/julio traté de arreglar todos los papeles para poder aplicar a la beca de FLACSO. Y pues se dio, se dio, se dio la situación. Fue algo así como eh [pausa] como una, una gotita de agua en el desierto creo yo [se ríe]. Una situación que no me la esperaba, fue algo gratificante en ese momento porque sí necesitaba salir a darme un respiro después de todo lo que estaba pasando en Honduras, particularmente en Tegucigalpa porque las muertes fueron muchas (Tino, ATM, entrevista, 2012). Uno

de los aspectos más relevantes es la representación simbólica de la beca expresada como “una gotita de agua en el desierto”. Tino percibe o interpreta a Honduras como “desierto” y la beca como “una gotita de agua”, donde ante las situaciones de violencia, terror, miedo, desesperanzas y muerte, la beca es una representación gratificante que hizo posible el viaje en términos de huida o de autoexilio. Esta representación simbólica deja entrever lo cansado y ahogado que se sentía Tino en Tegucigalpa, al mismo tiempo que manifiesta el anhelo, el deseo de salir de Honduras para darse un “respiro” ante el panorama de muerte que representa el “desierto” de su país. Aunque parezca contradictorio, el dolor del autoexilio y la huida, en cierto modo, mejoró las condiciones de vida de Tino.

En concreto la beca —*la gotita de agua*— en FLACSO-Ecuador supuso un respiro vital ante la violencia armada, que representaría el movimiento, la frescura y la fluidez como aspectos fundamentales de los ciclos vitales, de la vida cotidiana y de la vida en sí misma de Tino. En cambio, la figura del “desierto” nos remite a lugares inhabitados y no aptos para la vida humana, animal o vegetal. En esta dirección, Tegucigalpa —como desierto— es un lugar de violencia (miedo-terror), es ausencia de vida y altas posibilidades de muerte para Tino en particular y para las poblaciones LGTB en general, Honduras es un espacio inhabitable, estéril y fue extremadamente difícil construir allí su *hogar*.

Si bien, para Tino Ecuador no fue aquel punto de destino “soñado” o “deseado” para las poblaciones trans o LGTB, —como sí podrían ser EE. UU. o la UE—, éste se vuelve un espacio o lugar “posible”, materialmente habitable tras la concesión de beca, y una alternativa para determinados cuerpos trans subalternos y racializados. Sin duda alguna, Ecuador no figura como país de destino migratorio o como “sueño deseado”, no obstante, en él se materializó el proyecto académico, al tiempo que se forjaron algunas alianzas políticas transfeministas del “sur”, donde no solo “otros” tiempos políticos son posibles, sino también “otros” cuerpos disidentes en cualquier espacio o lugar “otro”.

3.4 Ecuador como lugar de llegada hostil

Del 15 de agosto del 2011 que caí en Quito, Ecuador, fue una situación un poco extraña... Yo lo argumenté o lo pegué a la situación que estaba ocurriendo en Honduras. Yo dije: vengo arrastrando [se ríe] esa mala, esa mala racha, digo yo. O sea, casi la misma hostilidad ¿sí? No se si me entiendes, casi la misma hostilidad que se vive en la región centroamericana, particularmente en mi país Honduras, vengo a respirarlo aquí en Quito Ecuador. O sea, digo: ¡Carajo como que estamos igual en casi todos los países latinoamericanos! [se ríe]. Yo me considerada una persona que pasaba en la cuestión de la imagen [...] Particularmente en Quito yo me di cuenta que hay mucha hostilidad para las personas migrantes. Entonces yo dije: ¡Carajo no es posible que eso también me este pasando aquí! Yo como te digo era como adaptarlo a la mala racha que estaba pasando en mi país, la verdad [...] no experimentaba una agresión simbólica, por así decirte, no todas las todas personas que viven en Quito, pero sí en algunos sectores, ¿me entiendes?, no les gusta mucho socializar con gente de mi color, por ejemplo, de mi complejión, no sé, no te sabría describir... Eso lo descubrí algún tiempo después (Tino, ATM, entrevista, 2012). A pocos días de aterrizar en Ecuador, Tino afirma que vivió “una situación un poco extraña” en Quito, y se manifiesta sorprendido por el modo en que opera la discriminación racial y migratoria en Ecuador. En principio, Tino percibe la “hostilidad” en Quito como un asunto de “mala racha” que viene arrastrando desde Honduras, es decir, asocia la “mala racha” de la violencia post golpe de estado con el racismo vivido en Ecuador. En cierto modo, Tino no imaginó

enfrentarse con situaciones racistas y xenófobas en Quito, no obstante, la “hostilidad” fue tal que manifestó su extrañeza: “¡Carajo, no es posible que eso también me esté pasando aquí!”, visibilizando que la ciudad Quito no es un espacio vivible/habitable para un cuerpo migrante racializado transmasculino, siendo la “misma hostilidad” xenófoba y racista sufrida y vivida en Honduras.

Es importante enfatizar que, Tino “respiró” la misma “hostilidad” racista que vivió en Honduras en Quito, él imaginaba que en dicha ciudad “respiraría” otra realidad menos hostil, pero no fue a sí. Constató que el racismo y la xenofobia se evidencian “sea saliendo de región central, pasando por el Caribe o viniendo aquí al sur”: un cuerpo migrante racializado disidente sexual y de género está marcado por el rechazo, la discriminación o la exclusión en Abya Yala, y el Caribe y, por tanto, el desplazamiento hacia la ciudad de Quito, o cualquier otro destino en dirección al “sur”, podría resultar igualmente “irrespirable” para lxs migrantes racializadxs LGTB.

La hostilidad racista y xenófoba es parte constitutiva de la construcción de los Estados-nación moderno/colonial. En esta dirección, Curiel (2007) sostiene que las naciones latinoamericanas y caribeñas están marcadas por la perspectiva eurocéntrica a través de la ideología del mestizaje:

Una de las secuelas del colonialismo, no sólo como administración colonial, sino como proyecto inherente a la modernidad, fue la manera en que se constituyeron las naciones latinoamericanas y caribeñas: la homogeneización con una perspectiva eurocéntrica fue la propuesta nacional a través de la ideología del mestizaje, que aspiró a lo europeo como forma de “mejorar la raza”. Si bien el discurso nacional se presentaba como algo híbrido, fundado sobre la base de la mezcla de “grupos raciales”, al ser impulsado por las élites políticas y económicas criollas no contempló de hecho a las poblaciones indígenas y afrodescendientes, poblaciones subalternas explotadas y racializadas, situación que fue decisiva en el racismo estructural de las repúblicas latinoamericanas y que se expresa hoy en el ámbito económico, político,

social y cultural. La democracia racial pasa a ser el mito fundador de la nacionalidad latinoamericana y caribeña, un mito que niega la existencia del racismo. Esta ideología del mestizaje se hizo con base en la explotación y violación de las mujeres indígenas y negras [*con otros grupos subordinados: disidencias sexuales y de género y con otros cuerpos racializados*]. Las mujeres fueron siempre instrumentalizadas para satisfacer el apetito sexual del hombre blanco y así asegurar la mezcla de sangres para mejorar la raza. Política de blanqueamiento, alimentada y promovida por los Estados incipientes (Curiel, 2007, pág. 98, la cursiva es mía). El racismo estructural como apunta Curiel se basa en la negación, la exclusión y la explotación histórica de los cuerpos y pueblos racializados, de forma coherente a la “clasificación racial de la población del mundo” (Quijano, 1992) y como consecuencia histórica del proceso de conquista y colonialismo en Abya Yala. El Estado-nación es un proyecto eurocéntrico que se constituyó —la diferencia excluyente de clase, raza y género— sobre negación y dominación de los pueblos indígenas y afrodescendientes y desde la prioridad nacional de la ideología blancomestiza, en el caso del Ecuador.

La discriminación racial y migratoria sentida por Tino se basa en la diferencia racial fenotípica y permite entender como opera una determinada forma de racismo y xenofobia en el “espacio de diáspora” (Brah, 1996/2011). En este caso, la diferencia fenotípica radica en la idea de raza centrada en el cuerpo en términos de identidad de género, donde se pone en cuestión la complejidad corporal, estatura y el color de piel, de cabello y de ojos: No les gusta socializar con gente de mi color, por ejemplo, de mi complejidad, no sé, no te sabría describir [...] Me voy a describir ante vos: ¡porque soy una persona no con un tamaño muy grande, apenas mido 1,50 y mi color de piel es bastante oscuro! O sea, para personas, así como yo me describo hay una discriminación más grande. [...] A menos que seas una persona de 1,80, blanca y que te vieras con cabellos rubios y ojos claros (Tino, ATM, entrevista, 2012). El hecho de ser un migrante de piel bastante “oscura” y que mide 1,50 de estatura es motivo de discriminación en la sociedad quiteña, dado que dichas características han sido relacionadas históricamente con las poblaciones indígenas o afro-indígenas en el país, y en consecuencia, objeto de discriminación,

explotación y dominación. El proyecto moderno blanco mestizo del Estado-nación en el Ecuador se fundamenta en el mestizaje hispánico colonial. La ideología del mestizaje —blancomestiza— perpetúa la relación racista colonial que gestiona el Estado-nación como proyecto eurocéntrico moderno que genera procesos de borradura, negación y asimilación de los pueblos indígenas y afrodescendientes del Ecuador, y que es necesaria para mantener el racismo estructural en el país. Esto se refleja en la experiencia de racismo y xenofobia vivida por Tino en las calles de Quito:

Iba por las calles y venía una persona de frente a mí y se pasaba la banqueta porque quizás le daba una impresión con la cual había tenido que lidiar y no le había agradado mucho, o era por el simple hecho de verme como migrante, o no calzaba dentro de las expectativas. No te sabría decir... pero sí, me pasó [se ríe] (Tino, ATM, entrevista, 2012). Tino se manifestó sorprendido por el alto grado de racismo,

xenofobia y transfobia, y no se imaginaba que iba a sufrir dicha violencia. Particularmente en un contexto de lucha de los movimientos sociales por el avance en los derechos bajo el principio de “igualdad” y “no discriminación” en la Constitución del Ecuador de 2008, en la que gracias al trabajo de los movimientos sociales se mejoraron los derechos individuales y colectivos de los pueblos indígenas y afrodescendiente, así como las comunidades LGTB o disidencias sexuales y de género. A la luz de la Constitución de 2008, los derechos quedan “garantizados” y nadie podría ser discriminado en razón de su etnia, lugar de nacimiento, identidad cultural, identidad de género, orientación sexual, condición migratoria, entre otros derechos⁷⁹. Además, el Estado, a través del Código Orgánico Integral Penal (2014), tipificó la discriminación por xenofobia y racismo como: “delitos contra el derecho a la igualdad” que

79 Artículo 11, n° 2 de la Constitución del Ecuador (2008).

incluye el “delito de discriminación” (Art. 176, párrafo 1)⁸⁰ y, por otro lado, el “delito de odio” (Art. 177, párrafo 2)⁸¹. Asimismo, la sorpresa de Tino ante la situación de racismo y xenofobia vividas en Ecuador surge del contraste entre esta experiencia cotidiana y la representación discursiva de la “revolución ciudadana” que planteó Rafael Correa a lo largo de su mandato presidencial (2007-2017). La política migratoria del estado ecuatoriano se presentó como uno de las propuestas más revolucionarias de su gobierno, en oposición al endurecimiento de las políticas de extranjería de la Unión Europea. Sin duda, el principio constitucional así lo estipula, sin embargo, en el marco normativo, “Ley Organica de Movilidad Humana” (Suplemento – Registro Oficial N° 938, 2017), la ley de extranjería ecuatoriana, desarrollaba unas políticas efectivas situadas en clara oposición con dicho principio constitucional.

Si bien los avances constitucionales y legislativos en Ecuador han sido positivos, el racismo, la xenofobia y la homo-lesbo-transfobia aún operan en la sociedad ecuatoriana tal como percibió Tino. La “hostilidad” vivida no es una cuestión de “mala racha” individual que lleva consigo Tino y que “arrastra” desde su país de origen tras la violencia del post golpe de estado. Posteriormente se fue dando cuenta, que su cuerpo racializado y su condición de migrante eran rechazados de manera hostil en algunos sectores de Quito, de ahí su afirmación de que “no les gusta mucho socializar con gente de mi color, por ejemplo, de mi complexión, no sé, no te sabría describir...Eso lo descubrí algún tiempo después”. En este sentido, Tino señala que obtendría un trato digno y no racista siempre y cuando sea: “una persona de 1,80,

80 En el caso de delito de discriminación: por distinción, restricción o exclusión la sanción es de pena privativa de libertad de una a tres años. Si la discriminación proviene de los servidores públicos será sancionada con pena privativa de libertad de tres a cinco años (Código Orgánico Integral Penal, Art.: 176, 2014).

81 Los delitos/actos de odio, se sanciona con pena privativa de libertad de uno a tres años; en el caso de haber “lesiones agravadas en un tercio. Si los actos de violencia producen la muerte de una persona, será sancionada con pena privativa de libertad de veintidós a veintiséis años” (Código Orgánico Integral Penal, art.: 177 2014).

blanca y que te vieras con cabellos rubios y ojos claros”, así como enfatiza en la discriminación racial:

No es realmente por esa situación de si me miro o no como un hombre o como una mujer. Sino que las sociedades en estos momentos están como haciendo un llamado a esa ideología que nos transmitieron de los nacionalismos. No estamos aceptando ni intercambios culturales ni mucho menos de cualquier otra índole en nuestros países. Eso sí me ha puesto los pelos de punta ¿verdad? Porque yo pensé que había situaciones mucho más manejables en cualquier país que no fuese Honduras en ese momento (Tino, ATM, entrevista, 2012). El racismo y la xenofobia como formas de “hostilidad” y “agresión simbólica” sentidas por Tino, se volvieron evidentes en tanto “migrante” y que habita un cuerpo “oscuro” menospreciado por lo sociedad quiteña, en particular, y por el entramado de las políticas del mestizaje del discurso nacional del Estado ecuatoriano. La violencia es sentida por Tino como cuerpo racializado que “no pasa” dado que es oscuro, bajo de estatura y leído por los autóctonos como indígena, y estos cuerpos son susceptibles de discriminación y exclusión en el contexto quiteño, tanto por no cumplir los estándares de blanquitud y de masculinidad moderna hegemónica, como por habitar el espacio migratorio.

4. El hogar. A la búsqueda de espacios

habitables Soy trans. Nunca me he sentido mujer, tengo una reconciliación con ser mujer,

pero no siento que ser mujer me identifique plenamente. Me gusta cosas de lo masculino, pero [...] no me he pensado como hombre.[...] Quiero una estética que pareciera bastante masculina, pero cuando me tratas, te das cuenta que no estás hablando con un hombre ni con alguien masculino. Entonces es... ha sido como un proceso de construcción muy largo, de reflexiones que van de lo personal hasta el contexto social. Ha sido interesante [...] me muestran que este lugar desde donde me estoy construyendo, de indefinición, [Ecuador] es un lugar muy poderoso (Coni, OSD-AT, entrevista, 2012).

4.1 Psiquiatrización de la transexualidad en

Colombia

El sistema occidental estadounidense y europeo producen categorizaciones globales heteronormativas que marcan diferenciaciones excluyentes en torno a la “identidad de género”. La patologización de la transexualidad⁸² se organiza a través de un conjunto de

82 Con respecto a la categorización: La transexualidad entra el *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* (DSM en sus siglas en inglés) de la Asociación Psiquiátrica Norteamericana (APA) en la tercera edición de 1980, debido en buena medida a la presión ejercida por la hoy denominada *The World Professional Association for Transgender Health* (WPATH): [...] En el DSM-IV, el TIG está incluido en el apartado de los “trastornos sexuales y de la identidad sexual” [...] Para poder diagnosticar el TIG, se requiere el cumplimiento de los siguientes criterios: “A. Identificación acusada y persistente con el otro sexo”; “B. Malestar

categorizaciones y protocolos psiquiátricos médicos exportados —especialmente viajan de “norte” a “sur”— e implantados en los sistemas sanitarios de países como Colombia y Ecuador, como “verdades científicas”. De modo que, colectivos y cuerpos disidentes sexuales y de género estarían imbricados o afectados por las categorizaciones en terminos patológicos del sistema médico moderno/heterocolonial de Occidente. A la vez, las resistencias políticas de las disidencias sexuales y de género se libran tanto dentro como fuera de las categorizaciones psiquiáticas de la modernidad heterocolonial eurocentrada.

Hoy en día, todos estamos imbricados de categorías que identificamos como ‘occidentales’. No estamos absolutamente fuera del eurocentrismo, aunque haya unos más afuera que otros. Sin embargo, es importante acentuar en el punto que hago cuando discuto los fundamentalismos tercermundistas, es decir, que la modernidad eurocentrada nos ha hecho creer que “democracia”, “ciudadanía”, “libertad”, “derechos civiles”, “feminismo”, etc. *son inherente y naturalmente occidentales* y que el autoritarismo, la tiranía, la falta de libertades, patriarcado, son inherente y naturalmente no occidentales (En Lamus Canavate, 2007, p. 326). La resistencia pasa también por visibilizar la “diferencia colonial” que nos cruza a los cuerpos racializados y subalternos trans. Al igual que Lugones y otras feministas descoloniales, es necesario visibilizar el proyecto moderno/colonial de la heterosexualidad y su categoría de *género* — asentado en la relación hombre/mujer— como principios fundantes de la heterocolonialidad de género, y que está legitimada por la retórica médica/psiquiátrica científica, moderna y colonial, que posiciona a las “subjetividades resistentes” trans como “anormales”, “enfermas” o “despreciables”, que a su vez arrastran con el peso de la diferencia colonial que los ha

persistente con el propio sexo o sentimiento de inadecuación con su rol”; “C. La alteración no coexiste con una enfermedad intersexual”; “D. La alteración provoca malestar clínicamente significativo o deterioro social, laboral o de otras áreas importantes de la actividad del individuo” (Asociación Psiquiátrica Norteamericana 2002: 245-246). [...] Es de destacar que la “disforia de género” forma una nueva clase diagnóstica dentro del DSM-5, por lo que ha sido separada de las “disfunciones sexuales” y las “parafilias”. Esta reclasificación puede ser entendida como otro intento más de la APA para lograr una categoría de apariencia menos estigmatizante, pues ahora ya no está junto al “exhibicionismo” o la “pedofilia” (Mas, 2017).

marcado como “no-humanos”, no-hombres o no-mujeres, pero sí como animales o bestias (Lugones, 2010).

4.1.1 La “huida” del diagnóstico psiquiátrico de “disforia de

género” Empiezo a conversar con muchos chicos. Hay un primer momento que me hablan de la posibilidad de empezarme a hormonizar. Y hay un momento, incluso, que voy con uno de mis amigos de 14 años [lo llamaré Juan] y dice: “Nos vamos a que te den el diagnóstico de disforia de identidad de género”. Esto protocolariamente te permite acceder a la hormonización y a las intervenciones quirúrgicas con las cuales puedas construir un cuerpo que se asemeje a como tú te pienses. Sentados en la sala de espera, en el consultorio de este señor, el psiquiatra [...] En la puerta digo: “No, a mí no me van a dar el diagnóstico de disforia de identidad de género”. Juan: “¿No, por qué? A ver, dime, respóndeme con todo el corazón, dime de corazón, de corazón, ¿tú eres un hombre?”. Y yo: “¡No, no!” y me voy del consultorio... Él se quedó con mucha incertidumbre, porque claro, cuando nos hablan de lo transgénero empiezas en un lugar y terminas en otro. Entonces, empiezas siendo mujer y terminas siendo hombre; empiezas siendo hombre y terminas siendo mujer, pero yo no quería. No iba a asumir unas intervenciones quirúrgicas invasivas y agresivas. Y porque yo, no me estoy pensándome como hombre (Coni, OSD-AT, entrevista, 2012). Coni optó por

construir un cuerpo político que cuestione el binomio heteronormativo de la identidad de género (sexo/género) y de su noción médica psiquiátrica de “disforia de género”. La categorización de la “disforia de género”, desde un análisis de la diferencia colonial, se presenta como dispositivo científico médico-psiquiátrico que define de forma unilateral y universal las diversas identidades transexuales, travestis y trans en cualquier parte del mundo. Si en el siglo XVI se introdujo el Tribunal de la Santa Inquisición como forma de control y opresión de las poblaciones que mantenían relaciones sexuales con personas del “mismo sexo” y de lo que hoy conocemos como identidades trans, actualmente, operan un conjunto de dispositivos médicos científicos/técnicos que se cuelan como paradigmas hegemónicos para resolver una “supuesta” enfermedad que la propia psiquiatría creó sobre los cuerpos e identidades transexuales, travestis y trans.

El diagnóstico de “disforia de género” introduce una retórica —moderna y colonial— perversa que sostiene lo insostenible: el binario de género como único, constante, irreversible

y universal. De ahí que, la categoría de “disforia de género” se constituya en un proyecto médico científico/técnico con pretensiones de universal, una categoría con “autoridad”, que se legitima tanto en los consultorios psiquiátricos privados y como por los estamentos gubernamentales que gestionan la salud pública.

La actitud insumisa de Coni se manifiesta en la negación a ser diagnosticado como disfórico de género, resistiéndose así al proceso de “inclusión” heteronormativa moderno/colonial que le ofrece la psiquiatría. Así lo deja ver Coni cuando afirma que: “empiezas siendo ‘mujer’ y terminas siendo ‘hombre’; empiezas siendo ‘hombre’ y terminas siendo ‘mujer’”, donde la retórica moderna de la heterocolonialidad de género se reconstruye en la recodificación del dimorfismo sexual y de género. Este “modelo migratorio” — binarismo sexo/género— es un desplazamiento binario y unidireccional de un cuerpo entre dos puntos: parte desde el punto de salida el de *origen* —cuerpo leído desde el sexo asignado al nacer— hasta llegar al punto o lugar de *destino*: el cuerpo “masculino/hombre” o “femenino/mujer”. Si bien estamos atravesados por los dispositivos médicos científicos, las posiciones disidentes y críticas de los activistas son también cada vez más fuertes y se proyectan en varias direcciones, como por ejemplo, el movimiento internacional de activistas trans organizados de la Campaña Internacional Stop Trans Pathologization⁸³.

Siguiendo la reflexión del ‘modelo migratorio’ Coni no acepta pasar por los controles “migratorios del género” y en términos descoloniales se *desprende* políticamente de la noción binaria de la heterocolonialidad de género. No se “piensa ni quiere llegar a ser un hombre” como tampoco se “siente” ni se “identifica” como “mujer”. Da un giro y se desprende de la matriz heteronormativa hombre/mujer a la vez que se salta los controles migratorios y

83 Véase en www.stp2012.info

aduaneros de la “disforia de género”, como racionalidad heteronormativa médica/psiquiátrica científica/técnica. Coni resistió y resiste a la racionalidad moderna de la heterocolonialidad de género de manera geopolítica: desde la cotidianidad y de forma localizada cuestiona el tránsito unidireccional e irreversible que exigen los cánones aduaneros migratorios modernos de la heterocolonialidad de género. Políticamente se muestra en contra de perpetuar: “una visión universal de los tratamientos de reasignación de género cuyos ajustes periódicos describen la genealogía de acceso y el proceso de masculinización con una precisión asombrosa” (Gonzales-Polledo, 2010, p. 67).

Este posicionamiento de Coni implica ir contra el modo en que se ha encarnado el discurso médico científico de la “disforia de género”, en el cual se aceptan las condiciones del control aduanero y migratorio del género —pasar de una identidad a otra— como movimiento único con el fin alcanzar la coherencia de las identidades trans y/o transexual. De esta forma, la psiquiatría como institución —saber experto— controla la transición hacia un punto identitario —hombre o mujer— de manera coherente, constante e irreversible con el binarismo sexo/género moderno como único y universal, donde los cuerpos e identidad de género se ven obligados a aceptar los dispositivos médicos que materializan el “anhelo” de cambio sexo y de género, reproduciendo así, la retórica moderna de la heterocolonialidad del género.

Coni rechaza el “derecho” de tránsito que le “otorga” la retórica médica científica/técnica una vez se produce el diagnóstico como disfórico de género. Coni se *desprende*⁸⁴ de los requerimientos normativos de la coherencia entre sexo/género y deseo del

84 “La opción de-colonial presupone desprenderse de las reglas del juego cognitivo-interpretativo (epistémico-hermenéutico), de los espejismos de la “ciencia” y del control del conocimiento (mediante categorías, instituciones, normas disciplinarias) que hace posible la presunción de objetos, eventos y realidades” (Mignolo, 2008, p. 247).

protocolo médico psiquiátrico modernizador. La posición de Coni supone también una acción descolonial en tanto que no encarna las categorías del sistema sexo/género plasmadas en los dispositivos médicos y científico/técnico. Como vemos en la entrevista, Coni afirma categóricamente que no quiere asumir unas intervenciones quirúrgicas invasivas y agresivas, y que no se *piensa* como hombre. Se distancia tanto de la hegemonía heteronormativa, como del modelo médico científico que impone la Clasificación Internacional de Enfermedades (CEI) de la Organización Mundial de la Salud (OMS) y *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM) de la *American Psychiatric Association* (APA) y también de la presión sociocultural y política de la heteronormatividad del género.

Desde una visión descolonial Coni podría decirse que desea configurar un cuerpo que desdibuja las fronteras aduaneras y migratorias de la masculinidad y feminidad hegemónica del régimen heteronormativo. Así, desprenderse del modelo “migratorio de género” para posibilitar una reflexión sobre las subjetividades transfeministas insumisas descoloniales. El anhelo es construir un cuerpo políticamente poderoso y “fluido” o “ambiguo”. Coni lucha por la idea de “construir un cuerpo que se asemeje a como él se piensa” (Coni, entrevista, 2012).

4.2 Ecuador como destino inconcebible: la inexistencia como practicas coloniales

Nunca nos hablan de Ecuador, en Colombia nos creemos el “norte” del “sur” y siempre nuestra mirada ha estado en EE. UU. o en Europa, pero nunca hacia el “sur”. Y venir fue un riesgo para ver qué había. Era un lugar que no conocía y nunca se me había ocurrido como posibilidad y vengo a descubrirlo. Obviamente ha sido descubrir otro lugar. En Colombia no se habla de Ecuador. *Ecuador era como una línea efectivamente, una línea imaginaria*. La mayoría de las personas me decían: *qué vas a hacer a Ecuador ¿eso existe? Lo que hay allá es indios*. (Coni, OSD-AT, entrevista, 2012). En el espacio de la diáspora, la narrativa de Coni muestra los discursos coloniales y racistas a los que tiene que enfrentarse cuando opta por emprender el viaje hacia

Ecuador, el “sur”. En este sentido, Coni es cuestionado por desplazarse hacia el Ecuador, dado que, para muchos colombianxs, Ecuador es esa “línea imaginaria” que condena al país a ser un lugar “desconocido”, “innombrable” e “inexistente”, un lugar donde lo único que hay son “indios”: *“Lo que hay allá es indios”*. Todo esto apunta a algunos de los prejuicios y formas de racismo existentes entre las poblaciones del “sur” que considerarían a las culturas indígenas —una parte de nuestra genealogía— como poblaciones “no válidas” hasta el punto de “negar” y “borrar” su existencia como pueblo, cultura y sujetos políticos. Este discurso materializa la manera en qué se constituye el racismo entre los neocolonizados, en lo que supone un acto discursivo de borradura de las genealogías ancestrales y actuales, de negación de los cuerpos racializados, empobrecidos y subalternos. De esta manera, el hecho de que no se “hable” de Ecuador en Colombia, o viceversa, responde a la reiteración a las subjetividades racializadas que perpetúan, en las relaciones de poder norte/sur, blancos/no blancos, las ausencias, omisiones e “inexistencias” de las políticas, de las culturas, de los cuerpos racializados y subalternos del “sur”. En consecuencia, Ecuador aparece como inconcebible como punto de destino y lugar habitable para los que anhelan el “norte”, en la medida que lxs ecuatorianxs estarían atravesado por una “línea imaginaria” que los vuelve, en tanto indios y mestizos racializados no-blancos: seres “inexistentes”.

Coni hace evidente la estructura y jerarquías racistas de una parte de lxs colombianos, que se materializan en y a través de las políticas contemporáneas de blanqueamiento que implementa el Estado-nación heteronormativo. Se podría afirmar que los desplazamientos están racializados. Los desplazamientos hacia el “norte” se asientan en la retórica del “sueño americano y europeo”, que si bien, imponen hitos fronterizos racializados, -territoriales, migratorios, económicos, culturales, corporales, etc.-, suelen tener mayor legitimidad para los pueblos racializados del “sur”. Los desplazamientos hacia el “sur” son deslegitimados y desvalorizados por ser espacios con un gran número de población indígena racializada, esos

otros “desconocidos” y/o “inexistentes”. De algún modo, parecería que ciertos procesos de blanqueamiento y oscurecimiento operarían en los cuerpos dependiendo del estatus racializado del lugar al que se desplazan. De ahí que la interpelación a Coni por desplazarse y habitar un lugar “inexistente”: “*¿Qué vas a hacer a Ecuador! ¿Eso existe? Lo que hay allá es indios*”, no es gratuita, es el resultado de las políticas de blanqueamiento originadas por el Estado “moderno” que reitera los procesos de negación y la “inexistencia” del “otro”, en este caso del “indio”, que en Colombia tiene unos matices particulares:

Cuando la premisa de la identidad de lo colectivo se basa en una presunta homogeneidad étnica o cultural, el racismo siempre está presente en la experiencia política [...] El planteamiento que propongo es que, en el imaginario de la modernidad/colonialidad de Colombia, el Indio se constituye en un enemigo interno, cuya doble representación de lejanía y cercanía, ese Otro que es casi —sólo casi— el Mismo (lógica de la alteridad) alimenta, negativamente, sueños de civilidad coloniales e ideas universales de nación (Espinosa, 2007, p. 271-272). Si en la sociedad colombiana el “indio” es el “enemigo interno”, entonces los cuerpos racializados o los grupos políticos en Ecuador estarían predeterminados a la “inexistencia” dentro la matriz racializada de la “colonial del poder/ser” (Quijano, 1992). Declarar la “inexistencia” de los pueblos indígenas es reiterar los modos de violencia colonial, y al mismo tiempo es negar nuestra propia existencia, nuestra genealogía y nuestra memoria: “la negación de la memoria es quizás una de las formas extremas de violencia simbólica, las víctimas son obligadas a salir del orden humano, y condenadas a vivir en un lugar de no-memoria y no-existencia” (Espinosa, 2007, p. 274). La “inexistencia” de Ecuador, desde la mirada de muchxs colombianxs, es posible que responda a ese imaginario del “indio” como “enemigo interno” y que desde un análisis descolonial, constituiría una manera de permanecer *atados* o *prendidos* al proceso civilizador moderno neocolonial. Sin embargo, en oposición a dicho imaginario racista, Coni optó por el “sur”: se *desprende* del discurso racista de los propios sujetos del

“sur” y de la retórica del “sueño americano o europeo” que se posiciona como aquel lugar de “oportunidades” y de “libertades”.

De esta manera, Coni cuestiona a lxs colombianxs por fijar la mirada hacia el “norte” en detrimento de los desplazamientos hacia el “sur”, donde *pensarse* o *creerse* del “norte” dentro del “sur” es el resultado de una práctica o acción neocolonial. La “existencia” del Ecuador y de lxs ecuatorianxs se producía en doble sentido: por un lado, ni se lxs “conoce” ni se lxs “ nombra” y, por otro lado, cuando se lxs “ nombra” es para enunciar su “inexistencia” en términos geopolíticos y racistas. En consecuencia, se desconoce lo que acontece en el “sur”, al mismo tiempo que se reproduce la retórica del “norte” como modelo civilizatorio y espacio “natural” de posibilidades o de oportunidades de vida.

4.2.2 “Línea imaginaria ecuatorial”: ¿La inexistencia de los

ecuatorianos? Si Coni reproduce en su discurso la mirada neocolonial que desde Colombia se tiene del Ecuador, en términos de no existencia y de “línea imaginaria”: “en Colombia no se habla de Ecuador. Ecuador era como una línea efectivamente, una línea imaginaria”. Lxs ecuatorianos no escapan de la matriz racializada de la “colonialidad del poder/ser”, y también se perciben así mismos como inexistentes, como podemos ver en la película *Prometeo Deportado* de Fernando Mieles (2010):

Ecuador, círculo máximo de la esfera celeste, perpendicular a la línea de los polos. El Ecuador divide a la tierra en dos hemisferios: el norte y el sur, los de arriba y los de abajo. Línea trazada en la tierra por los puntos donde es nula la inclinación de la aguja imantada. Estado de América del Sur que debe su nombre a la línea equinoccial que lo atraviesa. País de mierda de cuyo nombre no quiero acordarme. (Mieles, 2010, 30’) Nombre: palabra que sirve para designar a las personas, cosas, objetos físicos, psíquicos, ideales, o sus cualidades. Si el Ecuador es el nombre de una línea imaginaria, los ecuatorianos somos seres imaginarios, es decir: no existimos (Mieles, 2010, 33’). Encontrarse con la película de Mieles resulta de gran interés al

contrastarla con el discurso de Coni ya que en ambos casos se moviliza la figura de Ecuador como línea imaginaria. La película de Miele trata sobre un numeroso grupo de ecuatorianxs que son detenedxs por las políticas migratorias en algún aeropuerto de la Unión Europea y que esperan a ser deportadxs. En este espacio de detención forzada y esperando la deportación al Ecuador, el cineasta se vale de un sinnúmero de personajes que con distintas simbologías culturales representan y explican la “realidad” cotidiana de todo el país, desde la última década del siglo XX hasta principios del siglo XXI.

El eje narrativo de la película lo lleva el personaje Jorge Raymundo Briones, el escritor, quién define el vínculo entre la “inexistencia” del Ecuador a través de la metáfora de “línea imaginaria” y los propios ecuatorianos, convertidos así en seres imaginarios, “inexistentes”. En consecuencia, los cuerpos y nacionalidades racializadas del “sur” —lxs ecuatorianos— no cuentan con el derecho de desplazarse libremente y no se les permite habitar en casi ningún país del “norte”. Ecuador es calificado como un país de “mierda” al que no se quiere recordar y mucho menos retornar, y en cierto modo, el personaje de Jorge, el escritor, pone de manifiesto que tanto Ecuador como la Unión Europea son espacios hostiles imposibles de habitar.

La imagen de “Ecuador como una línea imaginaria” apunta tanto a la expulsión y exilio obligados y, por otro lado, a la posición o marca de “inexistencia” de los ecuatorianos en el contexto geopolítico del “norte”. En este mismo discurso, y por oposición, la búsqueda del “sueño europeo” introduce la retórica del modelo civilizatorio y se presenta como espacio de posibilidades y de oportunidades en que poder habitar y llegar a “ser alguien”. No obstante, el viaje y búsqueda se traducen —en la película de Miele— en la pesadilla de un *encierro* que marcaría la “inexistencia” de lxs ecuatorianos como pueblo, confinados en un no-lugar, en el espacio fronterizo entre “norte” y “sur”.

La figuración de la “línea imaginara” es una manera de explicar la exclusión de los cuerpos racializados empobrecidos como productos exiliables tanto por el “norte” como por el “sur”. La película hace referencia también a los dispositivos del blanqueamiento —“pasar por”— que se despliegan en el proceso migratorio con el fin de alcanzar el “sueño americano o europeo”. Al respecto, el personaje de Ema/Afrodita es la que buscará pasar por “blanca” y encarnará los cánones de belleza corporales y estéticos de los cuerpos blancos: lentillas para aparentar ojos claros, gafas oscuras, y cabello teñido de “rubio” y lacio; accesorios de moda del “norte”; se hace pasar por una modelo internacional; y, cuida su cuerpo delgado del sol para no parecer “oscura”. En el personaje de Ema/Afrodita, se pone en cuestión la exaltación del cuerpo “blanco” como modelo a seguir, y que asegura cierta *resistencia* a la idea de “línea imaginaria” y/o “inexistencia” de los cuerpos racializados en la zona fronteriza del “norte”.

El objetivo de dicho artificio no solo era construir un cuerpo que permita convencer a las “autoridades” aduaneras y cruzar la frontera migratoria, sino permitirle “creer” a ella misma que podría pasar como “blanca”. Al no lograr su objetivo y ante la impotencia de ser tratada como una ecuatoriana más, afirma lo siguiente: “Yo soy modelo [...] Yo ni siquiera soy ecuatoriana por amor de dios. Yo soy americana”. Si bien ella es una “americana” por vivir en dicho continente, esta designación es una apropiación “exclusiva” de los ciudadanos estadounidenses. Cuando Ema/Afrodita expresa que “quería ser alguien”, en cierto modo, está afirmando que el viaje hacia el “norte” la convertiría en “alguien”, en una persona *existente* y así se alejaría de Ecuador como espacio “inexistente” para lxs subordinadxs: en Europa —el “norte”— tal vez podría ser “alguien”, una modelo, y así dejaría de ser una “puta”. En principio Ema/Afrodita proyecta sus “anhelos” de ser “alguien” en y a través de los desplazamientos transfronterizos. No obstante, no logra esquivar la violencia de las políticas migratorias racializadas por lo que su figuración del “sueño europeo” y su deseo de “ser alguien” se ven truncados.

Ante el dolor del “encierro” forzado en zona europea a la espera de la deportación, lxs migrantes ecuatorianxs poco a poco dejan de interesarse por el “norte” ya que *no* es lo que “imaginaron” o “soñaron”, y es entonces, cuando empiezan a pensar en otras salidas. Por un lado, Ema/Afrodita se plantea retornar a Ecuador ya que anhela reencontrarse con aquello que odió. Ecuador esta presente como un punto de retorno donde, siempre que se quiera, se puede volver. Ella desde la violencia del *encierro* añora su “casa”, la familia, el sol del mediodía que odiaba. El deseo de volver al lugar de origen es una manera de sentirse parte de cierta cultura e historia colectiva. Su historia. El “retorno” no tiene que ver tanto con el desplazamiento territorial, sino con “volver” hacia aquellos aspectos que la constituyen como sujeto y parte de la una colectividad: marcan pertenencia. En consecuencia, Ema/Afrodita abandona la idea de la “línea imaginaria” porque la “niega” como cuerpo y la posiciona como “inferior”, “subdesarrollada” y del “tercer mundo”, y así se desprende de las prácticas de blanqueamiento y de la idea de pensarse como “norteamericana”.

Sin embargo, para Prometeo, que está convencido que es el mejor mago, escapista y prestidigitador de todo el Ecuador, la violencia del *encierro* es vivida de otra manera ya que se enamora de Ema/Afrodita y ella es su “deseo vital”. Prometeo hace todo lo posible por desprenderse del miedo del *encierro* y de la muerte y anima a Ema/Afrodita:

No tenga miedo. Nadie nos obliga a quedarnos en esta sala. Podemos volver al Ecuador si quiere y hacemos un espectáculo juntos: ‘Prometeo mago escapista y su bellísima asistente, Afrodita’, usted. Eso sí, nada de pelos pintados, uñas falsas, ojos falsos, nada, [Prometeo intenta besarla y ella contesta:] “Aquí no” (Mieles, 2010, 01:38’57”). En este sentido, el personaje de Prometeo, —el mago que tiene las manos esposadas y lleva un baúl con sus trucos—, abre una posible salida “mágica”, la posibilidad de desplazarse hacia “otro” espacio que no es el lugar de origen con el fin de construir “otra” historia, pero sobre todo articula otro elemento importante, la posibilidad de

desplazarse o emprender el “viaje” como parte de un “deseo vital” de *salir* del *encierro* obligado por el “ojo” vigilante y del control migratorio sofisticado de la Unión Europea.

En el desenlace de la trama, se presenta la figura del *baúl* que lleva consigo Prometeo, como una salida “mágica” para responder a la violencia de las políticas migratorias y la deportación que imponen los países del “norte”, y donde la “sala de aeropuerto” es una frontera más entre muchas otras. Los protagonistas de esta salida mágica son Prometeo y Ema/Afrodita. Ambos personajes aparecen sonrientes en la sala de aeropuerto, y tomados de la mano caminan en dirección al *baúl*, como si de un espectáculo de magia se tratara. Antes de cerrar la puerta del baúl, Prometeo observa brevemente a las personas que duermen en la “sala de aeropuerto” y cierra el baúl. En la escena final, Prometeo y Afrodita encontraron la “salida mágica” —en el *baúl*—y emprendieron un nuevo “viaje” y se desplazaron hacia un lugar desconocido y sin destino, pero con un proyecto en común. Otros espacios posibles de habitar y de soñar alejados o no del “norte”.

La interpretación de Ecuador como “línea imaginaria” e “inexistente” está presente en las subjetividades racializadas de lxs ecuatorianxs, sin embargo, el objetivo de director pasa por darle un giro a dicha interpretación. Aquí los discursos de los sujetos “inexistentes” se desdibujan porque se caen o desprenden de la retórica de cuento de hadas del “sueño europeo o americano”. Las posibilidades de “otros” espacios habitables se multiplican y se reconstruyen —desde una perspectiva imaginaria y a través del viaje y la metáfora del baúl— precisamente a través de la búsqueda de espacios de habitabilidad.

Si Jorge, el escritor, plantea la inexistencia del Ecuador, su muerte supone la posibilidad de ser sujetos “reales” con historia, que pasa por reconocer el lugar de origen que, en parte, los constituyen como sujetos, para emprender nuevos desplazamientos o búsquedas en otras direcciones “otras”, para valorar las existencias corporales y culturales “otras”

históricamente racializadas, y, para desprenderse de las políticas de blanqueamiento que nos atraviesan y constituyen.

La muerte del escritor tiene un sentido figurado en la película, con él muere la representación de lxs ecuatorianxs como seres “inexistentes” o imaginarios en el marco geopolítico norte/sur, pero, al mismo tiempo, se abre una posible “salida”, no sin antes, deshacerse de todo aquello que los niega como sujetos racializados, subalternos y neo-colonizados. Para Coni se abre esta “salida” como búsqueda de espacios de habitabilidad trans en el Ecuador, un país que existe y que ya no es, nunca más, imaginario.

4.3 Ecuador como espacio macondiano de posibilidades y contradicciones

Ando de viaje, conociendo otros Macondos más allá de mi país... ando de viaje, en una búsqueda necesaria... ando en búsqueda mía... ando detrás de mis pasos, de mi historia y de mi presente... Ando detrás de mí (Coni, 2015). Coni hace suya la metáfora de *Macondo* para dibujar su genealogía política y explicar tanto sus desplazamientos geopolíticos hacia el “sur” del continente como sus desplazamientos corpopolíticos y de género no-heteronormativo. Coni emprende el viaje para “conocer otros Macondos” donde habitar. La idea de habitar *Macondo*, según Coni tiene que ver con *buscar* otros “lugares donde pasan esas cosas que no te imaginas que sean posibles”. El viaje de salida del país de origen no es sino una “búsqueda de sí mismo”, de su propio desplazamiento corporal y de género. En este sentido, “ir detrás de sí” o “de sus propios pasos” es descubrir lugares donde poder habitar lo trans, es descubrir el “efecto de la testosterona sobre su cuerpo”; es descubrir las luchas políticas de los pueblos del “sur”; es construir junto a otrxs, espacios, cuerpos, identidades y deseos “otros”; es abrirse a las posibilidades alternativas, a pesar de las contradicciones; y es imaginar nuevos espacios de resistencias.

4.3.1 Macondo: la metáfora de la búsqueda del hogar

"imaginado" y "soñado" Por supuesto, no se puede hablar de Macondo sin detenerse en la novela de *Cien años de soledad* (1967) de Gabriel García Márquez, Premio Nobel de Literatura en 1982. Macondo se adentra en la ficción del viaje y de la búsqueda de un espacio habitable, de un hogar. Es al mismo tiempo un pueblo desconocido, pero "imaginado" y "soñado", y un lugar por encontrar, habitar y construir. En este sentido, la ficción de Macondo guarda relación con el concepto de diáspora ya que: "pone el discurso del 'hogar' y la 'dispersión' en tensión creativa, *inscribe un deseo de hogar al mismo tiempo que crítica los discursos que hablan de los orígenes fijos*" (Brah, 1996/2011, p. 224). Macondo, entonces, deberá ser entendida como metáfora del viaje, de autoexilio, de desplazamientos transfronterizos, y de las búsquedas de espacios habitables para determinados cuerpos trans. La metáfora de Macondo explica los desplazamientos hacia el "sur" de las diásporas transfeministas; es la metáfora de un pueblo olvidado y extraño, que al mismo tiempo es "cercano" y "desconocido". A la vez, Macondo es la figuración de "lo posible" y en contradicción, es pensar/se de una manera "otra".

Desde una opción descolonial, Macondo es una ficción relevante en la medida que "abre" la posibilidad de crear nuevas subjetividades políticas que emergen de epistemologías literarias, desplazamientos fronterizos y genealogías racializadas del "sur", donde se destacan las posiciones "otras" de un pensamiento político y literario que visibiliza una determinada geopolítica y corpo-política. Macondo representa un sin número de posibilidades de estar/ser y de habitar un espacio: es ese "otro" espacio que hace posible "otras" sexualidades y cuerpos trans ambiguos y disidentes. La potencialidad narrativa de Macondo permite crear, imaginar e inventar nuevas posiciones políticas y, al mismo tiempo "abre" nuevos paisajes históricos habitables —genealogías subalternas del "sur"— en medio de las contradicciones y las

dificultadas que pueda haber en esos espacios soñados, imaginados y posibles, tal como se expresa en la entrevista de Conchita Penilla con Gabriel García Márquez filmada por Yves Billon y Mauricio Martínez-Cavard en 1998 *Gabriel García Márquez, La escritura Embrujada*: “El cuento tiene bases en la realidad, sin lugar a dudas. Ninguna ficción es totalmente inventada siempre son elaboraciones de las experiencias” (Billon y Martínez-Cavard, 1998/2011, 18’:12’’) ⁸⁵. Podríamos decir, así que la imaginación se convierte en un instrumento de la elaboración de la realidad.

Entonces, vale la pena preguntarse: ¿por qué Macondo y su relevancia? Primero, porque Macondo está presente en el discurso político de Coni y da cuenta de sus desplazamientos transfronterizos en busca de espacios habitables y en dirección hacia el “sur”. Segundo, por la belleza de la metáfora y de su fuerza literaria a la hora de explicar la búsqueda, el viaje y el “sentido común del hogar” (Romero Bachiller, 2008b). Y, tercero, porque Macondo evoca la memoria colectiva de muchos pueblos, rostros y cuerpos ocultos y olvidados de Abya Yala.

Con respecto al éxodo de José Arcadio Buendía y de todos lo que lo siguieron, García Márquez afirma en su novela: “no se trazaron un itinerario definido. Solamente procuraban viajar en sentido contrario al camino de Riohacha” (García Márquez, Cien Años de Soledad, 1967, p: 11). Además, en dicho viaje o búsqueda no solo no contaron con un “itinerario”, sino que tampoco con un destino fijo, en consecuencia, se dirigían “*hacia la tierra que nadie les había prometido*” (1967, p. 11. Énfasis añadido). En esta dirección, se podría decir que los desplazamientos migratorios y el autoexilio resultan en muchas ocasiones movimientos

85 Ver Video/documental *Gabriel García Márquez. La escritura embrujada*, recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=aouHVEACsyY>

macondianos, ya que no siempre contarían con un “itinerario” marcado que defina con exactitud el lugar o punto de llegada y, muchos menos, con una “tierra prometida”.

Por tanto, Macondo es la metáfora de la *búsqueda* de ese lugar imaginario que es el “hogar” deseado al que se quiere llegar. Asimismo, Macondo desde el punto de vista de la novela, sería ese lugar soñado que tiene una resonancia sobrenatural, mágica: *Macondo sería el pueblo y el hogar soñado por construir(se) a través de la búsqueda y del viaje:*

José Arcadio Buendía soñó esa noche que en aquel lugar se levantaba una ciudad ruidosa con casas de paredes de espejo. Preguntó qué ciudad era aquella, y le contestaron con un nombre que nunca había oído, que no tenía significado alguno, pero que tuvo en el sueño una resonancia sobrenatural: Macondo. Al día siguiente convenció a sus hombres de que nunca encontrarían el mar. Les ordenó derribar los árboles para hacer un claro junto al río, en el lugar más fresco de la orilla, y allí fundaron la aldea (García Márquez, *Cien Años de Soledad*, 1967, p. 12). La ficción de Macondo “abre” posibilidades de soñar, de imaginar, de buscar y de construir “otros” espacios habitables, fuera del lugar o tierra de origen. Además, el nombre de Macondo no tenía “significado alguno, pero tuvo en el sueño una resonancia sobrenatural”. Macondo es la figuración del pueblo que “nunca se ha oído”. Un lugar deseable, posible y mágico, pero también, es el lugar donde se convive con las angustias, los miedos, las frustraciones, y las violencias, entre otros aspectos. Gabriel García Márquez piensa en Macondo como el lugar de la *memoria* de Aracataca, su pueblo, en donde “tendría que suceder todo”. A través de *Cien años de soledad* (1967), el autor revela un relato encarnado y localizado en un pueblo “real” y “imaginario” y viceversa. Es decir, Macondo muestra el sentir, la cultura y los saberes de un pueblo, de Aracataca:

Desde hace tiempo tenía una idea de que debería escribir una novela en la cual debía de suceder todo. Y sabía que ese suceder todo tenía que estar toda esa memoria de Aracataca: las fantasías, las supersticiones, las angustias. Originalmente, originalmente iba a ocurrir todo dentro de ‘la casa’, por eso pensé que se iba a llamar

‘la casa’ porque todo debía ocurrir dentro de la casa, pero rápidamente me di cuenta de que eso no era posible, pero sí no sale de Macondo (García Márquez en Billon y Martínez-Cavard, 1998, 34’20). Cabe recalcar que García Márquez destacó la importancia de las representaciones simbólicas socioculturales de un pueblo: “Me di cuenta de que la realidad es también los mitos de la gente, es las creencias, es sus leyendas: son su vida cotidiana e intervienen en sus triunfos y en sus fracasos. Me di cuenta de que la realidad no era sólo los policías que llegan matando gente” (Gabriel García Márquez, entrevista de Ernesto González Bermejo, 1972, p: 14). El autor está constantemente refiriéndose a determinada realidad, pero al mismo tiempo construye un texto literario o un discurso cotidiano —mágico— en el que se cruza lo “real” con lo “imaginario” y viceversa:

Por su composición cíclica la novela tiende al mito y habla de los problemas universales de la vida y muerte. Al mismo tiempo, refleja una realidad sociopolítica concreta. Sin embargo, al servirse de datos que le ofrece la realidad inmediata, García Márquez no respeta las fronteras de la verosimilitud: su imaginación los está transformando en una ficción absoluta en la cual lo fantástico y lo sobrenatural brotan de manera orgánica de lo real (Lukavská, 1990, p. 49). Como apunta Lukavská, García Márquez no respeta las fronteras de lo verosímil y la ficción se traduce en imaginarios “posibles”, “fantásticos” y “mágicos”. En esta dirección, Macondo en el discurso de Coni nos referirá a sus búsquedas políticas de un espacio y cuerpo habitable. En cierto modo, Coni se abre al pensamiento mágico-literario de Macondo a través de Gabriel García Márquez. Si bien la manera de pensar del autor se debe al amor por la literatura —también al periodismo, en general, a su pasión por contar o narrar historias— no es menos importante, según él mismo comenta, su intento por homenajear la sabiduría que proviene de las *mujeres* de su “casa” que influyeron en su estilo de escribir e imaginar cosas imaginables:

Los dos éramos los dos únicos hombres de la casa [se refiere al abuelo y a él] donde había muchísimas mujeres. Entones para mí era una vida muy curiosa porque las mujeres presididas por mi abuela vivieron un mundo sobrenatural, un mundo fantástico dónde todo era posible. ¡Dónde las cosas más maravillosas eran

simplemente cotidianas y yo me acostumbré a pensar así! (En Billon y Martínez-Cavard, 1998, 6'). La figuración de Macondo nos ofrece un modo de pensar y actuar de una manera "otra", desde una sabiduría "otra": constituye una narrativa histórico-cultural "otra" que dan cuenta de voces, costumbres, cuerpos e historias "otras". En términos descoloniales dicho modo de pensar y de escribir guardaría relación con la reflexión de un:

"Un paradigma otro", complementario a la transición paradigmática emerge, en su diversidad, en y desde las perspectivas de las historias coloniales; en el conflicto entre las lenguas, los saberes y los sentires [...] Esto es, en/desde las historias locales a las que le fueron negadas potencial epistémico y, en el mejor de los casos, fueron reconocidas como "conocimiento local" o localizado, tal como maneja el concepto, hoy, el Banco mundial (Mignolo, 2003, p. 22). De la misma manera, es primordial tomar en cuenta los cuerpos y las sexualidades disidentes y (no)heteronormativas como lugares de pensamiento "otro". El objetivo sería ir en dirección de los rostros y cuerpos ocultos de muchos colectivos trans de la región, para sacarlos del silencio, del ocultamiento y del olvido (cuando constituyen una realidad ensordecedora). Macondo, en este trabajo y traduciéndolo en términos transfeministas desde la evocación de Coni, abriría tanto la posibilidad de proponer prácticas de resistencias ante ciertas "verdades" como la posibilidad (presente/futura) de inventar y construir nuevos cuerpos y espacios "otros" en los habitar, generar vínculos de pertenencia y ser posibles. La ficción de Macondo abriría la posibilidad de articular acciones y espacios de resistencia: crear y habitar "otros" espacios y cuerpos de manera disidente y con perspectivas "otras".

La ficción de Macondo propone cruzar o trastocar las fronteras de lo verosímil con la intención de construir espacios mágicos y posibles: "lugar en donde pasan esas cosas que no te imaginas que sean posibles" (Coni, OSD-AT entrevista, 2012). En este sentido, Macondo es la figuración de "lo posible", es la posibilidad de pensar/se de "otra" manera y de inventar alternativas, que tiene en cuenta las construcciones arbitrarias de las fronteras migratorias,

donde Macondo operaría como un discurso crítico a las formas de opresión y violencia, como acciones discursivas críticas a las formas modernas de colonialismo.

4.3.2 Un lugar “mágico” y políticamente poderoso P.: ¿Cómo así

Ecuador?R.: [...] Llevo dos años. Bueno, estoy descubriéndome, planteándome aquí muchas preguntas. Ecuador efectivamente ha sido un lugar macondiano.P.: ¿Qué significado tiene?R.: Macondo. Cuando uno habla de Macondo piensa que Macondo está en la Costa Atlántica colombiana, pero realmente yo he descubierto Macondo acá, en Ecuador. (Coni, OSD-AT, entrevista, 2012).Coni, desde un contexto de diáspora migratorio, se hace eco de la figuración literaria de Macondo con el fin de explicar su búsqueda en el país de residencia. Macondo es el lugar donde Coni se descubre a sí mismo junto a otros, y donde da cuenta de su desplazamientos territoriales y corporales, de ahí que afirme que Macondo no está en la Costa Atlántica colombiana sino en Quito, Ecuador. Ecuador es, así, transformado en un espacio “mágico” en y a través de la ficción de Macondo. Coni, al igual que Gabriel García Márquez, transforma su experiencia en Ecuador —lo “real”— en una ficción mágica, imaginaria: “Ecuador como espacio macondiano”, donde reconstruye una subjetividad política, producto del desplazamiento migratorio. Articula lo que se podría denominar, siguiendo su propio argumento, una *identidad macondiana* —en términos de género y sexualidad— a partir de las nuevas experiencias sociopolíticas vividas en el Ecuador. Todo ello, se asienta en la búsqueda de un espacio en el que poder habitar lo trans. Así pues, Ecuador-Macondo se traduce en un espacio que le permite pensar, describir, preguntar, responder, producir y general acciones, entre otros aspectos.

Las identidades se transforman a través del viaje, generando no solo espacios habitables, sino también nuevas identidades y subjetividades. Si bien, la figuración de Macondo en sí misma es la figuración de la búsqueda, del “viaje”, Coni la transforma en la del “*Ecuador macondiano*” y con ello reinscribe un tipo de subjetividad e identidad macondiana

en proceso, como parte del tránsito. Esta lectura de la identidad se asemeja al planteamiento de Brah cuando apunta:

Las identidades se inscriben a través de experiencias construidas culturalmente en las relaciones sociales. La subjetividad —el espacio donde se desarrollan los procesos que dotan de sentido a nuestra relación con el mundo— es la modalidad en la que la naturaleza precaria y contradictoria del sujeto-en-proceso se significa o se *experimenta* como identidad (1996/2011, p. 152). Desde un análisis descolonial,

Coni reconstruye políticamente la idea de Macondo a partir de la genealogía del pueblo colombiano para explicar la experiencia de Ecuador como un espacio *otro* desconocido y contradictorio, pero también de lleno de posibilidades. Macondo es la figuración de los viajes, de las *búsquedas* y de *mudarse*, pero en “sentido contrario”: hacia los rostros y cuerpos que han sido “ocultados”, “racializados” y que se salen de la heteronorma; hacia las identidades racializadas tachadas de “inexistentes”, hacia los pueblos “sin nombre”, los “olvidados” del continente. Macondo es la imagen de esa comunidad habitable e imaginada que se distingue por un viaje, una búsqueda al “interior” de aquellos rostros y cuerpos invisibilizados del continente: genealogías “olvidadas” y epistemológicas marcadas por la diferencia colonial que caracteriza a las comunidades racializadas del “sur”, en general, y a las sexualidades disidentes (no)heteronormativas, en particular. La idea de Macondo es una metáfora que emerge de la genealogía de la Costa Atlántica y que se refiere a los pueblos racializados y olvidados de América Latina: Macondo, [...] es un pueblito costero, tórrido y decadente, como miles de otros en el corazón del hemisferio, pero también muy especial, a la vez extraño y conocido, peculiar y general, instantáneo como un palpito, eterno como la imagen de un paisaje olvidado. Quienes van allá emprenden un viaje interior que hace escala en el rostro oculto de un continente” (Martínez Pésico, s. f. párr. 7). El desplazamiento de Coni, a mi modo de ver, es una opción política descolonial en la medida que se desprende la retórica colonial del “sueño americano o europeo” como espacio deseable por “excelencia”, que permite tener expectativas de una vida mejor, aunque muchas veces la experiencia en el “norte” es de racialización y de pérdida de

posición de clase. En esa narrativa política descolonial, Coni se atrevió a imaginar e hizo de Ecuador un lugar “mágico” donde suceden cosas inimaginables:

P.: ¿Pero qué sentido tiene Macondo?R.: Es un lugar muy mágico de muchas contradicciones, pero también de muchas posibilidades acá. Cuando yo vengo están el furor de la constitución del 2008 de todo lo que eso implica y ha sido obviamente descubrir otro lugar porque en Colombia no se habla de Ecuador [...] Macondo es el lugar donde pasan esas cosas que no te imaginas que sean posibles” (Coni, entrevista, OSD-AT, 2012). La ficción de Macondo, desde una perspectiva del realismo

mágico, *abre* la posibilidad de crear escenarios “fantásticos” que, en cierto modo, emergen de las acciones políticas cotidianas. Coni transforma lo “real” —la resistencia de los movimientos sociales, el logro de una Asamblea Nacional Constituyente y la nueva Constitución del Ecuador de 2008— en realidades mágicas y habitables en el Ecuador. Coni penetra en el mundo de la inventiva del realismo mágico generando una serie de posibilidades narrativas y políticas en medio de las contradicciones de las acciones cotidianas. Siguiendo a Gabriel García Márquez no respeta lo que tiene apariencia de verdadero: “García Márquez no respeta las fronteras de la verosimilitud: su imaginación los está transformando en una ficción absoluta en la cual lo fantástico y lo sobrenatural brotan de manera orgánica de lo real” (Lukavská, 1990, p. 49).

Desde una posición situada, Coni se apropia de la figuración Macondo para explicar el anhelo por un determinado sentido de *hogar* que es al mismo tiempo imaginario, material y real. Desde la narración literaria de *Cien Años de Soledad*, el espacio/lugar de Macondo es aquella “tierra que nadie les había prometido” (García Márquez, 1967). En este caso, no hay una promesa de hogar, de lugar habitable. Al contrario, la figuración de espacio macondiano como espacio habitable tiene que ver con la búsqueda: es descubierto y construido a través del viaje, donde la figuración de Macondo nos lleva a construir ese lugar soñado e imaginado

como un espacio habitable que puede aglutinar cierto anhelo de pertenencia apelando a cierta imagen de hogar (Romero Bachiller, 2008).

La ficción de Macondo da cuenta de los múltiples viajes de Coni: desplazamientos migratorios o simbólicos, culturales y narrativos, corporales, de disidencias en términos de género y sexualidades (no)heteronormativas. Coni habita políticamente Macondo —el “corazón del hemisferio, Ecuador”— como aquel “lugar mágico donde pasan esas cosas que no te imaginas que sean posibles”. Del mismo modo, la creación de la ficción de “Ecuador como espacio macondiano” es una acción discursiva y una opción descolonial ya que es un “viaje interior” y un giro hacia los cuerpos racializados del “sur”: hacia aquellos “rostros ocultos”, esos “pueblos olvidados” del continente, que apuesta por una posición descolonial que cuestiona el marco heterocolonial. En fin, Macondo como aquel lugar “inexistente” por descubrir en el que habitan rostros y cuerpos ambiguos, sexualidades disidentes y/o comunidades LGTB “olvidadas”.

Coni también se encuentra con un Ecuador políticamente poderoso, donde la resistencia de los movimientos sociales está en el poder de la acción colectiva del “pueblo”. Lo “mágico” está en el hecho que Ecuador haya sido capaz de alzarse —movilizaciones sociales y levantamientos indígenas— contra la crisis sociopolítica, las políticas económicas neoliberales y/o proyecto neocolonial, con varios acontecimientos políticos “reales” que hacen de Ecuador un “lugar macondiano” *políticamente poderos*: “un lugar mágico donde pasan esas cosas que no te imaginas que sean posibles”.

Coni hace un giro hacia las genealogías y epistemologías del “sur”, —no hacia las epistemologías de las metrópolis del “norte—. Sin embargo, cabe resaltar que, los desplazamientos de las diásporas de lxs colombianxs están atravesadas por cierto tipo de violencia inscritas por los diversos agentes armados, el estado como ente represor en régimen

democrático y las circunstancias sociopolíticas de los defensores de derechos humanos. Por lo que, la salida de Coni de Bogotá, está marcada tanto por violencia del conflicto armado como por el deseo de encontrar espacios habitables en el cual accionar nuevas articulaciones y afinidades políticas:

Entonces venir acá y ver una ciudadanía empoderada que sacaba a los presidentes, eso para mí es/era un concepto. El poder del pueblo es un concepto. Acá, eso para mí fue como... *Dejar de tener miedo de hablar, eso es*. Cuando yo voy a Bogotá es volver a tener miedo, ha mejorado, aunque obviamente a mí nunca me ha pasado, yo no soy un familiar de un desaparecido, nada, nada, nada. *Pero estando acá me he dado cuenta de los niveles de violencia con los que nos acostumbramos a vivir en lo cotidiano*. Entonces, Ecuador fue bien interesante porque, eso, cómo tú políticamente puedes responder. Se empieza a pensar esto de la ‘ciudadanía’ y esto del quinto poder era la maravilla. *O sea, era el poder ciudadano* (Coni, OSD-AT, entrevista, 2012. Énfasis añadido). El Ecuador macondiano es aquel lugar donde se puede actuar

sociopolíticamente sin sentirse amenazado por los entes estatales de represión o por grupos armados que generen violencia. En cierto modo, Bogotá dejaría de ser referencia de espacio macondiano en tanto que allí, no se puede *hablar* o cuestionar abiertamente al Estado. Las acciones y movilizaciones sociopolíticas en Colombia resultarían dificultadas ya que resultan casi siempre violentamente reprimidas por el propio Estado y por la violencia de los actores armados en general. De ahí el *miedo de hablar* o de *movilizarse* para actuar políticamente en Bogotá. Por el contrario, para Coni Ecuador es el escenario político en el cual es posible habitar: con posibilidades de hablar, actuar y participar políticamente sin miedo o temor a ser asesinado. Habitar Ecuador macondiano es “dejar de tener miedo”. Macondo es imaginado como un espacio sociopolítico desde donde se puede responder políticamente de distintas maneras, sin sentirse amenazado de muerte y sin vivir cotidianamente el temor de la violencia armada de manera reiterada.

Asimismo, Coni percibe a una “ciudadanía empoderada”, lograda en parte, por la fuerza y resistencia de las movilizaciones sociales y las organizaciones sociopolíticas en medio de los ajustes estructurales neoliberales. Los ecuatorianos y los pueblos y comunidades racializadas vivieron coyunturas políticas hostiles, donde fueron casi dos décadas de aplicaciones de políticas neoliberales, los movimientos sociales resistieron movilizándose a pie de calle con el fin de presionar a los gobiernos y así evitar la implementación de las políticas neoliberales en el país⁸⁶. Además, Coni se muestra sorprendido de la presión que desarrollaron las movilizaciones de las organizaciones y movimientos sociales en los derrocamientos de tres presidentes elegidos constitucionalmente:

Apenas una década (1996-2006) se sucedan 8 gobiernos, con un efímero triunvirato y con los tres únicos presidentes electos, Abdalá Bucaram (febrero, 1997)⁸⁷, Yamil Mahuad (enero, 2000)⁸⁸ y Lucio Gutiérrez (abril, 2005)⁸⁹, hayan sido revocados a consecuencia de amplias movilizaciones nacionales de repudio y rechazo” (Paz y Pazmiño, 2008, p. 40). Asimismo, gracias a las resistencias, a las movilizaciones

86 En esta dirección, en la memoria de los ecuatorianos estuvo y aún está presente ciertos acontecimientos como el “caos” o “crisis” socioeconómica, política, financiera y jurídica: huelgas sindicales, movilizaciones de los movimientos sociales, privatización de las áreas estratégicas (con mayor fuerza desde 1990), la guerra del Alto Cenepa (1995), la crisis bancaria y financiera (1998-99), el cambio de la moneda nacional: el sucre por el dólar estadounidense (2000), la estampida migratoria de los ecuatorianos (1998-2004), dos Asambleas Constituyente (1997-98; 2007-08) y otros acontecimientos socio-políticos y jurídicos.

87 Abdalá Bucaram gobernó 10 agosto 1996 - 6 de febrero 1997. Su periodo terminaría en el año 2000 pero fue derrocado el 6 de febrero de 1997. Lo sustituyó Fabián Alarcón como presidente interino, bajo su mandato se convocó la Asamblea Constitucional del año 1997 y el 10 de agosto de 1998 rigió la nueva Constitución del Ecuador. La movilización ciudadana ampliamente representada por los propios partidos políticos, así como por los movimientos sociales.

88 Jamil Mahuad fue elegido presidente del Ecuador para el periodo 1998 -2002, sin embargo, fue derrocado el 21 de enero de 2000 (durante su mandato el Ecuador vivió la mayor crisis financiera) por la presión de los movimientos sociales, por el movimiento indígena y por los militares liderados por el coronel Lucio Gutiérrez. La toma del Congreso Nacional por el movimiento indígena y la falta de apoyo de las Fuerzas Armadas a Mahuad precipitó su salida y en plena revuelta se constituyó una junta cívica-militar en la que se apoyó al vicepresidente de Gustavo Novoa para que terminara con la legislatura (2000-2002).

89 Lucio Gutiérrez (excoronel) fue electo como presidente para el periodo 2002-2006, no obstante, fue derrocado el 20 de abril de 2005. Gutiérrez participó en el derrocamiento de Jamil Mahuad, 5 años después fue derrocado por el “movimiento de los forajidos” y por clase media de la ciudad de Quito. La caída de Gutiérrez se precipitó tras la anulación de los juicios de corrupción contra el expresidente Abdalá Bucaram por la Corte Suprema de Justicia y por la descalificación que se hizo Gutiérrez hacia los manifestantes: al llamarlos los “forajidos”.

y a la presión de los movimientos sociopolíticos en general se pudo contar con una nueva Constitución del Ecuador (2008) a través de la celebración de una Asamblea Nacional Constituyente (2007-2008), hechos políticos que fueron fundamentales para que Coni definiera al Ecuador como un lugar macondiano, es decir, un lugar “mágico” de contradicciones y de muchas posibilidades.

El proceso constituyente de la actualidad [año 2008] es un hecho inédito en la historia nacional. Es la primera vez que una Constitución es el resultado de la construcción colectiva de amplios sectores, que expresaron sus posiciones e intereses y que fueron consultados durante varios meses, para que el articulado constitucional recoja los intereses nacionales mayoritarios. Además, es la primera vez que un proyecto constitucional construido de ese modo es sometido a referéndum. La Constitución de 1979, si bien fue aprobada en referéndum, no se originó en una Asamblea Constituyente (Paz y Pazmiño, 2008, p. 41). La Constitución de Ecuador (2008)

fue el efecto de las intervenciones políticas y de las acciones de resistencia después de casi una década de reivindicación de los movimientos sociales, de las fuerzas sociopolíticas y de la sociedad en general. Esto fue lo más sedujo a Coni. El resultado constitucional de 2008 no es otra cosa que la materialización de las demandas históricas de los movimientos sociales y de la sociedad empobrecida, donde el anhelo de un cambio marcó un giro hacia otro lugar jurídico fuera de las políticas económicas post-neoliberales definidas e impuesta por los múltiples acuerdos comerciales, por las grandes multinacionales agroexportadoras, por los proyectos extractivistas, etc.

En cierto modo, la nueva Constitución de 2008, en aquel entonces, marcó un trazado político que abriría una posible opción y acción descolonial desde las instituciones del Estado. A su llegada a Ecuador, Coni vivió junto a lxs ecuatorianxs el “furor” de la nueva Constitución del Ecuador, que abriría nuevas circunstancias jurídicas, sociopolíticas y económicas que posibilitarían construir una sociedad “otra”. De esta forma, tanto las condiciones jurídico-políticas como las acciones de resistencias de los movimientos sociales

en el Ecuador marcarían las trayectorias de viaje de las diásporas sexualmente disidentes y en concreto, la de Coni. Así pues, “la movilización política resulta crucial para los intentos de reinscribir la subjetividad a través de llamamientos a la experiencia colectiva” (Brah, 1996/2011, p. 53).

Tanto las circunstancias jurídicas, sociopolíticas e históricas de los movimientos sociales en el Ecuador como la resignificación de Ecuador macondiano fueron cruciales en la reinscripción de subjetividades políticas de Coni. La figuración de Ecuador como espacio macondiano se constituyó en el “sentido común de hogar” (Romero Bachiller, 2008), donde descubrió un otro lugar en el que las movilizaciones de los colectivos indígenas, los feminismos, las organizaciones TLGB y demás organizaciones sociopolíticas, lograron de manera contingente *resistir* y *actuar* ante ciertas políticas neoliberales impuesta por las élites económicas y políticas. Ecuador, para Coni, es un espacio poderoso deseado, anhelado y posible en donde habitar políticamente, en el que los subalternos tienen cabida, como la idea del *Sumak Kawsay –el buen vivir-*⁹⁰ es una de las epistemologías alternativas del movimiento indígena presentes en el horizonte político ecuatoriano:

Esta categoría, que aparece en las constituciones del siglo XXI en la región, es sin duda una de las más ricas, de las más contemporáneas en esta fase mundial y generalizada de búsqueda de alternativas. [...] Puede decirse que el Buen Vivir aparece como posible paradigma alternativo en el nuevo siglo (León, 2008 p. 137-38). Al tiempo que ocurre esta búsqueda, desde el dinamismo de su acción colectiva, la cosmovisión y la práctica de los pueblos indígenas –donde se origina el concepto– fueron cobrando interés y legitimidad como alternativa ya no sólo para ellos mismos, sino para todas/os. Esto supone un giro en la colonialidad del poder que instaló como

90 Si bien este fue el “sueño” de muchos, podría decirse que ha habido cambios importantes, pero que no son los que se esperaba. Se han marcado prácticas modernizadoras modernas que buscan responder a los modelos europeos: más se acerca a una retórica de un estado de “bienestar” que a la filosofía del mundo indígena del Sumak Kawsay o del buen vivir.

referentes universales el pensamiento y las políticas producidas en el Norte (León, 2008, p. 139). Otro aspecto crucial, que hace de Ecuador un espacio poderoso, es la posibilidad de lxs ciudadanxs de “responder políticamente” a través de la acción colectiva reconocida por la Constitución de 2008. En consecuencia, Coni se identifica sociopolíticamente con la resistencia de los movimientos sociales descrita anteriormente, así como con los principios de participación democrática, entre los que vale la pena destacar los artículos que hacen referencia al “derecho de resistencia”⁹¹, la “acción ciudadana”⁹², la “organización colectiva”⁹³ y la “soberanía del pueblo”⁹⁴. De allí que, Coni exprese que “el poder ciudadano sea una maravilla”, son las genealogías políticas de los subalternos — sujetos racializados “inexistentes”— las que abren posibilidades de acciones políticas descoloniales. Si bien, la Constitución en sí misma no es hecho descolonial, son las luchas de resistencia de los movimientos sociales, en parte, las que hicieron posible esta nueva constitución, cuyo “sueño” trazaría un cambio en el nuevo modelo socioeconómico, político y social, es decir, se abrían perspectivas de “futuro” en “dirección contraria” al modelo neoliberal.

91 Los individuos y los colectivos podrán ejercer el derecho a la resistencia frente a acciones u omisiones del poder público o de las personas naturales o jurídicas no estatales que vulneren o puedan vulnerar sus derechos constitucionales, y demandar el reconocimiento de nuevos derechos. (Constitución de la República del Ecuador, 2008, art. 98).

92 La acción ciudadana se ejercerá en forma individual o en representación de la colectividad, cuando se produzca la violación de un derecho o la amenaza de su afectación... (Constitución de la República del Ecuador, 2008, art. 99).

93 Se reconocen todas las formas de organización de la sociedad, como expresión de la soberanía popular para desarrollar procesos de autodeterminación e incidir en las decisiones y políticas públicas y en el control social de todos los niveles de gobierno [...]. Las organizaciones podrán articularse en diferentes niveles para fortalecer el poder ciudadano y sus formas de expresión (Constitución de la República del Ecuador, art. 96).

94 La soberanía radica en el pueblo, cuya voluntad es el fundamento de la autoridad, y se ejerce a través de los órganos del poder público y de las formas de participación directa previstas en la Constitución (Constitución de la República del Ecuador, 2008, art. 1).

Así pues, son los propios actores sociopolíticos y los ciudadanos subalternos y también los no-subalternos los que tendrían que actuar y pensarse de “otro” modo. De allí que “la descolonización no puede ser sólo un pensamiento o una retórica, porque las palabras suelen desentenderse de las prácticas” (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 6), como de la misma forma, “el *colonialismo* es un activo que se ha incrustado en la subjetividad. El colonialismo interno es internalizado en cada subjetividad” (Silvia Rivera Cusicanqui y Boaventura de Sousa Santos, 2014).

La idea del Ecuador macondiano como comunidad imaginaria y espacio deseado y habitable es un modelo de acción descolonial en tanto que reivindica a pueblos “indígenas”, “mestizos” y cuerpos racializados “olvidados” e “inexistes” —las genealogías del “sur”— y también a las epistemologías que emergen de los cuerpos y rostros “olvidados” del continente. La ficción de Macondo es una categoría que ha permitido estudiar un tipo de desplazamiento migratorio —autoexilio— como *búsqueda* de un espacio políticamente habitable y un cierto “deseo común de hogar”. En definitiva, la ficción de Macondo actuaría como un mecanismo que resignificaría las formas de conocimiento y los marcos de sentido, produciendo nuevas “epistemologías y genealogías del sur” alejadas de las epistemes colonizadoras que son resignificadas por Coni para dar cuenta del desplazamiento diaspórico de determinados cuerpos y sexualidades disidentes (no)heteronormativos.

En esta dirección y siguiendo el análisis de Brah (1996/2011) se podría afirmar que la figuración de *espacio macondiano* es una reinscripción de la subjetividad diaspórica en Coni, en el marco cultural simbólico-literario que articula una determinada memoria individual y colectiva —de Macondo— a través de las acciones de resistencia de los movimientos sociales en el caso ecuatoriano. En esta dirección, Ecuador es transformado y reinterpretado desde la

ficción de Macondo —lo mágico, lo extraordinario— con el fin de habitar de determinada manera los espacios deseados:

Hace seis años llegué a Ecuador. La primera noche lloré de susto, todo era desconocido, extraño y lejano. Pero recuerdo mi primer amanecer, la alegría que sentí al ver estas montañas, el sol, este cielo... ¡Precisamente todo tan diferente! Recuerdo como mi corazón se volcó de alegría y como la sonrisa se mantuvo en mi rostro. Seis años no son muchos, pero lo han sido todo... (Coni, 3 diciembre, 2015, muro de Facebook).

4.3.3 Cuerpos y subjetividades macondianas: opciones trans

“intermedias” Cabe puntualizar que Coni no se refiere explícitamente a la idea de *cuerpo macondiano*, sin embargo, dada la estrecha relación entre la búsqueda de un espacio y un cuerpo habitable se plantea la categoría de identidades y cuerpos macondianos para explicar una determinada diáspora subalterna trans que permita la constitución de una determinada identidad de lo trans descolonial desde la idea de Macondo. En este punto, no solo Coni se siente atraído por el pensamiento literario de Gabriel García Márquez, sino yo también, debido a la trayectoria del análisis a lo largo de este capítulo. Es decir, mientras Coni iba detrás de sus propios pasos y de su propia historia a través de la búsqueda de Macondo, yo fui detrás de él, de su manera de pensar y de su práctica política disidente. Coni se siente atraído por el modo de pensar/escribir de Gabriel García Márquez que, en parte, emerge de las mujeres de su familia y de su abuela: “Un mundo fantástico donde todo era posible, donde las cosas maravillosas eran simplemente cotidianas y yo me acostumbre a pensar así” (Billon y Martínez-Cavard, 1998/2011, 6^o:17).

Coni articula su experiencia vivida en Ecuador a través de la figuración de Macondo con el fin de construir un cuerpo disidente “otro” habitable en el cual poder ser y estar. En este apartado, la fuerza de la ficción de Macondo será utilizada para reinterpretar y re-

construir su propia narrativa política desde el contexto de la diáspora. Como se mencionó anteriormente, Coni opta por un “giro”, un desplazamiento geopolítico y geo-epistemológico que emergen de las genealogías de los cuerpos racializados y culturas ancestrales del “sur”. Así que, la propuesta de un cuerpo y subjetividad macondiana tiene que ver con la búsqueda de cuerpos e identidades “otras” que devienen de las genealogías disidentes racializadas “otras” (no)heteronormativas. En consecuencia, un cuerpo macondiano sería una posición “otra” que se distanciaría de las posiciones binarias del sistema sexo/género, del paradigma moderno de la identidad de género.

En este sentido, la propuesta de una política macondiana aborda la opción de “mudarse” del paradigma de la identidad de género heteronormativa y heterocolonial (sistema sexo/género) y ello implicó ir en búsqueda de una identidad y un cuerpo “otro” que se aleje de los binarios que constituyen una identidad moderna colonial. Desplazarse en “sentido contrario” abriría múltiples posibilidades de habitar genealogías, cuerpos y sexualidades *olvidadas* del continente. No es que dichas identidades “otras” sean en sí mismas una alternativa a seguir, sino que son narrativas políticas y/o genealogías de las identidades trans del “sur”. así manifiesta Coni lo “maravilloso” de los cambios políticos/jurídicos de las disidencias sexuales y de género en el Ecuador:

Me encantó Ecuador, me sentí muy libre, pero sobre todo me quedo porque aquí empiezo a ser Coni. Y Coni hasta el momento es posible en Ecuador [...] Ha sido bien interesante. Ecuador ha sido un lugar efectivamente macondiano. [...] Las implicaciones políticas que una constitución reconociera la orientación sexual y la identidad de género... [se pregunta] ¿cómo se había hecho eso? Era la maravilla. Vengo también de estudiar derecho, entonces eso: ¡GUUUUUUAAAAOOOOO era maravilloso! Ya llevo desde entonces dos años seguidos [larga pausa] descubriendo, realmente estaba descubriéndome, planteándome aquí muchas preguntas. Ha sido bien interesante. Ecuador ha sido un lugar efectivamente macondiano (Coni, OSD-AT, entrevista, 2012). El reconocimiento constitucional de la “orientación

sexual” y de la “identidad de género” es leído/sentido como un acontecimiento “maravilloso” ya que parecería imposible e impensable que dicho cambio se produjera de las acciones políticas de lxs activistas trans-feministas en el Ecuador. Sin duda alguna, Coni reconoce la acción política de lxs activistas en los cambios constitucionales. Al respecto, la actual Constitución del Ecuador de 2008, actualmente vigente, reconoce que:

Nadie podrá ser discriminado por razones de etnia, lugar de nacimiento, edad, sexo, *identidad de género*, identidad cultural, estado civil, idioma, religión, ideología, filiación política, pasado judicial, condición socio-económica, *condición migratoria*, *orientación sexual*, estado de salud, portar VIH, discapacidad, diferencia física; ni por cualquier otra distinción, personal o colectiva, temporal o permanente, que tenga por objeto o resultado menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio de los derechos. La ley sancionará toda forma de discriminación (Constitución de la república del Ecuador, 2008, art. 11, nº 2). No obstante, este reconocimiento

constitucional, desde una posición occidental moderna/colonial, podría leerse como una anécdota puntual sin relevancia y legitimidad alguna en el contexto global. Siguiendo esta línea, si una asamblea constituyente para la reforma de la constitución, con amplia participación sociopolítica, se hubiera llevado a cabo en Francia, en Alemania o en cualquier otro país del “primer mundo”, seguro que hoy estaríamos hablando de un cambio significativo en el ámbito jurídico y éste se posicionaría como un nuevo diseño global a ser tomado en cuenta en el resto de los países “subdesarrollados”. Con ello, no quiere decirse que el proceso ecuatoriano tuviera que adscribirse a dicho diseño, no es la idea, solo que estos cambios constitucionales son observados como simples acontecimientos “míticos” y “maravillosos” y en último caso deslegitimados por ser del “sur” salvaje, dado que se presupone —desde una posición moderno/colonial— que los pueblos racializados del “sur” no son lugares en donde se produzca o genere pensamiento político y epistemológico de vanguardia, ni posibilidades sociales y alternativas capaces de ser valoradas.

Así pues, la idea de Macondo trabajada en este apartado no tiene que ver con la racionalidad colonial moderna que invisibiliza las narrativas políticas que emergen de los pueblos del “sur”. En esta dirección, la figuración de “Macondo” es una opción y un modo de explicar las subjetividades (no) heteronormativas de los cuerpos racializados que giran hacia el “sur”. Coni en sintonía con el pensamiento de García Márquez, hace de “la imaginación un instrumento de la elaboración de la realidad” con el fin de generar otros imaginarios políticos con los cuales identificarse de otro modo.

Coni es un proyecto político que, a través de la acción de su imaginación, construirá un determinado cuerpo e identidad de género vivible, con lo que se podría pensar en una búsqueda que se acerca a la idea *sumak kawsay* —en quechua significa “plenitud de vida” desde la filosofía indígena y “buen vivir” en el marco institucional— en cuanto a los espacios habitables donde poder ser y estar en el caso ecuatoriano y boliviano. Es decir, el “anhelo común de hogar” podría plantearse tanto desde una posición macondiana como desde la idea de *Sumak Kawsay* que se traduce como “vida”, esto es, *ser-estando* y *estar-siendo* trans de un modo “otro” y en convivencia entre diversos.

Sin duda alguna, Coni va en busca de un cuerpo, de un lugar y una identidad que le dé la posibilidad de habitar genealogías y epistemologías “otras” que favorezcan posiciones de género “otras”: ambiguas, fluidas y no binarias (sexo/género y femenino/masculino) en el marco de las relaciones cotidianas de la política. De esta forma, Macondo es una ficción —de cara a esta investigación— que da cuenta de los “rostros/cuerpos ocultos” racializados del continente y al mismo tiempo cuestiona al paradigma moderno de la identidad binaria del género. En cierto modo, Macondo es una ficción que articula una determinada forma de pensar descolonial en tanto que abre la posibilidad de conceptualizar las identidades de género disidentes de una manera “otra”. Esto es, desde de un “paradigma otro”.

Llamo “paradigma otro” a la diversidad y (diversalidad) de formas críticas de pensamiento analítico y de proyectos futuros asentados sobre la historia y experiencia marcadas por la colonialidad [...] “Un paradigma otro” es diverso no tiene un actor de referencia, un origen común. Lo que el paradigma otro tiene en común es el “conector”, lo que comparten quienes han vivido o aprendido en el cuerpo el trauma, la inconsciente falta de respeto, la ignorancia [...] de cómo se siente en el cuerpo el ninguneo que los valores del progreso, de bienestar, de bien-ser, han impuesto a la mayoría de habitantes del planeta, que, en este momento tienen que “reaprender a ser”. “Un paradigma otro” es en última instancia el nombre que conecta formas críticas de pensamiento “emergente” (Mignolo, 2000/2011, p. 20). En este sentido, se propone la *subjetividad y cuerpo macondiano* como una narración y pensamiento crítico “otro” en la medida que abre espacios posibles donde poder habitar y repensar un cuerpo y una subjetividad trans. Cuerpos, identidades y subjetividades que se posicionan de forma disiente a las categorías modernas y binarias de las identidades de género heteronormativas, donde la idea de cuerpo macondiano abre espacios y “zonas creativas” para habitar lo *trans* y agenciar transformaciones políticas “otras” en oposición a las categorías binarias que lo constituye.

Coni se desprende de una identidad de género binaria y heteronormativa: no le interesa ni ser “mujer” ni ser “hombre”. Además, está en desacuerdo con la imposición del modelo universal médico psiquiátrico de la transexualidad —moderno/colonial— en el cual participan las instituciones como la APA-DSM-5 y OMS-CIE. Al contrario, lo trans desde la figuración de Macondo es una manera de abrir espacios corpo-políticos poderosos “otros” para poner en cuestión esa identidad de género como un “todo” coherente heteronormativo. Por otro lado, Coni percibe que el género es una posición que se construye y de-construye en la interacción cotidiana con otros, pero al mismo tiempo la materialidad de las “identidad de género” está presidida de la diferencia sexual —retórica moderna científica técnica— de manera “naturalizada” en el contexto sociocultural. Así experimenta Coni la representación

binaria del género: “Ya sé que dependiendo de cómo me consideren lxs otrxs, su relación conmigo se establecerá en unx de lxs polos del binario masculino/femenino”.

En consecuencia, para de-construir dicho paradigma moderno sería necesario alejarse de los binarismos de género y re-inventar y constituir paradigmas “otros” que emerjan de determinadas genealogías socioculturales y geopolíticas. En esta dirección, se considera que la ficción de Macondo es una determinada manera de repensar la constitución del género en términos de práctica política, posibilitando un espacio creativo en el que se podría experimentar y materializar lugares posibles de habitar a partir de identidades fluidas, de imaginar placeres y de construir cuerpos intermedios “otros”:

Siento que es una posibilidad de describir mi fluidez entre lo masculino y lo femenino, [...] lo trans no es una categoría escrita en piedra, inmóvil. Realmente me facilita otra fluidez. Algunas veces me veo más como Ana otras como Coni, pero eso no quita que en esencia lo que soy yo... Busco seguir jugando con mi identidad. Seguir siendo lo bastante flexible como para describirme, como lesbiana, como bisexual, en algunos momentos, como trans, inter-género [risas]. O sea, es una categoría muy amplia, lo entiendo como algo muy amplio y eso lo he podido ver acá [Ecuador] (Coni, OSD-AT, entrevista, 2012). Estos desplazamientos no buscan un

destino unidireccional y predestinado, tampoco hay un “itinerario” definido: solo hay que procurar viajar y desplazarse en “sentido contrario” imaginando y creando nuevas rutas corporales posibles. La idea de Macondo es el hecho de “mudarse” de los binarismos de género —excluyentes entre sí— e ir en búsqueda de cuerpos e identidades “otras” posibles de habitar. Coni reinscribe una subjetividad “bastante flexible” con el fin de “fluir” entre lo masculino y lo femenino. Va en búsquedas de identidades y deseos disidentes, cuerpos “olvidados” e imaginados “otros” —extraños y conocidos a la vez— que se constituirían como subjetividades subversivas “otras” o identidades rebeldes, desde la perspectiva de Gloria Anzaldúa:

Hay una rebelde en mí —la Bestia-Sombra—. Es una parte de mí que se niega a aceptar órdenes de las autoridades externas. Se niega a obedecer a mi voluntad consciente, amenaza la soberanía de mi propio gobierno. Es esa parte de mí que odia las restricciones de cualquier tipo, incluso las autoimpuestas. A la primera señal de limitaciones sobre o mi tiempo y mi espacio, por parte de otras personas, suelta una coz con los pies. Sale a escape (Anzaldúa, 1987/2016, p. 56). La figuración de un cuerpo macondiano abre el campo de posibilidades para constituir un cuerpo que habita una determinada práctica política y que al mismo tiempo reinscriben subjetividades políticas trans “otras”. Es un “anhelo” por buscar y habitar cierto cuerpo, construir identidades reversibles, incoherentes, múltiples o, lo que podría ser lo mismo, una identidad in-civilizada o no moderna (subversivas y rebeldes). Esto es una identidad flexible que se aleja de las identidades fijas y se acerca a la constitución de identidades reversibles y ambiguas: de allí su afirmación de que “algunas veces se ve más como Ana y otras como Coni”. Un cuerpo macondiano es pensar en posiciones políticas e identidades y cuerpos “otros”: posibles, soñados, anhelados y habitables que establezcan discontinuidades entre la relación de sexo, género y deseo.

Coni a través de sus búsquedas, que también son colectivas, produce prácticas cotidianas que establecen discontinuidades de la relación sexo/género. La idea es no pensarse ni como “hombre” ni como “mujer”, sino desplazarse entre las diversas masculinidades y feminidades posibles. Coni construye una estética que pareciera bastante masculina pero que no representa obligatoriamente a un “hombre”. Las prácticas macondianas y las posiciones trans se desplazan y establecen varios giros y rutas en “sentido contrario” a las heteronormativas, abriendo espacios de género “otros”: lugares de indefinición y espacios intermedios que pongan en cuestión las identidades trans que se plantean como “irreversible” (desplazamientos unidireccionales: de un punto a otro).

Desde la ficción de Macondo y parafraseando a Coni, los cuerpos e identidades trans son espacios “políticamente poderosos” y cotidianos “donde pasan [o podrían pasar] esas cosas que no te imaginas que sean posible” (entrevista, 2012). Desde un pensamiento macondiano una identidad trans está conectada en términos de espacios corporales e identidades “otras” y de lugares posibles en donde politizar cuerpos “flexibles”, “ambiguos”, quizás “monstruoso” y (no)heteronormativo. Así pues, Coni se muestra crítico, en distintos sentidos, incluso dentro de la propia *comunidad trans*:

Cuando llego a Ecuador vengo con ansías de conocer a más personas trans, pero cuando me encuentro con trans femeninas ellas me ubican en lo masculino, pero, por ejemplo: no soportaban que yo me maquillara, entonces me decían: •¿Tú qué eres? Eres sicópata, eres un, eres algo así [como un demente o trastornado] porque no eres ni hombres ni eres mujer ¿¿Tú qué eres!?!Y cuando me encontraba con chicos trans masculinos, para ellos, yo era bastante más femenino de lo que esperaban. Y eso también les desubicaban, no sabían que era: •Entonces eres gay. Y estaba mal ser gay, para ellos. Entonces es un lugar muy poderoso y Ecuador me ha permitido eso. O sea, redefinirme desde ahí. No ir a “otro” lugar, no me interesa ser “mujer” no me interesa ser “hombre”. Lo trans es una categoría que yo utilizo para describirme para los demás, pero no necesariamente me describe a mí. Es una posibilidad de describir mi fluidez de lo masculino y lo femenino, pero no es inmóvil (Coni, OSD-AT, entrevista, 2012). Coni actúa en “sentido contrario” a la norma del género, o sea cruza las

fronteras de lo masculino y lo femenino, se mueve con fluidez entre uno y otro género, busca desdibujar sus propias fronteras de una identidad hegemónica. Redefine su propio constructo de masculinidad y propone una identidad de género indefinida subversiva o rebelde que escapa o desobedece la autoridad de la identidad de género heteronormativa. No respeta las fronteras de la verosimilitud de las “verdades” del género normativo moderno/colonial. Su imaginación reinventa posiciones o estéticas de género y crea escenarios políticos cotidianos con el fin de hacer de la *indefinición* —cuerpos ambiguos racializados disidentes y sexualidades (no)heteronormativa— un lugar poderoso y “mágico”. Macondo como figuración habitable resignifica y reproduce espacios cotidianos mágico de resistencia en el

que ciertos cuerpos pueden ser imaginados e imaginables, es decir, habitables. Cabe señalar que, las ficciones políticas no son simples abstracción, sino que tiene efectos sobre los cuerpos y subjetividades.

Sin duda alguna, Coni ha creado un cuerpo “ambiguo” e “intermedio” —un espacio fantástico y maravilloso— que le permite habitar una idea y un *cuerpo políticamente poderoso*. En términos descoloniales es un cuerpo subalterno crítico y disidente ante los principios psiquiátricos —médico científico/técnico—, y con respecto a los principios socioculturales modernos y coloniales de la identidad de género. Dicha posición, en cierto modo, se enfrenta a la cara oculta de los postulados médicos científicos-técnicos, que tiene como objetivo tachar a las identidades de género socioculturalmente diversidades — identidades (no)heteronormativas— como identidades no modernas y estéticamente periféricas, cuerpos racializados y grotescamente sexuales, sujetos poco civilizados y/o socialmente atrasados e incapaces de engancharse a las tecnologías médicas científico-técnicas. Así pues, las dimensiones heteronormativas de los dispositivos discursivos científicos-técnicos construyen narrativas y ficciones incuestionables, normalizadoras y con pretensiones globales.

Por el contrario, una subjetividad macondiana crearía espacios simbólicos de posibilidades políticas que emergen de saberes localizados, de cuerpos e identidades imaginadas e imaginables, de zonas posibles y deseables. Pensar de manera macondiana es configurar espacios creativos posibles —corporales, sexuales, deseos, políticos, entre otros— en los cuales habitar y anhelar múltiples subjetividades políticas subversivas. Un espacio macondiano es estar, pensarse y crearse imaginariamente de un modo “otro”: es reinventar/se posiciones políticas poderosas, pero también contradictorias, con el fin de escapar del control de la violencia heteronormativa; es vencer sus obstáculos, evitar la quietud, el conformismo,

no desilusionarse en el proceso y construir horizontes de posibilidades, entre las que están los cuerpos e identidades trans “intermedias”:

Hay algo emocionante en ser a la vez macho y hembra, tener entrada a ambos mundos. Contrariamente a la que afirman ciertos dogmas de la psiquiatría, las personas “mitad y mitad” no sufren confusión sobre su identidad sexual o sobre su género. Por lo que sufrimos es por una dualidad absolutamente despótica que asegura que solo podemos ser una cosa o la otra. Afirma que la naturaleza humana es limitada y que no puede evolucionar hacia algo mejor. Pero yo, como otras personas *queer*, soy dos personas en un cuerpo, masculino y femenino. Yo soy la encarnación del *hieros gamos*: la reunión en una sola entidad de atributos opuestos (Alcandía, 1987/2016: 60). Si bien para Coni no le resulta fácil construir un cuerpo

“ambiguo” pues no parte de un borrador predeterminado, lo cierto es que ha mantenido anhelos de transformaciones posibles y ha reinventado espacios creativos de disidencia sexual. La construcción de una identidad trans “ambigua” y “disidente” a los binarios de género es lo que lleva a Coni a habitar la frontera de un “género intermedio”. No se siente seguro en una categorización que lo defina tajantemente como “hombre” y “masculino” a pesar de que le “guste” más una posición masculina. Lo contrario, ser categorizado como “hombre”, lo desconcierta:

Que las personas no tengan duda al categorizarme como un «hombre joven», me desestabiliza. No quiero ser un hombre, ni ser visto como uno, porque en ese momento, me siento más seguro quedándome en el intermedio, en un lugar ambiguo o neutral (Coni, OSD-AT, entrevista, 2012). La figuración de Macondo, en el caso

de Coni, tiene ver con las *búsquedas* y dispersiones corporales e identitarias “otras” sin un destino fijo —o sí pero no único—. La idea es pensar y constituir un cuerpo “imaginado” e “imaginable” en el marco de la práctica política de “frontera”, esto es, la posibilidad de habitar “cuerpos e identidades intermedias”. Su objetivo, evidenciar las discontinuidades entre sexo/género y deseo heteronormativo. Las posiciones “ambiguas” son las que abrirían las posibilidades de habitar políticamente distintas interpretaciones del género, sin que ello

signifique, un malestar, una angustia o incertidumbre o confusión en sí mismo. Por el contrario, la construcción binaria del género excluyentes entre sí es lo que desconcierta, desestabiliza y precopa a las identidades trans “ambiguas”:

P.: ¿Has podido vivir en lo concreto esa realidad de lo trans [de lo “intermedio” o de “ambiguo”]?R.: ¡Lo he podido vivir! Lo que buscaba cuando empecé a vivir el tratamiento hormonización fue, efectivamente, transformar mi voz en algo bastante ambiguo para que la gente no pudiera darse cuenta, cuando hablara, que era una chica. Por ejemplo, voy por la calle: •¡Ah Coni! •Y hablo: Sí señor tal cosa [pone la voz fuerte para simular “masculinidad”]. Cuando empiezo hablar me ven los senos, se rayan y no saben con quién están hablando y no saben como hablarme. Creo que lo he podido vivir en FLACSO. El primer día de clase me llaman Ana Castellanos [“mi nombre jurídico”] y contesto: presente [pone la voz fuerte para explicar la posición intermedia de una identidad trans]. Desde ahí yo empecé a contarles de que yo era una persona trans. Todos mis compañeros [preguntaron]: —Discúlpame ¿Cómo quieres que te trate? Esta pregunta no se le hacen a nadie más. Simplemente tu asumes que si es una niña se le habla en femenino y si es un chico se le habla en masculino. Pero los chicos conmigo no sabían como tratarme: •Entonces: ¿Cómo está hermano? •¡Hola! Y le doy un beso en la mejilla. •Pero ¿tú que eres? [pregunta el compañero de clase] Fue interesante porque ya todos me llaman Coni. [En otro momento] El director de la carrera: •Bueno Ana ¿cuéntenos tal cosa? Todo el mundo se ofendió y le dijeron [al director]: •¿Por qué le dice ? Si es Coni, Coni, Coni. Fue (re)interesante porque yo también me volví hacer otra pregunta que era: ¿Bueno, en qué momento dejé de ser Ana? Y ahí es dónde nace mi tesis (Coni, OSD-AT, entrevista, 2012). Coni nos

revela las acciones discontinuas que implementa cotidianamente contra el género heteronormativo, moderno/colonial. Podría decir que piensa y actúa de forma macondiana de ahí que se desplaza en “sentido contrario” de los requerimientos normativos del género con el fin de construir estéticas corporales e identidades no-normativas difíciles de leer. Coni se propuso crear un cuerpo “ambiguo” con la intención de desprenderse de la reproducción binaria sexo/género, excluyentes entre sí. La búsqueda de una identidad “intermedia” o “ambigua” es lo que hace posible poner en escena una “voz” masculina y unos “senos” de mujer. Dicho acto materializó una identidad de género “ambigua” que cuestionó el orden

normativo preestablecido y éste de forma contingente, perdería ciertas competencias de “poder/saber”: por ejemplo, su interlocutor pierde la capacidad de identificar el cuerpo con el que “habla”, lo que podría poner en cuestión determinadas maneras de interactuar desde la dualidad sexo/género. De este modo, las identidades y cuerpos “intermedios” o “ambiguos” desafían y desestabilizan el orden regular y funcional del género heteronormativo.

La politización de una identidad y cuerpo “ambiguo” o “intermedio” se cuela en el espacio académico por lo que Coni confronta a sus propios compañeros y se cuestiona a sí mismx. Siguiendo su relato, en principio, Coni reivindica lo trans ante sus compañeros y profesores, y es “aceptado” por la comunidad académica, pero bajo los supuestos de una identidad binaria predeterminada, es decir, dan por sentado que Coni pasaría a constituirse como un “hombre” trans, de allí que le pregunten: “¿cómo quieres que te trate?”. En efecto, dicho reconocimiento es alentador para algunos colectivos e identidades trans que se identifican con una identidad normativa, pero no para los cuerpos e identidades “ambiguas” e “intermedias” que huyen de la reconstrucción normativa del paradigma binario de la identidad género heteronormatividad. Cuando menciona que un compañero “hombre” le saluda, él le responde: “¡Hola! Y le doy un beso en la mejilla”, ese *beso* es una acción disidente ya que no corresponde a la interrelación entre “hombres” en el Ecuador. Coni contraataca políticamente los comportamientos que definen las identidades de géneros estables, únicas e irreversibles, y esto descoloca las subjetividades binarias con que se constituye el género, de ahí la pregunta de su compañero de clase: “Pero ¿tú qué eres?”.

Si bien en principio Coni reivindica una identidad política trans-masculina ante sus compañeros, profesores y la comunidad académica, posteriormente, pone en cuestión la identidad *trans* que había reivindicado y seguidamente buscó una identidad “otra” con el fin de ser leído políticamente como un cuerpo, identidad y sexualidad “ambigua” e “intermedia”,

es decir, fuera de los binarismos hegemónicos de género. Una posición políticamente *ambigua* y *subversiva* que busca desestabilizar el pensamiento “coherente” de la identidad de género, y en la que articular distintas posiciones generizadas que ni fueran del todo masculinas ni del todo femeninas. Coni constantemente se dirige en “sentido contrario” hacia identidades y cuerpos “extraños” y “conocidos” a vez, de este modo, posibilitaría nuevos giros que afecten a “otros” como a sí mismx.

Otro punto que tratar es la ruptura con el pasado y con la memoria corporal de las identidades trans. La arbitrariedad de dualidad del género moderno/colonial es tal que nos obliga a abandonar una de las identidades para pasar a otra. En cambio, desde una posición macondiana —parte del pensamiento descolonial— se buscarían maneras de imaginar alternativas posibles: identidades, cuerpos, y deseos disidentes y subversivos. La posibilidad de imaginar cuerpos e identidades “otras” solo se da si vamos en busca de cuerpos, identidades y deseos “otros”, lo que implica arriesgarse y desplazarse “en sentidos contrarios”. Supone vagabundear y transitar *en* y *a través* de la *memoria* de los cuerpos, deseos e identidades posibles de habitar —dentro y fuera de las polaridades del género binario—. El sueño de una identidad macondiana pasa por construir espacios “intermedios” donde reinventar posibles cuerpos e identidades trans “otras”.

Coni en medio del proceso de transformación se pregunta: “¿En qué momento dejé de ser Ana?” y se cuestionará sobre su existencia. Coni y Ana, abren la reflexión sobre el *pasado* y la *memoria*, donde “él y ella” se buscan en el pasado y recorrerán los recovecos de su memoria, se acercará a Ana para imaginar una identidad política “ambigua” e “intermedia” —trans— que brota de la memoria del pasado:

Las personas transgéneros y transexuales tienen que romper con su pasado para poderse legitimar en este presente, rompemos con nuestra memoria. Por ejemplo, si soy chica lo hablo todo en masculino, para evidenciar que yo siempre he sido Coni o

viceversa. Y ahí es cuando yo me hago la pregunta ¿Cuándo yo he dejado de ser Ana? ¡Cuando para ser Coni tuve que ser Ana y yo no rompo con las identidades! Mucha gente me llama Ana Coni. En mi trabajo me llaman Ana Coni. No he roto con lo masculino, no he roto con lo femenino me interesa mucho, creo que no son excluyentes. Y eso es difícil de entender cuando estás construyendo una identidad masculina o femenina porque los roles que adquirimos en esa identidad somos híper-femeninos o híper-masculinos (Coni, OSD-AT, entrevista, 2012). Coni da un giro

hacia Ana, deambula y transita *en* y *a través* de ella con el objetivo de acercarse a su memoria histórica que en cierto modo fue *olvidada* en medio del proceso trans. Creo que “olvidar” o negar la identidad “anterior” es negar o perder nuestro poderío político trans, es decir, negar o desconocer determinada identidad de género habitada en el *pasado* es desconocer parte de nuestro presente. *Olvidar* a Ana sería negar el proceso de transformación que se construye en el *presente* y que es parte de un futuro que brota o emerge de esos *pasados*. Por ello, es significativa la presencia de Ana —un pasado que habita el presente— en la medida que constituye a Coni: “Cuando para ser Coni tuve que ser Ana”. Desprenderse de la retórica moderna y colonial —por ser dicotómica, lineal y unidireccional— es hacer del pasado un lugar para imaginar el presente y alimentar la resistencia futura. No obstante, gran parte de la comunidad trans, transexual y travesti suele romper con su *pasado* y embarcarse en la retórica moderna occidental de una identidad única, constante e irreversible que borraría el proceso de transformación de lo trans:

Negación del hombre que “antes” fueron. Cuando decidió vestirse como mujer, Jana rompió las fotografías familiares en las que aparecía como hombre y le pidió a su madre que donara todas sus ropas masculinas a la iglesia. Al tiempo dejó de trabajar como profesor de religión y se convirtió en peluquera [...] ‘Parece que ese hombre es algo que sucedió hace mucho tiempo’ (Campuzano, 2008, p. 138). Lo trans desde

una perspectiva descolonial macondiana tendría que desprenderse de la racionalidad lineal del tiempo donde el pasado-presente-futuro son contruidos retóricamente como momentos excluyentes entre sí. La diversidad de las posiciones del deseo/género/sexo —pasados y

futuros— estarían contenidos en un *presente* trans —futuros pasados “otros”— que podrían marcar espacios disidentes “ambiguos” e “intermedios”. Donde el pasado y el futuro de la memoria corporal de las identidades trans formen parte de un *presente* crítico. Dicho de otra manera, Coni como constructo político imaginado y deseado es posible en y por medio de Ana, reinventándose y re-existiendo como *Ana Coni*. En este espacio “intermedio” está tanto el tiempo de Ana —un pasado-presente— como el tiempo de Coni —un presente-futuro— en un movimiento continuo —futuros, pasados y presentes— y sin ser excluyentes entre sí.

Ana dejaría de estar en ese espacio-tiempo “anterior” —tiempo lineal— o en un *pasado* olvidado y, pasaría a habitar un *pasado* “otro” —tiempo cíclico— que es una forma de imaginar el presente y futuro de Ana Coni. Así pues, las posibles identidades “intermedias” y “ambiguas” reinscriben subjetividades identitarias “otras”. Esto serían cuerpos racializados y deseos corporales “otros”, temporalidades e identidades “intermedias” “otras”, deseos temporales, cuerpos deseados y deseables. Cuando silenciamos o negamos ciertas identidades de género que nos antecede —un pasado que es presente— estaríamos rompiendo o desvinculándonos de un paradigma “otro” —macondiano—. Cerraríamos las posibilidades “otras”, las temporalidades de las memorias corporales, de géneros y deseos “otros”. Cerraríamos las probabilidades de reinventar posiciones de género temporales, disidentes, descoloniales y (no)heteronormativas.

Las identidades intermedias macondianas, ambiguas y flexibles de lo trans, no solo nos abren la posibilidad de cuestionar el sistema coherente, verdadero, unidireccional e irreversible de la heteronormatividad (género/sexo/deseo), sino también la posibilidad de analizar y cartografiar las memorias corpo-políticas, corpo-temporales de lo *trans* con el fin de que no sean “olvidadas” y al mismo tiempo, evidenciar los efectos de la violencia histórica de muchos cuerpos e identidades que han sido marcados como disidentes, perversos,

grotescos, etc.: “la memoria como centro articulador de la vida social: construcción del pasado, exploración del presente, sostén identitario y eje articulador de las prácticas políticas” (Piper, 2006, p. 12).

La ficción de un cuerpo macondiano, como el de Coni, dialogaría con la memoria de las identidades del *pasado* para constituir espacios e identidades habitables ambiguas e insumisas. De esta forma, la idea de Macondo *abre* la posibilidad de analizar las temporalidades y posicionamientos políticos de los trans a través de los recovecos de la memoria para reencontrarse con los cuerpos, identidades e historias olvidadas, como el anhelo del activista, artista y académico peruano Giuseppe Campuzano:

Si pudiésemos reclamar nuestra propia historia, se fortalecería la lucha de los travestis peruanos por derechos y reconocimiento. Revisitar las tradiciones prehispánicas que muestran las existencias de géneros intermedios revela cómo se nos ha obligado a encajar en los binarios de género coloniales [...] Revindicar nuestra historia exige no solo reconstruir la cultura incluyente del pasado, sino también revindicar las identidades travestis en toda su variedad (Campuzano, 2008, p. 141).

5. El nombre. Acciones contestarías

descoloniales en la metrópoli Alex, me gusta mi nombre, desde

pequeño mi madre me llamaba Alex, con ese nombre me sentía muy yo [...] Mi madre en la adolescencia se dio cuenta de mi masculinidad y dejó de llamarme Alex” [...] Comienzo a nombrarme en masculino y mi pareja comienza a llamarme Alex. Esto me hizo perder el miedo, poco a poco comencé a salir y a llamarme Alex



(entrevista 1ª, 2013).

Fotografía de Danny Arcos. Proyecto Cosmovisiones Perversas y Acciones Anticoloniales, Residencias Artísticas, Matadero-Madrid, enero 2018

La narrativa política de Alex rompe con los desplazamientos sur-sur de Tino y Coni y nos desplaza a las movilidades sur-norte, Ecuador-España, en su lucha “Yo soy trans y decido mi

nombre” como acción contestataria descolonial en la metrópoli del Reino de España. En este sentido, a continuación, se aborda la lucha transnacional y antirracista de Alex por un cuerpo y un nombre “otro” que disiente de la noción binaria del género inscrita en el poder jurídico (neo)colonial sobre los cuerpos migrantes racializados. El itinerario de Alex nos ubica en España y las trabas jurídicas para el cambio de nombre, luego en Ecuador como espacio de posibilidades para su lucha, y de nuevo en España donde no es posible una lucha transfronteriza de un cuerpo y un nombre “otro” sin cuestionar la violencia institucional jurídico-administrativa marcada por la diferenciación racial de las políticas migratorias de este país.

5.1 España: “trabas” jurídicas como fronteras neocoloniales

En este apartado se analiza la diferencia jurídica/política entre migrantes racializados de la excolonia y ciudadanos españoles desde la idea de “apartheid jurídico” como práctica imperial colonial. El objetivo es visibilizar el modo en que se materializan las políticas migratorias a través del entramado jurídico/político del Estado-nación español.

5.1.1 La indignación ante la ley de identidad de género P.: Hace

poco mencionaste que te sentías indignado porque no podías cambiarte de nombre. ¿Qué significaba eso para ti? R.: Como que no he llevado muy bien el tema migrante acá, no se si es por el tema personal o activista. Muchas trabas... El racismo. Si eres migrante puedes acceder a esto y a esto no. Entonces esas cosas me fueron indignando y esto [no poder cambiarse el nombre en España] era un caso más que me colmó. ¡Es mi nombre, es mi decisión! ¿Por qué se tienen que meter? ¡Qué esta maldita economía capitalista me exija que mi nicho de trabajo sea de empleada doméstica por varias cuestiones, pero que el Estado quiera meterse con mi nombre que es algo mío, que yo decido o que mis padres eligieron [mi nombre] cuando nací! [...] Pero ahora es mi propia decisión cambiarme el nombre. Nuevamente, el Estado me está coartando un derecho. Ya pasaba por el hecho de ser persona, o sea, también se sumaba el hecho de ser migrante. Además, la Ley [identidad de género 3/2007] dice que después de dos años que pase por un proceso de hormonación y de que te den el papel de disforia de género. A más de eso, los migrantes tenemos que ser nacionales primero. Para mí, si yo no quiero el proceso de hormonación y no quiero hasta hoy tampoco... no quiero involucrarme en eso. Pero si no me meto en eso tampoco nunca podría llamarme Alex ¡Por qué me estaban coartando! O sea, yo sentía que siempre me voy a llamar Pepita porque el Estado no me deja, porque no quiero el bigote. O sea, así llegue a tener nacionalidad y no tengo bigote tampoco me llegarían a cambiar de nombre [pausa]. Tenía que seguir todo lo que exigían. Ser binario, pasar a ser el papel de hombre (Alex, ATM, entrevista 2ª, 2013). Antes de

contestar sobre el motivo de su *indignación* Alex hace una larga pausa, se lo piensa y confiesa que no ha llevado muy bien su condición migratoria. La palabra *trabar*⁹⁵ es el término que emplea para explicar su rabia con respecto a los efectos de la diferencia normativa jurídico-política en la metrópoli, que impone barreras de forma unilateral sobre los cuerpos racializados en general y sobre los trans migrantes racializados en particular.

95 Según el Diccionario de la Real Academia Española en sus tres primeras acepciones, el término *traba* es la acción y efecto de trabar se refiere a: sujetar algo o a alguien para impedir su movimiento y, entorpecer algo o impedir su normal actividad o desarrollo.

Desde una subjetividad migratoria racializadas se cuestionó y cuestiona críticamente el conjunto de leyes migratorias que generan diferencias excluyentes hacia los cuerpos migrantes trans racializados provenientes del “sur”. Del mismo modo, una serie de colectivos y organizaciones racializados vienen criticando el privilegio de la blanquitud trans española. Así pues, Alex desde una subjetividad anticolonial percibe las *trabas* institucionales como prácticas xenófobas, racistas y (neo)coloniales. Estas no son simples barreras institucionales como podría entender o experimentar un cuerpo trans blanco español, sino que para los cuerpos racializados son *trabas* fronteras/migratorias inscritas en un orden jurídico/político que establecen diferencias entre migrantes y autóctonos, en lo que llamaré un “apartheid jurídico” que deviene de la larga historia colonial a la que hemos sido sometidos.

Alex se refiere al conjunto de leyes y prácticas racistas institucionalizadas que tienen como finalidad establecer una frontera jurídica entre los sujetos no blancos migrantes y los blancos españoles. En concreto, la Ley de Extranjería (LO 4/2000; LO 8/2000; LO 14/2003; LO 2/2009 y LO 10/2011) y la Ley de Identidad de Género (LO3/2007) prohíben que cuerpos migrantes trans no binarios, transexuales o travestis accedan al *cambio de nombre*, donde la condición migratoria es una demarcación fronteriza jurídico-política que diferencia a los cuerpos racializados migrantes de los cuerpos blancos españoles que habitan la metrópoli. Las políticas migratorias del Estado español al igual que las de la Unión Europea no se pueden entender fuera del proyecto de la “colonialidad del poder establecida sobre la idea de raza” (Quijano, 2000).

Si bien el Estado Nación español plantea la ficción de “igualdad social” y de “libertad individual” desde una perspectiva eurocéntrica y liberal, los cuerpos trans migrantes racializados quedan fuera de dicha ficción, y, en consecuencia, son sometidos a interpretaciones jurídicas que en cierto modo reactualizan la autoridad colonial así como sus

prácticas (neo)coloniales a través del poder del Estado-nación. Es decir, no se establecen parámetros de igualdad jurídico-política y social para los migrantes racializados ya que el poder Estatal administra las diferencias en términos de raza y de género, en las que ambas categorizaciones, entre otras, formaron parte del proceso de colonización.

El Reino de España y la Unión Europea vigilan tanto los desplazamientos corporales de las personas racializadas disidentes sexuales y de género como los desplazamientos migratorios transnacionales por medio de la materialización de un conjunto de normas jurídicas, *-trabas jurídicas-*, que se organizan de manera coherente: la Ley de Extranjería (LO 4/2000; LO 8/2000; LO 14/2003; LO 2/2009 y LO 10/2011)⁹⁶, el Reglamento de Extranjería (Real Decreto 557/2011) y la Ley de Identidad de Género (LO 3/2007)⁹⁷. En este sentido, las *trabas* jurídicas están articuladas unas con otras para controlar los desplazamientos migratorios de los cuerpos racializados, incluyendo el impedimento o la prohibición de ejercer el derecho al *cambio de nombre* de migrantes trans, transexuales o travestis.

En el relato de Alex se enuncia cómo estas *trabas* jurídicas contienen efectos materiales que son encarnados cotidianamente. Esto afecta a su deseo vital de habitar un cuerpo y un nombre “otro”, a su vida laboral, y a su estabilidad emocional y afectiva, entre otros aspectos. Entre los aspectos que afectan tanto a los migrantes disidentes sexuales y de género en general como a los sujetos migrantes racializados del “sur” en particular, se pueden encontrar:

96 Real Decreto 557/2011, de 20 de abril, por el que se aprueba el Reglamento de la Ley Orgánica 4/2000, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social, tras su reforma por Ley Orgánica 2/2009.

97 Ley Orgánica 3/2007, de 15 de marzo, reguladora de la rectificación registral de la mención relativa al sexo de las personas, popularmente conocida como la Ley Identidad de Género.

1. Los cuerpos migrantes racializados transexuales, travestis y trans no cuentan con ningún tipo de *garantía jurídica* en cuanto al cambio de nombre en tanto sujeto migrante. Ni la Ley de Extranjería (LO 4/2000; LO 8/2000; LO 14/2003; LO 2/2009 y LO 10/2011) ni el Reglamento de Extranjería (Real Decreto 557/2011) ni la Ley de Identidad de Género (LO 3/2007) hacen mención de las disidencias sexuales no binarias o de las diversidades sexuales y de género de los migrantes. No obstante, la actual Ley de Asilo (12/2009) incorporó la persecución por motivos de género u orientación sexual como causa de asilo, pero los cuerpos e identidades trans son obligados a pasar el proceso transexualizador en la Unidad de Identidad de Género. En consecuencia, no hay opción de habitar en un cuerpo o una identidad “otra” que disienta del orden binario del género moderno.
2. Ante la ausencia de otros mecanismos jurídico-administrativos que den paso al cambio de nombre, personas trans, transexuales y travestis migrantes se ven obligados a solicitar la *nacionalidad española* con el objetivo de alcanzar dicho fin ante el Registro Civil y así evitar, la violencia policial por sospechas de falsificación de identidad documental en los espacios institucionales de la metrópoli o en los puntos fronterizos. Esto lo sufren especialmente los cuerpos e identidades “otras intermedias” donde tanto la estética personal como el nombre “otro” disienten del binarismo sexo/género.
3. La construcción lineal de la Ley de Identidad de Género 3/2007 plantea de manera jerárquica que la *rectificación registral del sexo* es lo que conlleva *al cambio de nombre propio*. Es de resaltar que esto solo garantizaría, una relación binaria y heteronormativa moderno/colonial entre sexo/nombre/género, pero deja por fuera todas aquellas identidades de género no-heteronormativa, o disidencias sexuales racializadas “otras”. La ley en cuestión no *garantiza la seguridad jurídica* de las identidades disidentes no binarias, sean autóctonos/españoles o migrantes nacionalizados.

4. Por otro lado, los cuerpos migrantes racializados que emprenden un tortuoso andar para lograr la concesión de la nacionalidad española, se someten a la encrucijada de los tiempos jurídicos y administrativos, a exigencias inalcanzable como, por ejemplo, contar con un contrato de trabajo y solvencia económica que no siempre es posible de acreditar ya que existen otras estrategias de supervivencia, etc. Además, tienen que lidiar con las exigencias normativas del proceso administrativo, como las entrevistas; exámenes de conocimientos constitucionales y socioculturales de España; y acudir constantemente a las oficinas de extranjería, lo que supone acercarse a la Policía Nacional. Posteriormente está la larga espera de la concesión o no de la nacionalidad. Después, un año más para el juramento de la nacionalidad, al menos en Madrid; luego la tramitación para la emisión del acta de inscripción por el Registro Civil; y, por último, la emisión del DNI y pasaporte. Todo esto se realiza de forma paralela a la gestión de la renovación de la *residencia* de trabajo o de estudiante y si es un cuerpo trans, formará parte del procedimiento médico-administrativo de hormonación o cambio de identidad de género.
5. Lo anteriormente mencionado está atravesado por los discursos y prácticas racistas y xenófobas vividas con mayor o menor intensidad a lo largo de los procesos administrativos. Lo cierto es que, el trato no es nada amable y las condiciones materiales de las oficinas de extranjería no suelen ser las más adecuadas para la atención administrativa. Viví parte de esta realidad cada vez que tuve que acércame a la oficina de Aluche a renovar mi visa de estudiante.

Este es un terreno fronterizo, hostil, difícil, agotador y traumático, pero los gobernantes en España se han negado a formular otro tipo de medida que proteja o garantice una seguridad jurídica a las personas migrantes trans. Tampoco se han planteado otra forma de reconocimiento para las disidencias sexuales y género no heteronormativas, sean estas autóctonas o migrantes.

Los *migrantes* dependen y están atados a Ley de Extranjería (LO 4/2000; LO 8/2000; LO 14/2003; LO 2/2009 y LO 10/2011) como al conjunto de las políticas migratorias reguladas por el Reino de España: “Corresponde al Gobierno, de conformidad con lo previsto en el artículo 149. 1.2ª de la Constitución, la definición, planificación, regulación y desarrollo de la política de migración” (Art. 2 bis. 1: la política inmigratoria). Asimismo, la metrópoli tiene competencia exclusiva en temas de “nacionalidad, inmigración, emigración, extranjería y derecho de asilo” (Constitución Española, Art. 149 1.2ª). Si bien el Reino de España reconoce ciertos derechos a las personas *migrantes* —citadas en la Ley de Extranjería (LO 4/2000; LO 8/2000; LO 14/2003; LO 2/2009 y LO 10/2011)— no es menos cierto que, algunos derechos de los sujetos migrantes vienen siendo vulnerados por las políticas anti-migración del gobierno español como de la Unión Europea, especialmente en los últimos años.

5.1.2 El obstáculo de la nacionalidad El Reino de España reconoce el derecho de los extranjeros —en el caso de los cuerpos racializados, migrantes— a una identidad expedida por el país de origen, por lo que, el Estado español exige la documentación que acredite la identidad de cada migrante. Al respecto, la Ley de Extranjería (LO 2/2009)⁹⁸ en lo que se refiere al Derecho a la documentación señala que:

Los extranjeros que se encuentren en territorio español tienen el derecho y el deber de conservar la documentación que acredite su identidad, expedidas por las autoridades competentes del país de origen o de procedencia, así como las que acredite su

98 Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre los derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social. Por otro lado, esta el reglamento de extranjería: Real Decreto 557/2011, de 20 de abril, por el que se aprueba el Reglamento de Ley Orgánica 4/2000, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social, tras su reforma por Ley Orgánica 2/2009.

situación en España (Art. 4º 1). Como se observa, los extranjeros —realmente tratados como migrantes— para estar dentro del territorio español no solo deben conservar la documentación del país de origen, sino que dicho documento debe acreditar una determinada *identidad* en la que se defina una relación heteronormativa “congruente” entre *sexo* y *nombre*, por lo que, los cuerpos migrantes trans racializados no-binarios y no-heteronormativos se la juegan cada vez que cruzan la frontera. Si bien los datos personales son nuestros, el Estado —cualquiera que sea este— a través de su maquinaria administrativa se apropia de los datos de identidad —se vuelven públicos— y pasan a ser parte de la “autoridad competente” que es quien da fe de la identidad y de su “validez”. Por tanto, el Estado es quién verifica la “autenticidad” de estos datos civiles en el exterior.

En cuanto al cambio de nombre propio y de la identidad de género, la sola voz de los sujetos individuales y colectivos transexuales, travestis y trans no basta. Son los estados, Ecuador y España en este caso, a través del conjunto de normativas jurídicas quienes administran los desplazamientos transfronterizos y transnacionales de los cuerpos migrantes, incluyendo por supuesto las personas trans racializadas.

En el caso de España, opera todo un sistema migratorio que controla los espacios fronterizos a través de un conjunto de instituciones (españolas y europeas) que definen contenidos y protocolos a seguir, y los tiempos administrativos sin importar las circunstancias vitales, los trabajos precarios, el sistema de salud diferenciado, entre otros aspectos. En consecuencia, el Reino de España es quién define qué nacionalidades, qué cuerpos, qué identidades sexuales y de género son validas o no de habitar en el territorio español.

Los desplazamientos corporales de los racializados disidentes sexuales y de género se encuentran atrapados en medio de las normativas migratorias. De modo que están obligados a pasar por los controles administrativos con el fin vigilar los desplazamientos migratorios y

corpo-identitarios dentro territorio español. En este sentido, el *nombre propio* —la identidad— de los extranjeros es reconocida por el Estado español como un derecho y la ley estipula que es obligación de los extranjeros llevar consigo los documentos que los identifican. Sin embargo, la Ley de Extranjería (LO 4/2000) y el Reglamento de Extranjería (LO 2/2009) omite las dificultades materiales que mantienen las personas migrantes trans — al cruzar las fronteras migratorias— con respecto al nombre y la nueva identidad de género que han deseado para sí mismos.

Esta omisión y exclusión jurídica de las identidades trans no es la única, dado que tampoco la Ley de Identidad de Género (LO 3/2007) reconoce ningún tipo de garantías de derecho en el caso de las personas migrantes trans, transexuales o travestis. Pasa todo lo contrario, la ley juega en contra de ellxs dado que la norma establece una diferencia muy clara entre migrantes y españoles, por lo que cualquier migrante que haya decidido cambiar de sexo y nombre tendría que optar por la nacionalidad española y solicitar la rectificación registral del sexo y seguidamente el cambio de nombre. En este sentido, la ley señala lo siguiente:

Toda persona de nacionalidad española, mayor de edad y con capacidad suficiente para ello, podrá solicitar la rectificación de la mención registral del sexo. La rectificación del sexo conllevará el cambio del nombre propio de la persona, a efectos de que no resulte discordante con su sexo registral” (LO 3/2007, Art. 1). Las administraciones e instituciones públicas de la metrópoli suelen ser un espacio de contacto conflictivo para los racializados de las excolonias:

Las “zona de contacto”, espacios sociales donde las culturas dispares se encuentran, chocan y se enfrentan, a menudo dentro de relaciones altamente asimétricas de dominación y subordinación, tales como el colonialismo, la esclavitud, o sus consecuencias como se vive en el mundo de hoy (Pratt, 2010, p. 31). La metrópoli es esa “zona de contacto”, un espacio de disputa donde reiteradamente Alex se enfrenta a

hechos discriminatorios en términos de nacionalidad, raza, sexualidad y género, por tanto, los hechos de agresión y violencia son una expresión que imprime el corpus jurídico en el contexto de la administración pública. En consecuencia, las políticas migratorias son un conjunto de planteamientos jurídicos neocoloniales que enfatizan las barreras fronterizas, línea que divide a los migrantes y/o extranjeros de los nacionales y/o nativos.

Se percibe una agresión y una violencia súper fuerte por los obstáculos que nos ponen en día a día las instituciones y centros de las administraciones publicas. Siempre nos obstaculizan, nos ponen trabas, no entienden, no están capacitados. Hay mucha carga de racismo y xenofobia (Alex, ATM, video 2, 2014). Las personas migrantes trans no son reconocidas por la Ley de Identidad de Género (LO 3/2007) de modo que, dichas identidades no cuentan como sujetos/cuerpos legítimos de reconocimiento en términos de identidad de género para el Reino de España, la metrópoli. Por lo tanto, los cuerpos migrantes racializados trans, transexuales y travestis dependerán exclusivamente de la normativa de su país de origen para llevar a cabo la *rectificación del cambio de nombre y de sexo*, claro está, siempre y cuando el país de origen reconozca la rectificación registral del nombre propio y del sexo. De no ser así, las personas migrantes trans se enfrentan tanto a los problemas de *identificación* (nombre/identidad sexual y de género) en el cruce de fronteras transnacionales y migratorias, como a los procesos de discriminación y exclusión en términos de raza y clase, y es allí cuando la adquisición de la nacionalidad cobra mayor fuerza para los migrantes con identidades de género no heteronormativas.

Los documentos de identidad forman parte del sistema de control socio-jurídico y administrativo de los estados-nación, cada vez más informatizado, sobre los desplazamientos corporales/migratorios de los racializados disidentes sexuales y de género. En esta dirección, la *rectificación registral del nombre y del sexo* está bajo el control de los estados-nación y éstos son mimetizados en una tarjeta o documento nacional de identidad (DNI en el caso

español), cédula de identidad (CI en el caso ecuatoriano), y demás tarjetas de identidad institucionalizadas, por ejemplo, en el ámbito educativo, sanitario, bancario, etc., así como otros documentos de alcance transnacional como pasaportes, tarjetas de residencia o extranjería, etc. En este sentido, es evidenciado “el potencial de ordenamientos sociales y estrategias políticas condensados en pequeños documentos de identidad, convertidos en necesarios puntos de paso, verdaderas aduanas burocráticas, para configurar una figuración habitable como ‘sujeto-cuerpo-ciudadano’” (Romero Bachiller, 2008^a, p. 148).

De esta manera la obtención de la nacionalidad permitiría superar algunas *trabas* que imprimen las políticas migratorias sobre los cuerpos racializados trans, transexuales y travestis. Con la concesión de nacionalidad se dejaría de “estar siempre preocupado por los papeles” en palabras de Alex Aguirre, o de Lizethe Álvarez —activista transexual colombiana y en el año 2010 fue coordinadora del Área Transexual de COGAM—: “con mi nacionalidad sentía, sabía y percibía que iba a estar mucho más tranquila y no estaría renovando, renovando...” (entrevista, 2010).

Al mismo tiempo, la nacionalidad española abre la posibilidad del *cambio de nombre* a través de la rectificación registral del sexo y del nombre. En consecuencia, la nacionalidad sería un paso “obligado” y una “alternativa” vital con el fin de superar las *trabas* jurídicas neocoloniales que establece diferencias entre los sujetos migrantes racializados y los ciudadanos españoles en el contexto de la metrópoli. Al respecto, el Ministerio de Justicia señala las diferencias que establece la nacionalidad española:

¿Qué es la nacionalidad? La nacionalidad es el vínculo jurídico que une a la persona con el estado y tiene la doble vertiente de ser un derecho fundamental y constituir el estatuto jurídico de las personas. Por esta relación, el individuo disfruta de unos

derechos que puede exigir a la organización estatal a la que pertenece y ésta, como contrapartida, puede imponerle el cumplimiento de una serie de obligaciones y deberes [...] (Ministerio de Justicia, Gobierno de España, 2014)⁹⁹. Esto significa que el vínculo jurídico de los “migrantes” está en posición de subordinación con respecto al vínculo jurídico que mantienen los ciudadanos “españoles” de cara al Estado. Según, el Ministerio de Justicia, los nacionalizados españoles “disfrutan de los derechos” mientras que a los migrantes se le reconocen ciertos derechos y libertades y, además, están sujetos a políticas de integración que estipula el Estado. No obstante, tanto ciudadanos españoles como migrantes están sujetos a imposiciones y cumplimientos de una serie de obligaciones y deberes, claro está, desde marcos jurídicos diferenciados excluyentes. Así lo explica y lo siente Alex:

El hecho de no poder acceder a ese derecho [la rectificación registral del nombre] supuestamente que otra gente tiene, me molestó mucho, no podía hacerlo como migrante, me pareció denigrante (Entrevista 2ª, 2013). Si bien el acceso a la nacionalidad es una estrategia importante para los migrantes en general y las personas migrantes trans racializadas en particular, este andar no es proceso fácil. Nos encontramos con instancias administrativas, con requisitos difíciles de lograr y por los que hay que pasar, con años de espera para la obtención de la nacionalidad, que dependerá del país de origen del que proceda. Al respecto Alex expresa como afectan *las trabas* jurídicas —la doble *traba*— sobre los cuerpos migrantes y racializados: “Claro depende del lugar que vengas, son entre 3 y 10 años para nacionalizarte y ser español. Eso es otra *traba*, para un migrante es una doble *traba*” (Alex, ATM, entrevista 1ª, 2013).

99 Véase en trámites y gestiones personales. Nacionalidad por residencia en <https://www.mjusticia.gob.es/cs/Satellite/Portal/es/ciudadanos/nacionalidad/nacionalidad>

Al respecto, Lizethe Álvarez —y otros activistas migrantes racializados transexuales, travestis y trans— manifestó que su experiencia en el marco de las negociaciones de la Ley de Identidad de Género (2007) se discutió sobre la aplicabilidad de dicha ley en personas migrantes transexuales al igual que en las transexuales españolas, pero aseguró que ello no fue posible debido a los conflictos que ello ocasionaría al Estado.

P: ¿Cual fue tu aporte como trans migrante en la Ley de Identidad de Género?R: En la ley directamente, en la ley por ejemplo, que incluyeran la aplicabilidad de la ley para las personas [migrantes] en los documentos que el Estado Español emite. No fue posible, en ese momento no fue posible, pero aún sigue. Y luego a pesar que salió el borrador de la ley, hicimos las correcciones, les presentamos... yo estuve en el Parlamento con los diputados de ese entonces y estuve presentándolo, lo entendieron, pero tenían mucho miedo con la cuestión de la migración, porque acababa de pasar la regularización y había dado mucho, mucho escollo. Entonces el Estado no quería meter nuevamente el tema de migración para la aprobación (Lizethe, AT, entrevista, 2010).Hasta el momento, no se ha conseguido ningún acuerdo político con el Estado para el reconocimiento del cambio de nombre y sexo de las personas transexuales migrantes. Sin embargo, el tema no ha sido una prioridad en la agenda política de la FELGTB —ni en el año 2007 en el marco de la identidad de género; ni en el 2009 con la reforma de la ley de extranjería— porque los temas relacionados con la migración se presentan como un problema o un riesgo de cara al Estado. No obstante, existen pequeños logros en algunas de las comunidades autónomas como por ejemplo, si bien no es la única, la Ley de Identidad y Expresión de Género e Igualdad Social y no Discriminación de Comunidad de Madrid (marzo, 2016).

Un cuerpo migrante racializado disidente sexual y de género no es un ente estático, sobre él habitan las normas que el Reino de España decide y resuelve a través del conjunto de normas jurídicas, así pues, los procesos y tiempos administrativos de la concesión de nacionalidad, la construcción de cuerpos trans “otros” y la renovación de la residencia se

tocan y afectan mutuamente, actuando paralelamente. Después de la concesión de la nacionalidad se inicia el proceso administrativo de la *rectificación registral del sexo* y del nombre, siempre y cuando dicho cuerpo trans cumpla con la noción binaria de la identidad de género que exige la Ley (3/2007), de lo contrario es posible que no logre la rectificación. Sin duda alguna, los cuerpos migrantes racializados se ven envueltos en un interminable proceso administrativo al cual hay que dedicarle mucho tiempo y dinero, y que suele acarrear situaciones traumáticas: “Tienes que esperar un montón de años para la nacionalidad, si no has hecho [el proceso médico] lo de disforia de género tienes que esperar mucho más. Esto trae mucho sufrimiento, depresión ansiedad, locura” (Alex, ATM, video 2, 2014).

Otro ejemplo, Martha del Rocío —transexual femenina, ecuatoriana y de nacionalidad española—, fue entrevistada en mayo de 2014 y forma parte del *Colectivo Migrante Transgresorxs*. Ante el agobio del papeleo, Martha del Rocío renunció a la *rectificación registral del sexo y del nombre* porque no quiso pasar por otro proceso administrativo/jurídico. Le bastó con el proceso de nacionalidad:

Lo quise hacer aquí mismo en España, pero cuando me dijeron que tenía que hacer dos años de tratamiento con el endocrino para hacer esos papeles, entonces dije ¿dos años más? Esperé tanto para obtener mis papeles para estar legalmente aquí y esperar dos años más, eso me ponía fatal. Entonces, busqué otra posibilidad [optó por el cambio de nombre en el país de origen] (Martha del Rocío, TF, entrevista, 2014). Cabe señalar que el “cambio de nombre” de Martha del Rocío lo llevé a cabo yo misma a través de un poder especial emitido por el Consulado ecuatoriano en Madrid. Es decir, realicé todo el proceso administrativo que conlleva el cambio de nombre.

Como observamos, los tiempos administrativos y jurídicos de la nacionalidad y del cambio de nombre y sexo son barreras que producen mucho dolor y sufrimiento, ya que el conjunto de *trabas jurídicas* está elaborado de formas diferenciadas y establece fronteras discriminatorias y excluyentes, y de ahí que Alex o las personas migrantes trans disientan de

las regulaciones administrativas en términos migratorios. En consecuencia, Alex, Martha del Rocío y otrxs están en contra de los argumentos, procedimientos y requisitos que impone la norma jurídica (neo)colonial ya que en vez de beneficiar el proceso de transición “deseado” lo dificulta.

De esta forma, las personas y/o grupos migrantes trans demandan el cambio de *nombre y sexo* como un derecho fundamental para evitar tanto la *sospecha* de delito por falsificación de documento de identidad como la violencia devenida de las redadas policiales racializadas y de los desplazamientos transnacionales. Alex al mismo tiempo que denuncia el entramado jurídico-administrativo excluyente y racista, reivindica el derecho a ser reconocido como migrante trans racializado en el contexto de la metrópoli del Reino de España. Los migrantes trans disidentes sexuales y de género se distancian de los contenidos prescritos en la Ley de Identidad de Género (LO 3/2007) y se acercan más a los principios de la legislación internacional de derechos humanos relativos a la orientación sexual e identidad de género, tales como los Principios de Yogyakarta (2006) en cuanto a la *personalidad jurídica* de la identidad de género:

Todo ser humano tiene derecho, en todas partes, al reconocimiento de su personalidad jurídica. Las personas en toda su diversidad de orientaciones sexuales o identidades de género disfrutaran de capacidad jurídica en todos los aspectos de la vida. La orientación sexual o identidad de género que cada persona defina para sí es esencial para su personalidad y constituye uno de los aspectos fundamentales de su autodeterminación, dignidad y libertad. Ninguna persona será obligada a someterse a procedimientos médicos, incluyendo la cirugía de reasignación de sexo, la esterilización o la terapia hormonal, como requisito para el reconocimiento legal de su identidad de género [...] Los Estados: adoptaran todas las medidas legislativas, administrativas y de cualquier otra índole que sean necesarias a fin de asegurar que existan procedimientos mediante los cuales todos los documentos de identidad emitidos por el Estado que indican el género o el sexo de una persona —incluyendo certificados de nacimiento, pasaportes, registros electorales y otros documentos— reflejen la identidad del género profunda que la persona define por y para sí (Art.

3).En esta dirección, la Ley de Identidad y Expresión de Género e Igualdad Social y no Discriminación de Comunidad de Madrid (marzo, 2016) reconoce las dificultades, el desamparo normativo, la discriminación por identidad de género y la exclusión por la condición de migratoria de las personas trans, transexuales y travestis:

La ley por otro lado atiende a la extrema situación de vulnerabilidad de las personas trans migrantes, colectivo que recibe amparo en nuestro territorio, muchas veces huyendo de situaciones de violencia y exclusión extremas y que sufre una fuerte situación de exclusión por la acumulación de las condiciones de extranjería, transexualidad y no amparo por las leyes estatales de cambio de sexo registral (Preámbulo: p. 5618).Discriminación múltiple: [...] Específicamente se tendrá en cuenta que a la posible discriminación por expresión, identidad de género, se pueda sumar la pertenencia a colectivos como inmigrantes (Definiciones, N° 6, 2016, art. 1).No se alterará la titularidad jurídica de los derechos y obligaciones que correspondan a la persona ni se prescindirá del número del documento nacional de identidad, siempre que este deba figurar. Cuando por la naturaleza de la gestión administrativa se haga necesario registrar los datos que obran en el documento nacional de identidad, se recogerán las iniciales del nombre legal, los apellidos completos y el nombre elegido por razones de identidad de género (La documentación administrativa, 2016, art. 7).Este es un buen ejemplo de cómo

generar posibles alternativas frente al desamparo jurídico que viven las personas migrantes trans en el Estado español. Si bien los efectos de la ley solo tienen competencia dentro de la a Comunidad de Madrid, esto ayudaría, en parte, a evitar escenas de discriminación o exclusión, así como el dolor y el sufrimiento de las personas en cuestión. Si bien esta norma autonómica no resolverá la tesitura jurídica estatal que viven cotidianamente las personas migrantes trans, sexuales y travestis, por lo menos ayudará en algo a disminuir la difícil situación que viven cotidianamente las identidades trans dentro de la metrópoli.

5.2 Ecuador: Desplazamiento estratégico hacia la “periferia”

En esta segunda parte del capítulo se describen y analizan los momentos sociohistóricos y los desplazamientos geopolíticos que hacen posible la estrategia del cambio de nombre propio dentro del espacio de la diáspora. En concreto, se aborda el “viaje” o el desplazamiento hacia el “sur” —Ecuador— como posición geopolítica que abre la posibilidad jurídica de habitar un nombre “otro”. Al mismo tiempo, se analiza críticamente la ley que regula los desplazamientos del nombre y el papel del Estado que da fe la veracidad de nuestros datos civiles. Por último, se revisita la idea del “nombre propio” y el “nombre de batalla” de los enchaquirados con la finalidad de releer la posición de un nombre “otro” desde la acción transfronteriza de Alex –Vicky–.

5.2.1 En busca del nombre de batalla Como se ha analizado, las políticas migratorias producen fronteras específicas de exclusión y discriminación hacia las personas racializadas, pero paradójicamente la condición migratoria es lo que permitirá a Alex construir una identidad y un nombre “otro” fuera de la organización colonial/moderna de la institucionalidad de género, esto es en Ecuador, fuera de España. Por un lado, Alex evitó ser regulado por la noción patológica de la transexualidad instituida en la metrópoli. Por otro lado, agenció la posibilidad de una identidad y de un nombre “otro” desde el “sur”, la excolonia, con la idea de que dicha estrategia transnacional actúe críticamente en el contexto de la metrópoli. Alex como Martha del Rocío trazaron acciones políticas disidentes transfeministas contra la metrópoli desde la excolonia, desde la “periferia”.

La disputa por un nombre “otro” no solo es un acto de resistencia jurídica y sociopolítica individual, sino es un acto político que busca visibilizar las fronteras neo/coloniales que marca la metrópoli respecto de los cuerpos racializados de “terceros países” o “del tercer mundo”. Se trata entonces de desplazarse hacia la “periferia” con la

intención de *desprenderse* de la Ley de Identidad de Género (LO 3/2007) anclada en la diferencia de sexo/género como parte del sistema moderno/colonial de género (Lugones, 2008). Desde una posición descolonial es imposible pensar en el orden jurídico moderno/colonial fuera de la intersección de género, raza, posición política y estatus migratorio. Así pues, la acción estratégica se sitúa contra las políticas fronterizas neocoloniales que el Reino de España organiza a través de las fronteras y políticas migratorias.

El desplazamiento hacia la “periferia” supone la búsqueda de “otro” orden jurídico fuera de la mirada moderna del Reino de España. En concreto, se hace referencia a la normativa jurídica del *cambio de nombre* en Ecuador para las personas trans o transexuales. Alex buscará escapar de la construcción de un género/nombre unidireccional, dicotómico y heteronormativo basado en los parámetros de la racionalidad científica/médica. Por consiguiente, la respuesta jurídica/política la encontrará en la “periferia” y desde un lugar y un nombre “otro” cuestionará la inter la violencia marcada por la concepción moderna/colonial de la identidad de género y las políticas migratorias.

El abogado me decía: la legislación de este país no se puede meter en la legislación de otro país. Si tu país te llama así, nosotros tenemos que respetarlo. Me fui con eso en la cabeza... Entonces yo quería aprovechar y ganar tiempo y quería que me den [el cambio de nombre] la residencia como migrante y no querida todavía ser ciudadano español. La verdad era un tema de activismo: yo puedo o podemos ejercer este derecho [al nombre] (Alex, ATM, entrevista N° 1, 2013). Como observamos, Alex termina definiendo una estrategia transnacional y transfronteriza para agenciar el *cambio de nombre* a partir de la propia legislación migratoria del Estado español. Es decir, si España no puede intervenir a la petición de *cambio de nombre* de Alex por un ser un migrante, entonces la opción es desplazarse al “sur”, a la periferia, hacia Ecuador su país de origen, para obtener el nombre deseado. Así lo deja ver el abogado del PIHAT cuando argumenta que: “Este país

[España] no se puede meter en la legislación de otro país [Ecuador]. Si tu país te llama así, nosotros tenemos que respetarlo”. Dicho argumento se corresponde con la Ley de Extranjería (LO 2/2009):

Los extranjeros que se encuentren en territorio español tienen el derecho y el deber de conservar la documentación que acredite su identidad, expedidas por las autoridades competentes del país de origen o de procedencia, así como las que acredite su situación en España (Derecho a la documentación, art. 4º 1). La ley en cuestión reconoce el derecho a la *identidad* de lxs migrantes siempre y cuando lo valide un *documento de identidad* expedido por las autoridades del país de origen. Al mismo tiempo, la propia normativa jurídica da por sentado que todxs los migrantes son heterosexuales y que todxs encarnan un género binario. Por otro lado, el Estado ecuatoriano como “autoridad competente” es quien acredita el nombre o cambio de nombre, el sexo y otros aspectos — nuestra *identidad*— por medio de un “documento de identidad”. El o los Estados en el marco de una estructura moderna/colonial son quienes dan fe de nuestra *identidad*. Es decir, solo si el Estado ecuatoriano reconoce el *cambio de nombre* de Alex, el Estado español, a través de Extranjería (Ministerio del Interior), reconocerá su nombre deseado.

Alex establece una estrategia política temporal con el fin de emprender el viaje para el *cambio de nombre* en su país de origen. Para él no es lo mismo accionar el *cambio de nombre* como migrante que como ciudadano español, dado que prefirió ejercer el *derecho* al cambio de nombre *como migrante* ecuatorianx por lo que anticipó su viaje a Ecuador, —en octubre 2012— antes que el Reino de España le concediera la nacionalidad, es decir, prefirió acogerse a la normativa del Estado ecuatoriano antes que a la legislación española ya que con ello evitaría someterse a las exigencias de la Ley de Identidad de Género (LO 3/2007).

Como activista transfronterizo entiende que no es lo mismo acceder al *cambio de nombre* como migrante que como ciudadano español. Con esto Alex politizó su posición

migratoria como cuerpo racializado trans por lo que construyó un discurso crítico a los dispositivos excluyentes sur-norte como hecho imperial, denunció los actos xenófobos y racistas que operan a través de las agentes policiales, y cuestionó los supuestos avances modernos/jurídicos en temas de identidad de género, principalmente. Este conjunto de acciones y discursos disidentes formaron y forman parte del activismo sociopolítico en el espacio transnacional y transfronterizo, que busca visibilizar la cara oculta del proyecto migratorio de la Unión Europea.

En consecuencia, el conjunto de normativas migratorias Ley de extranjería (LO 2/2009) y la Ley (3/2007) de cambio registral de nombre y sexo producen fronteras – diferencias racializadas– que tienden a perpetuar el proyecto universal heteronormativo moderno/colonial de la Unión Europea. En medio de este hecho jurídico y político Alex organiza su estrategia transnacional y transfronteriza para conseguir su *cambio de nombre*, por lo que el viaje a la “periferia”, a Ecuador, será la respuesta a las *trabas* o barrera jurídica de la Ley (LO 3/2007) que impone la “metrópoli”, Reino de España, sobre los cuerpos trans migrantes racializados.

5.2.2 Romper el temor administrativo y habitar un nombre

"otro" Alex pasa por un proceso administrativo/jurídico en el Ecuador con la intención de habitar un nombre deseado o un nombre "otro" que le permita generar acciones disidentes "otras" y, a la vez, cuestionar tanto las representaciones simbólicas del género moderno/colonial como las fronteras jurídicas/migratorias que se asientan sobre los cuerpos racializados trans en la metrópoli española. Así pues, como consecuencia de los momentos de frustración y de los sentimientos de rabia vividos en la metrópoli, Alex organizó el viaje, su propio viaje como estrategia transnacional y transfronteriza.

No tenía ciertos derechos por ser migrante. Eso me desmotivó mucho y me hizo un clip: ¿Si yo quiero llamarme Alex? ¡Es mi identidad y yo decido sobre ella! Yo me voy a llamar Alex más si allá [en Ecuador] es permitido. Allá, aquí y dónde sea [me llamaré Alex] (Video, campaña: "Yo decido mi nombre", 2014). Alex consiguió

viajar a Ecuador gracias a una beca fruto de su activismo. Participó en el Primer Coloquio Queer Interdisciplinario: Capítulo Ecuador. *Pensando lo Queer en América Latina* (2012)¹⁰⁰: "el año anterior, en el 2012, viajé a Ecuador y aproveché... me dieron una beca para asistir al Coloquio Queer... esos dos meses me quedé para hacer el cambio de nombre" (Entrevista N^a 1, 2013). El viaje a Ecuador al "sur" o la "periferia" fue una estrategia geopolítica que no siempre es posible dadas las fronteras socioeconómicas manifiestas en la marginalidad laboral y económica en que se encuentran muchos cuerpos racializados migrantes *trans* en la metrópoli.

100 Celebrado el día 25, 26 y 27 de octubre en la ciudad de Quito. Por aquel entonces Alex presentó la ponencia sobre la "Situación de la población migrante latinoamericana TLGB en España desde un enfoque de género y de derechos humanos".

En Quito Alex tomó contacto con Carlos¹⁰¹, reconocido activista trans quiteño, para llevar a cabo el proceso administrativo del *cambio de nombre*. El encuentro con Carlos fue fundamental ya que, por fin, se sintió acompañado en el proceso administrativo del *cambio de nombre* en el Registro Civil de la ciudad de Quito, dado que esta institución se ha comportado casi siempre de manera hostil y violenta con las comunidades transexuales, Alex sentía el miedo de enfrentarse solo ante el Registro Civil. La intervención de Carlos fue más que una ayuda administrativa, fue un apoyo emocional de un amigo y de uno de los activistas trans masculinos más representativos en el país:

Para mí fue muy importante ir con él porque me sentí muy acompañado más que profesionalmente en ese momento, fue el acompañamiento como trans [...] Claro me sentí muy acompañado, muy respaldado porque me daba un poco de miedo (Alex, ATM, entrevista 2ª, 2013). En este sentido, tanto Alex como Carlos entretejieron

un acto de resistencia transfronteriza que tuvo efectos ante el imperativo jurídico de la “metrópoli”, es decir, la alianza política entre Alex y Carlos hizo posible trazar una acción estratégica transnacional encarnada que emerge del espacio periférico de la excolonia racializada. El proceso administrativo que se analiza a continuación opera a partir de relaciones afectivas y emocionales en medio de los entramados institucionales y burocráticos. Así pues, el hecho de “sentirse acompañado” por una *comunidad diaspórica trans* es lo que abre la posibilidad de trazar esta acción estratégica transnacional mencionada:

101 Genealogía política de: “Actualmente soy coordinador de la agrupación Bolivarianos Diversos (LGBT ecuatoriana). Se inició en el año 2007 con un grupo de amigos, incluyendo heterosexuales. Tenemos como objetivo fundamental apoyar acciones que beneficien a la obtención de derechos de la ciudadanía, específicamente de la comunidad trans. Nosotros no recibimos ayuda internacional, nos solventamos con nuestro propio dinero, somos profesionales en nuestros propios ámbitos. He sido activista casi unos 20 años acá en Ecuador y pertencí a una ONG en su momento. Desde los años noventa visibilizó el tema de la necesidad emergente de trabajar por los derechos de poblaciones específicas como la LGBT. También tuve la oportunidad de ampliar el horizonte en cuanto al tema de mujeres y de personas viviendo con VIH, etc. Actualmente estamos trabajando en algunos ejes temáticos como es el proyecto de ley “Mi género y mi cédula”. Es una propuesta que busca sacar la palabra “sexo” de la cédula y poner la palabra “género”. Esta es una propuesta que se viene realizando en base a las necesidades específicas de la comunidad trans” (Carlos, ATM, entrevista, 2012).

Total, fuimos con este chique [Carlos] al Registro Civil y con mis documentos: Hizo una carta de petición del cambio de nombre, una carta sencilla de un párrafo; la cédula de identidad a color, la papeleta de votación y por si a caso mi pasaporte. Nos fuimos un día a las 8 de la mañana, en la fila no había nadie y nos acercamos: ¡Yo estaba con muchos nervios! Él habló:•Carlos: ¡Venimos hacer el cambio de nombre!El fue todo imponente a exigir. La chica no sabía y dijo: —¿Cambio de nombre? •Carlos: Sí, según el artículo 84 del Código del Registro Civil podemos cambiarnos de nombre.•La chica dijo: Sí, sí hay que pagar las valoraciones, dos valoraciones son 4 dólares y después regresas a la ventanilla de al lado.Claro, fuimos y nos dieron la *partida integra de nacimiento* para cambiar el nombre y en otra oficina nos tocó esperar una hora y treinta hasta que nos entregaron la partida de nacimiento. Me llamaron y con una emoción iba tomando fotos en todo lado, cada foto de cada paso, en cada oficina para después dar información [a las personas trans ecuatorianas en Madrid]. [...] Cuando me entregaron la partida de nacimiento me llamaron Alex. Le dije [a Carlos] tómame la foto, tómame la foto.Después, pasamos a otra oficina y estuve ante una abogada experta en la materia y dijimos que estábamos por el cambio de nombre. La señora no sabía y dijo: ¿Esto? Carlos dijo: ¡Dilo tú!Alex: Estoy con nervios, pero yo lo puedo hacer.: Sí, sí dilo tú.Y dije: *vengo por el cambio de nombre*. La señora no sabía. Yo le dije según el artículo tal puedo cambiarme de nombre.La señora: Me preguntó: ¿cómo quieres llamarte? •Alex por Alexandra. Y me puse Alex Vicky.Ellos asimilaban que yo estaba poniéndome mi segundo nombre primero, Alex Vicky. [...] La señora [la abogada experta] no sabía mucho, pero como era la oficial se hizo la que no sabía, pero recurrió a su jefe:•¿Oye quiere cambiarse de nombre, hay cómo hacer con esto y esto otro? El jefe sí, sí, sí claro, acéptalo y luego tiene que salir una resolución y le explicó.[...] Ella no sabía ni cómo hacer la carta, porque tenía que redactarme una carta donde tenía que ponerme tal nombre y ahora pasaba a llamarme con tal nombre y desde ahora me llamaba Alex. Este señor [el jefe] le indicó como hacerlo. [...] Entonces pagamos la valoración, regresé y dejé el recibo y nos dijo que regresáramos [...] después de las navidades. Me llamó para el día 28 o 29 de diciembre por las fiestas, pero en sí esto es de un día a otro.Fui el día 29 a retirar mi partida integra de nacimiento y en la parte de atrás estaba la resolución. Ahí constaba que me llamaba tal persona y ahora me llamo tal según el Registro Civil, según la ley y todo legal.La administradora: Con la carta, la partida integra con la resolución atrás, con estos papeles vas y te cambias de cédula, aquí o en cualquier agencia del Registro Civil.¡Salí con eso y yo feliz! (Alex, ATM, entrevista N° 1, 2013).Es de recalcar el “desconocimiento” de algunos

funcionarios del Registro Civil de Quito en el procedimiento administrativo del *cambio de nombre*. Especialmente porque la lucha de los derechos de los colectivos trans, transexuales y travestis ante el Registro Civil, ha sido dura y difícil a pesar del reconocimiento Constitucional de la identidad de género (2008). Si bien la Constitución ecuatoriana señala que “nadie podrá ser discriminado por identidad del género (...) ni por cualquier otra distinción, personal o colectiva, temporal o permanente, que tenga por objeto o resultado menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio de los derechos” (2008, Art. 11, n° 2), no todos los funcionarios y jueces se ciñen al cumplimiento de dicha normativa por lo que tanto los colectivos transexuales, travestis y trans presionan política, social y jurídicamente al Registro Civil con la finalidad de que se respete los derechos constitucionales de la identidad de género, como he desarrollado en detalle en el capítulo 2.

Los “nervios” de Alex se deben a la violencia heteronormativa con la que ha operado el Registro Civil en el Ecuador. Los estragos y efectos somáticos y psíquicos que experimenta son producto de la violencia institucionalizada —“normalizada” o “naturalizada”— que actúa a través de posiciones heteronormativas neo/coloniales del pasado colonial, donde las sensaciones vividas por los cuerpos subalternos y disidentes trans, transexuales y travestis responden al entramado administrativo violento como parte de la huella de la heteronormatividad colonial¹⁰², la cual se reactualiza de distintas maneras en confrontaciones recurrentes con el Registro Civil de Quito.

Si bien el *temor* de Alex se manifestó en un principio, este disminuyó con la presencia y acción de Carlos, y él dejó de sentirse nervioso al estar acompañado por su amigo y pasó a la acción. Se enfrentó a la administración sin miedo y expresó lo siguiente: “vengo por el

102 Me refiero al delito de sodomía o pecado nefando como parte del sometimiento a las leyes de los conquistadores y colonizadores.

cambio de nombre ya que según el artículo tal [al Art. 84, de la anterior Ley del Registro Civil Identificación y Cedulación] puedo cambiarme de nombre”. Dicho artículo señala lo siguiente:

Cambio de nombres.- Los nombres de una persona capaz podrán ser cambiados por una sola vez, sin más que su voluntad, previa solicitud del titular de la partida de nacimiento al Jefe de Registro Civil, Identificación y Cedulación de la capital provincial o de la cabecera cantonal respectiva, quien dictará resolución y ordenará que se la margine en el acta de nacimiento pertinente, haciendo constar que los antiguos nombres y los nuevos corresponden a una misma persona (Ley de Registro Civil, Identificación y Cedulación, 1976, Capítulo XI. Sección 1ª. Reformas y Constituciones de Inscripciones, art. 84). Como se observa, el Estado ecuatoriano a través de la Institución del Registro Civil es quién reconoce y legitima nuestra decisión de *cambiar de nombre*, dado que el “jefe” de dicha institución no solo es quién “ordena” y “dicta” el cambio de nombres, sino que es quién “aprueba” que dicho cambio es una “verdad” jurídica. Así pues, el Estado tiene el poder de vigilar la voluntad de los sujetos al cambiarse de nombre en tanto que es el custodio jurídico y es quien acredita dicha *identidad* —en lo que se refiere al nombre— en los tránsitos transfronterizos y transnacionales.

Si bien el artículo 84 no hace referencia explícita al *cambio de nombre* de los sujetos/cuerpos disidentes sexuales y de género, la norma opera igualmente. Esto se evidencia cuando la ley afirma que: tanto el “antiguo” como el “nuevo” nombre “corresponden a la misma persona”, es decir, la institución del Registro Civil se guarda para sí, en su archivo, el registro del *sexo* y *nombre* que le asignaron al nacer. Esta institución concibe el *cambio de nombre* de manera binaria y unidireccional ya que se refiere a un antes y a un después lo “antiguo” y lo “nuevo”. Asimismo, el nombre en sí mismo no representa la totalidad de una subjetividad trans tal como nos quiere hacer creer la normativa institucionalizada/moderna del género, pero tampoco las disidencias sexuales y de género podrían dejar de luchar contra las instituciones que perpetúan la violencia en torno a los cuerpos trans.

Mientras que la norma ecuatoriana establece una concepción temporal moderna lineal en cuanto al nombre –“antiguo y “nuevo” –, Alex propone un nombre “otro” donde cohabitan tanto lo “antiguo” como lo “nuevo” –Alex Vicky– desde un cuerpo trans disidente transfronterizo y descolonial. Su deseo es cohabitar entre lo “antiguo” y lo “nuevo”, desde sus historias marcadas por los desplazamientos transfronterizos en un tiempo/cuerpo “otro” – *Pachacutik*– y así desdibujar de algún modo, la representación moderno/colonial de género. Al respecto, Campuzano nos propone “revisitar las tradiciones pre-hispánicas que muestran las existencias de géneros intermedios” (2008).

En esta dirección y desde una lectura descolonial, se plantea brevemente una reflexión con respecto a los enchaquirados con el fin de analizar los nombres que desdibujan el orden del sistema sexo/género. *El enchaquirado* proviene de la cultura Huancavilca que es anterior a la conquista española y hoy algunos de sus descendientes, al igual que en el pasado, habitan actualmente la Península de Santa Elena en el Ecuador. Los enchaquirados fueron conocidos por su actividad homosexual religiosa o ritualizada entre hombres jóvenes, descrita así por los conquistadores:

Y eso es que cada templo o adoratorio primario tienen uno o dos hombres, o más, de acuerdo al ídolo. Han sido vestidos como mujeres desde que eran niños pequeños, y hablan como tales; y en su trato, ropas y en todo lo demás ellos imitan a las mujeres (Cieza de León 1986:199-200 en Benavides, 2014, p. 149). Aquí Benavides a través de su trabajo “La representación del pasado sexual de Guayaquil: historizando los enchaquirados” se replanteó visitar a los enchaquirados para dar cuenta de la violencia que operó a través de las leyes del imperio colonial contra la sodomía en Abya Yala. En lo que se refiere al nombre, Benavides da cuenta de la resistencia histórica de las disidencias sexuales ancestrales no modernizadas en la actualidad:

Cuando mi amigo antropólogo se acercó a un grupo de hombres y les preguntó sus nombres, uno de ellos respondió diciendo, “mi nombre es Jorge, pero mi nombre de batalla es Do lo res. Si sabes a lo que me refiero”. Esta respuesta hubiera sido inquietante viniendo de un hombre ecuatoriano cualquiera, pero lo era aún más viniendo de un habitante de un aparentemente tradicional pueblo costero como lo es San Pablo, en la Península de Santa Elena (2014, p.146). En esta descripción se observa la diferencia entre el “nombre propio, Jorge” y el “nombre de batalla, Dolores” entre los habitantes del pueblo costero de San Pablo. Los pueblos ancestrales aún mantienen formas de resistencia con respecto a la colonialidad del género sostenidas en el dimorfismo sexual desde la visión de Lugones (2008). Así pues, el “nombre propio” –Jorge– y el “nombre de batalla” –Dolores– se alejan de la interpretación moderna unidireccional del sistema sexo/género basada en la genitalidad y en argumentos cristianos propios del legado colonial, donde es reflejada la noción de plantear un nombre “otro” alejado del sistema sexo/género.

La representación ancestral de los *enchaquirados* viene siendo revisitada por activistas locales y migrantes. Con respecto a este último, Santy Barrero Baidal, –Huancavilca por línea materna y se identifica como enchaquirado–, habla de dos espíritus en: “I’m Coming Out, Yo Soy Enchaquirado, That Means ‘Two-Spirit’ Where I Come From” (2014)¹⁰³. Baidal habita en dos nombres, el de nacimiento y el de guerrero, y así lo expresa: “Comuna Engabao is the only community that follows this Wankavilka tradition to the letter. [...] Enchaquirados go by two names: birth name and warrior name” (Santy Barrero Baidal, 2014, p. 18).

103 Véase el documento completo en: <https://translate.google.es/translate?hl=es&sl=en&u=https://squinde.wordpress.com/2014/03/27/imcoming-out-yo-soy-enchaquirado-that-means-two-spirit-where-i-come-from/&prev=search>

Los enchaquirados dan cuenta de un cuerpo/nombre “otro” de tradición pre-hispánica desde la propuesta de Campuzano (2013). En esta dirección, tanto lxs enchaquiradxs (Benavides, 2014) y cuerpos definidos como “mitad y mitad” (Gloría Anzaldúa (1987) manifiestan dos posturas agrietan la concepción moderna/colonial del género:

Había una muchacha que vivía cerca de mi casa. La gente del pueblo decía que era una de las otras “*of the Others*”. Decían que durante seis meses era una mujer, que tenía vagina y sangraba cada mes, y que durante los otros seis meses era un hombre, que tenía pene y meaba de pie. La llamaban mitad y mitad , mitá y mitá’, ni una cosa ni otra, sino un extraño carácter doble, una desviación de la naturaleza que provocaba terror, un trabajo invertido de la naturaleza (Anzaldúa, 1987/2016: 60). Vuelvo a la acción estratégica/administrativa de Alex, éste se desmarca de la concepción administrativa binaria moderna/colonial del género y decide cohabitar un nombre “otro” difícil de encarnar dada la hipervisibilidad a la se expone. Por tanto, esta acción de *cambio de nombre* es una acción política fronteriza, descolonial y antirracista, que se debate en medio de la tensión marcada por la norma jurídica y administrativa tanto en Ecuador como España. Alex por voluntad propia decidió habitar un nombre que le permitiría crear una identidad “otra”, una identidad “mitad y mitad” fuera de los cánones clínicos/científico/técnicos, donde de cara al Estado ecuatoriano, logró mantener su “antiguo” nombre propio –asignado al nacer– y su nombre de batalla –un nombre– como parte de una identidad “otra” que de cuenta de sus trayectorias corporales racializadas, transfronterizas y de sus desplazamientos geopolíticos y transnacionales.

A continuación, se presenta el texto de la inscripción de nacimiento de Alex en el que consta el cambio de nombre expedido por la Dirección General de Registro Civil, Identidad y Cedulación de la República del Ecuador:

DIRECCIÓN PROVINCIAL DE REGISTRO CIVIL DE PICHINCHA.- Quito
20 de diciembre del 2012.- Las 12h21.- **COMPARECE: VICHY ALEXANDRA**

[omito los apellidos], y manifiesta que es su voluntad, CAMBIAR, en su inscripción de nacimiento sus nombres VICKY ALEXANDRA por los de: **ALEX VICKY**.- en atención a lo solicitado.- **Esta DIRECCIÓN PROVINCIAL**, en uso de la facultad concedida por el Art. 84, de la Ley de Registro Civil, Identificación y Cedulación.- **RESUELVE**: Ordenar la reforma de la inscripción de nacimiento de **VICKY ALEXANDRA** [...], que se asienta en el registro de nacimiento del Cantón de Quito-Pichincha [...], en el sentido de que por esta y única vez se **CAMBIAN LOS NOMBRES DE LA INSCRITA, POR LOS DE: ALEX VICHY**, guardando relación entre sus anteriores y nuevos nombres por tratarse de la misma persona, los demás datos permanecerán iguales.-Oficiese al Jefe del Departamento Nacional, para que proceda a su ejecución.- **NOTIFÍQUESE Y ARCHÍVESE**.Con este

documento fue posible obtener la nueva Cédula de Identidad o de Ciudadanía, documento emitido por el Estado ecuatoriano en diciembre de 2012. Con esta acción de transnacional, Alex resiste como activista migrante trans racializado desde la fuerza de la “periferia” o del “sur” contra los “muros” jurídicos modernos/coloniales que impone la metrópoli, manifestado en la obtención de la Cédula de Identidad o de Ciudadanía en el Registro Civil de Quito, Ecuador (Foto 1 y 2).



Fuente: Foto archivo de Alex Aguirre Sánchez, Quito, diciembre 2012.

5.3 España: De vuelta a la metrópoli

A su regreso a España en enero de 2013, Alex mantuvo estratégicamente su pasaporte ecuatoriano sin hacer operativo aún su “nombre otro”, él pudo solicitar la emisión de un nuevo pasaporte en la ciudad de Quito, pero no lo hizo ya que su nombre “otro” –Alex Vicky– no coincidiría con el nombre registrado en la Dirección de Extranjería, España –Vicky Alexandra–. Por un lado, Alex sabía que no era posible entrar en España con un nombre “otro” en el pasaporte: “Lo que tomé en cuenta es no cambiar el nombre en el pasaporte porque sabía que no me iban dejar entrar en España, solo cambié mi cedula, vine con el pasaporte anterior” (Alex, ATM, video 1º, 2014). Por otro lado, un pasaporte “otro” sería interpretado como delito de *falsedad documental* por los Cuerpos de Seguridad del Control de Extranjería–Inmigración, poniéndose en riesgo de ser interrogado y/o expulsado de territorio español.

Para un cuerpo migrante racializado y disidente sexual cruzar la frontera transnacional o el acto de *viajar*, en la mayoría de los casos, es un hecho violento que da cuenta de la extranjerización sistemática de dichos cuerpos. El desplazamiento hacia un cuerpo y un nombre “otro” es un acto de resistencia anti-colonial contra las políticas migratorias racistas que operan en la institucionalidad del Reino de España. Como se ha desarrollado anteriormente, Alex desde su política rabiosa agenció el *cambio de nombre* en el Ecuador (excolonia) con la finalidad de ser reconocido por las instituciones del Reino de España. Alex todo el tiempo mantuvo viva la idea de que, si Ecuador reconoce oficialmente el “Alex Vicky” España simplemente tendría que registrar su “nombre otro” de los documentos oficiales expedidos por las autoridades de Ecuador. En base a este argumento jurídico, Alex agenció el *cambio de nombre* con la intención de esquivar la exigencia de la nacionalización

española para los cuerpos trans racializados, evidenciando el modo en que opera el *apartheid jurídico* por medio de las políticas migratorias.

5.3.1 El peregrinaje por las instituciones La acción de peregrinar según la Real Academia Española se refiere a: “andar por tierras extrañas” y de forma coloquial es “andar de un lugar a otro buscando o resolviendo algo”. Alex como cualquier otro migrante trans anduvo de una oficina a otra con la finalidad de legalizar el *cambio de nombre* y cumplir con las exigencias migratorias marcadas por el *apartheid jurídico*.

La primera parada de su peregrinaje fue en el Consulado del Ecuador en Madrid con el fin de renovar el pasaporte. Como se mencionó anteriormente, Alex evitó obtener un nuevo pasaporte en Ecuador ya que su “nombre otro” aun no habían sido registrados en España. Si bien la tarjeta de Familiar de Ciudadano Comunitario es suficiente para pasar los controles migratorios en España, no quiso correr ningún riesgo, -es un cuerpo racializado, migrante y trans-, por lo que decidió obtener su nuevo pasaporte en el consulado ecuatoriano en Madrid.

Antes envió una carta al Consulado General del Ecuador en Madrid, explicando el proceso de su cambio de nombre y el deseo de ser atendido por el Cónsul o por los responsables directos. La respuesta fue inmediata, y fue recibido por la Cónsul General Adjunta. Una vez allí, Alex explicó su proceso de cambio de nombre y las dificultades económicas que tienen las personas transexuales para viajar a Ecuador y realizar el cambio de nombre. Ante la Cónsul demandó el servicio consular del *cambio de nombre por identidad de género* para la población trans o transexual. Al respecto, la Cónsul afirmó que por ahora no contaban con dicho servicio, pero que en un futuro el Consulado ampliará sus servicios, incluido el de *cambio de nombre por identidad de género*, y seguidamente reveló que este es el primer caso de *cambio de nombre por identidad de género* con el que se encontraban.

Actualmente, el Consulado cuenta con el servicio de cambio de nombre por identidad de género para las personas trans o transexuales.

Ese mismo día y después de la conversación con la Cónsul, Alex presentó los documentos del *cambio de nombre* emitidos por la Dirección General de Registro Civil, Identificación y Cedulación del Ecuador, la cédula de ciudadanía y partida de nacimiento marginada. La petición se formalizó a través de un Certificado firmado por la Cónsul Adjunta en virtud de los documentos presentados. El certificado señala lo siguiente: “el(la) ciudadano(a) Alex Vicky con pasaporte y cédula de ciudadanía número [...] se encontraba inscrito anteriormente con los nombres de Vicky Alexandra” (Consulado General del Ecuador en Madrid, certificado N° 775, 1° de febrero, 2013). Después de una hora de espera obtuvo el nuevo pasaporte con su “nombre otro”. Cabe destacar que esa leyenda está presente en los procedimientos administrativos, evidenciando el manejo del Estado de nuestros datos civiles. Por otro lado, llama la atención el modo en que se está atravesado por un número de identidad que nos constituye como sujeto/ciudadano. Es decir, nuestros datos civiles o nuestra identidad está seriada numéricamente e informatizada para el control nacional e internacional de las migraciones.

La segunda parada del peregrinaje, fue el Ministerio de Justicia. Con el nuevo pasaporte y demás documento Alex se acercó a las instituciones españolas, caminó por tierras no tan extrañas para un migrante, buscando respuesta a su pregunta: ¿En qué institución registro el cambio de nombre si cuento con la concesión de nacionalidad? Alex explicó su caso y el funcionario de turno remitió a Alex al Registro Civil de Madrid. El personal administrativo no tenía muy claro a qué institución remitirlo, a falta de información clara Alex anduvo de un lugar a otro buscando la institución que registrara su “nombre otro”.

El 22 de marzo hizo su tercera parada en Registro Civil de Madrid, tal como había señalado el funcionario, para iniciar el *proceso de cambio* de nombre dentro del Reino de España. A continuación, se describe lo que fue la visita en el Registro Civil de Madrid:

Subimos al piso 4 despacho 7 y nos presentamos ante la funcionaria. Alex explicó su intención de cambio de nombre y presentó todos los papeles legalizados por Estado ecuatoriano que certificaban dicho cambio. Acto seguido, la funcionaria preguntó si era español. Alex explicó que su nacionalidad había sido aprobada y por ello hacía la tramitación de cambio de nombre con el fin de que figurase su nombre en el DNI. La funcionaria argumentó: “si eres español tendrías que contar con el informe de *disforia de género* y dos años de tratamiento hormonal, solo entonces podría hacer el cambio de nombre”. La funcionaria, al saber que Alex no había terminado con todo el proceso de nacionalidad afirmó: “no es posible registrar el nombre porque aún no eres español¹⁰⁴. Al ser extranjero la competencia de registrar el cambio de nombre es de Extranjería, no del Registro Civil”. Alex cuestionó a la funcionaria y argumentó de forma contundente lo siguiente: “¡El Estado español debería reconocer mi nombre ya que lo dicta el estado ecuatoriano y debería tomar en consideración estos documentos! Además, el Ministerio de Justicia es quién me envía porque la petición es de cambio de nombre, ¿ahora ustedes me envían a la dirección de extranjería? Esta situación complica mi vida cotidiana, mi entrada y salida de España ya que en mi pasaporte ecuatoriano figuro como Alex y no concuerda con mi NIE. Esto es una limitación no solo administrativa sino jurídica”. Después aparecieron las dudas de la funcionaria y nos llevó ante el Representante del Registro Civil, éste expresó el mismo argumento de la funcionaria: “El Registro Civil solo puede hacer el cambio de nombre a ciudadanos españoles. Aunque su nacionalidad haya sido aprobada no es español sino hasta que en el futuro realice el juramento de la nacionalidad. Una vez hecho el juramento pude presentar la petición de cambio de nombre, antes no es posible” afirmó el director. Finalmente, el director confirmó que “por ahora la competencia de *cambio de nombre* la tiene extranjería y no el Registro Civil” (Registro trabajo de campo, 22 de marzo, 2013). Como se observa, tanto la

104 Para ser reconocido como “ciudadano español” no solo se debe contar con la Resolución de Concesión de Nacionalidad o haber realizado el juramento, sino que se debe llegar hasta obtener la Certificación Literal (inscripción de datos personales) emitida por el Registro Civil.

responsable administrativa como el director demuestran el modo en que el *apartheid jurídico* se materializa en la diferencia administrativa de trato entre un nativo y un migrante. Es decir, la norma establece la frontera jurídica en si se es español o no, por ejemplo: “si eres español tendrás que contar con”, “no es posible registrar el nombre porque aún no eres español” o “el Registro Civil solo puede hacer el cambio de nombre a ciudadanos españoles”.

Este modo de operar marca las diferencias entre cuerpos blancos y racializados y entre españoles y migrantes nacionalizados, en consecuencia, tanto la ley de Extranjería como la ley de Identidad de Género han sido ideada desde el poder moderno imperial con la intención de establecer diferencias geopolíticamente racializadas. Tal es el *apartheid jurídico* que nuestros procesos administrativos se realizan por fuera del espacio en donde cohabitan los españoles. En cambio, pareciera que nuestro espacio “natural” es extranjería, lugar donde se nos obligan a interactuar con la policía y gestionar nuestra residencia.

Ante dicho escenario, Alex como activista racializado exigió que se le reconocieran los documentos de identidad emitidos por su país de origen, por lo que apeló a la Ley Orgánica 4/2000 que trata sobre los derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social: “los extranjeros en territorio español tiene derecho y el deber de conservar la documentación que acredite su identidad, expedidas por las autoridades competentes del país de origen o de procedencia, así como la que acredite su situación en España” (Derecho a la documentación, art. 4º). Si bien la ley reconoce el derecho de los extranjeros a conservar la documentación que acredite su identidad no será el Registro Civil quién reconozca ese derecho, sino Extranjería es quien cuenta con la competencia exclusiva.

La respuesta del Ministerio de Justicia no fue acertada a la pregunta de dónde se podría registrar el cambio de nombre si ya contaba con la concesión de nacionalidad. El peregrinaje de Alex por *tierra no tan extrañas* fue un tanto hostil dado que responde a los

modos de actuar de algunos funcionarios bajo una norma perfectamente organizada en un *aparataje jurídico* moderno/colonial en el marco de la “colonialidad del poder” (Quijano, 1992). Así pues, el *apartheid jurídico* opera sobre los cuerpos trans racializados migrantes y genera efectos materiales concretos, explicado por Alex: “Esta situación complica mi vida cotidiana, mi entrada y salida de España ya que en mi pasaporte ecuatoriano figuro como Alex y no concuerda con mi NIE, esto es una limitación”. En definitiva, él encarnó la demarcación migratoria fronteriza como cuerpo genéricamente racializado.

La Ley de identidad de género (3/2007) opera de manera exitosa sobre los cuerpos racializadas trans debido al control migratorio como frontera neocolonial y *apartheid administrativo/jurídico* con efectos críticos para la población en cuestión. De este modo, el Estado español a través de la nacionalización norma y controla los desplazamientos los cuerpos trans racializados. En consecuencia, Alex a pesar de contar con la concesión de nacionalidad, se vio obligado a esperar hasta la jura de la nacionalidad para iniciar el *cambio de nombre* como migrante nacionalizado bajo la legislación española.

Después de esa difícil experiencia en el Registro Civil, Alex continuó su peregrinaje e hizo su tercera parada en la oficina de Extranjería tal cual le había recomendado el director del Registro Civil de Madrid. En consecuencia, se acercó a las oficinas de Extranjería para informarse sobre los requisitos y renovar su NIE. En aquel entonces, formaba parte del colectivo “Pandi Trans” y por sugerencia de un compañero trans masculino griego renovó su NIE en Extranjería y decidió omitir su trayectoria política como trans masculino en el proceso administrativo. La renovación del Número de Identidad de Extranjero con su “nombre otro” en extranjería, no fue difícil, aunque tardó su tiempo:

De ahí me fui a extranjería, pedí información como si fuera a renovar el NIE. Una persona trans de Grecia me recomendó que no dijera nada de lo trans y que simplemente diga que voy a renovar mi NIE porque me cambié de nombre. Así lo

hice. Hice todos los trámites para renovarlo. No me dijeron nada. Desde que pusieron Alex [en el NIE] me trataban de chico, sin importar que esté: la letra “M” [masculino] o la “F” [femenino]¿Qué ha representado esto en tu vida?¿Yo me sentí feliz en ese momento, me sentí magníficamente feliz en Ecuador!Claro, era como que la lucha empezaba, ya tenía a favor muchas cosas, cuando me dieron mi NIE. Me sentí muy feliz, muy alegre, contento. Indiqué a muchas personas mi nuevo documento. La verdad, me dio mucho entusiasmo para seguir y hacer muchas cosas. Me sentí más seguro conmigo mismo (Alex, ATM, video-entrevista, 2014).Aquí el NIE renovado, producto de su alegría:



Tal fue la felicidad de Alex que participó de las actividades del Octubre/Orgullo Trans 2013 “Otros cuerpos son posibles” y organizó un foro debate en donde compartió su vivencia y experiencia transfronteriza del *cambio de nombre*, campaña “Yo decido mi nombre”. En concreto, explicó su trayectoria política y desplazamiento transfronterizo entre la ciudad de Quito y Madrid, comentó de su frustración ante el sistema jurídico (LO 3/2007) y renegó de sus efectos en la construcción de un cuerpo trans racializado y extranjeroizable; señaló las estrategias del viaje a la “periferia” con el fin de obtener su *nuevo nombre* y también habló de las acciones a seguir en favor de los migrantes ecuatorianxs en territorio español.

Vale la pena destacar la alegría de Alex tanto cuando obtuvo la Cédula de Identidad en Ecuador como el NIE en España: “¡Yo me sentí feliz en ese momento, me sentí magníficamente feliz en Ecuador! [...] Claro, era como que la lucha empezaba, ya tenía a favor muchas cosas, cuando me dieron mi NIE. Me sentí muy feliz, muy alegre, contento”. Alex consiguió el sueño de un “nombre otro”, en la metrópoli imperial por su agencia como activista ecuatorianx/migrante racializadx desde la periferia. La felicidad por el *cambio de nombre* en España se dio gracias al proceso llevado a cabo en Ecuador, en la excolonia, y no a la inversa. En el seno de esta lucha transnacional, Alex descubrió un “camino otro” que le dio la posibilidad de acceder a un “nombre otro” como migrante racializado no nacionalizado aún como español. Es decir, descubrió en el proceso que los migrantes trans podrían acceder al *cambio de nombre* en España, siempre y cuando sus países de origen reconocieran el derecho al cambio de nombre y que este se haga extensible en los documentos de viaje. De esta forma, la afirmación jurídica del Abogado del PIAHT no tuvo eco en el Registro Civil ya que existe un engranaje administrativo que separa a migrantes y nacionales, pero sí tuvo resonancia en Extranjería: “Si tu país te llama así, nosotros tenemos que respetarlo. La legislación de este país no se puede meter en la legislación de otro país”.

5.3.2 El juez: ¿Usted es don o doña?, el alegato y la

resolución En abril de 2014 Alex se dirigió nuevamente al Registro Civil de Madrid, esta vez para la jura de la nacionalidad, la fila de personas se extendía hasta la acera de las puertas del Registro Civil. Los invitados, acompañantes y familiares esperamos aproximadamente una hora antes de entrar al edificio. Una vez allí, cada persona presentó su documento de identidad para acto seguido pasar al salón donde se realizaría la jura de nacionalidad. Observé que en una de las paredes de la sala se encuentran los símbolos patrios del Reino de España, en el centro de la pared el escudo, la fotografía del rey y la reina y la bandera española. Había aproximadamente cien personas en el salón y esperamos diez minutos más hasta que comenzó el acto. Presidieron la ceremonia el juez encargado y la secretaria, esta última es quien organizaba los expedientes de cada uno de los futuros migrantes nacionalizados.

La jura de la nacionalidad es un rito administrativo que consiste en proclamar, de manera colectiva, la *fidelidad al rey y obediencia a la Constitución Española y demás leyes* del Reino de España. Además, la fórmula también contempla la pregunta de si se quiere renunciar o no a la nacionalidad del país de origen. Alex, decidió mantener su nacionalidad ecuatoriana. Por lo general, los migrantes provenientes de las excolonias mantienen la nacionalidad de sus países de origen, mientras que los migrantes racializados de otros países son obligados a desistir de la nacionalidad del país de origen para obtener la nacionalidad española.

La *fidelidad*, según el Diccionario de RAE, tiene que ver con la “lealtad, observancia de la fe que alguien debe a otra persona” en este caso, al rey. Y *lealtad* en su primera acepción se refiere al “cumplimiento de lo que exigen las leyes de la fidelidad y las del honor y la hombría de bien”. La fidelidad es un asunto que se sella por la fe en el conjunto de leyes y en la representación monárquica española, donde los migrantes nacionalizados se ven

obligados por ley a guardarle lealtad al rey. Esto sigue siendo algo difícil de asimilar como cuerpo migrante racializado ya que es un acto de violencia racial imperial/institucional que reaviva el dolor de la herida colonial de los pueblos/cuerpos originarios tanto en presente como el pasado.

A simple vista pareciera que los migrantes racializados en general y los disidentes sexuales y de género en particular deseamos la nacionalidad española, pero no es del todo así. Lo cierto es que muchxs se ven obligadxs a solicitar la nacionalidad como una manera de *huir* del *apartheid jurídico* o violencia racial institucionalizada engendrada por la Unión Europea e implementada por el Reino de España a través de la conocida ley de extranjería. Si bien lxs migrantes nacionalizados están sujetos a las leyes española, al mismo tiempo estos se oponen críticamente a las políticas migratorias y a las acciones racializadas que operan a través del discurso normativo de las instrucciones españolas.

Recordemos que Alex se vio obligado a pedir la nacionalidad porque se encontró con un sin número de fronteras migratorias que le impedían acceder al cambio de nombre, derechos sociales: posibilidades educativas, laborales y económicas, entre otros aspectos. Es decir, encarnó los efectos de la violencia racial institucionalizada devenida de las políticas migratorias de la Unión Europea. En cierto modo, la concesión de la nacionalidad le evitará la renovación sistemática de los documentos de residencia y así *huir* de la “irregularidad administrativa” (eufemismo colonial) como del sometimiento institucional racial que operan en las oficinas de extranjería. Eso sí, la nacionalización no evitará ni la violencia, ni el acoso policial, ni mucho menos la exclusión marcada por el maltrato racista de las instituciones modernas/coloniales en la vida cotidiana de los cuerpos racializados. Si bien el pasaporte español facilita los desplazamientos transnacionales, este no evitaría la sospecha de *ilegalidad* ni las prácticas racistas de los agentes de seguridad fronterizos sobre los cuerpos

racializados de las excolonias. Estos aspectos son los que defino como *apartheid administrativo/jurídico*, que al mismo tiempo es racista, colonial y transfóbico.

Volviendo al rito de jura de la nacionalidad, después de proclamar la *fidelidad al rey y obediencia a la Constitución Española*, la secretaria llamó uno a uno a lxs migrantes presentes en la sala. Llegó el turno de Alex, la secretaria llamó a Alex Vicky para firmar el acta de jura de la nacionalidad. A continuación, señalo la experiencia de Alex ante el juez ya que como cuerpo trans racializado experimentó el dolor de la “mirada inquisidora” por parte de los representantes del Registro Civil de Madrid:

El día del juramento la secretaria me miró y me dijo: ¿Usted es don o doña?•Respondí que me daba igual. La secretaria le dijo al juez:¡Juez, esto no puede ser [se refería al nombre de Alex Vicky], esto no es posible, nos va a traer problemas, su nombre no corresponde a su sexo!El juez solo me miro de arriba a bajo y no me dijo nada en ese momento (Alex, ATM, video-entrevista, 2014).Para analizar la experiencia que vivió Alex el día de la jura de nacionalidad, es importante abordar el concepto de zona de contacto:

Usa para referirse al espacio de los encuentros coloniales, el espacio en el que personas separadas geográfica e históricamente entran en contacto entre sí y entablan relaciones duraderas, por lo general implican condiciones de coerción, radical inequidad e intolerable conflicto” (Pratt, 2010: 33)De esta forma, el rito de jura de la nacionalidad, a simple vista, pareciera ser un acto formal más, pero no es así, porque este rito/acto se desarrolló en un espacio que a diferencia de Pratt (2010) prefiero llamar “zona de conflicto”. Es decir, la institucionalidad del Registro Civil, en representación del Estado, se posicionó como ojo vigilante del género binario, esto es por encima de los sujetos migrantes racializados. Alex se encontró en la frontera de la “zonas de conflicto” debido a que las miradas blancas del juez y de la secretaria se posaron de manera inquisidora sobre su cuerpo

racializado con el fin de indagar y observar algo en él que respondiera al patrón moderno binario del género.

Dicho de otro modo, el cuerpo de Alex es ocupado y escrutado de manera rápida y directa por el ojo imperial heteronormativo del juez, “me miró de arriba a bajo y no me dijo nada en ese momento”, con la intención de encontrarse con algunas señales o marcas que lo identificara como “don” o “doña”, esto es como “hombre” o “mujer”. Alex habita una representación masculina en su vida cotidiana, pero no siempre es leído como tal. Por lo que la “zona de conflicto” se establece en torno a la “identidad intermedia” de su nombre y de su identidad de género disidente. Como se señaló anteriormente, él decidió habitar un *nombre otro intermedio* —desde las tradiciones pre-hispánicas como efecto de su devenir político— que le permitiera habitar un cuerpo deseado fuera de la mirada imperial/inquisitorial codificados en los cánones binarios clínicos/científico/técnico del género moderno. O sea, Alex siente en sus propias carnes, en la “zona de conflicto” la violencia inquisitorial del pasado colonial.

Me ha dejado consternado la falta de empatía, de información y de sensibilidad de las personas de las instituciones públicas ¿por qué, por qué tienen una mirada inquisidora que te puede matar? y te dice ¿usted es doña o don? Tú no sabes cómo actuar, el nombre te marca (Alex, ATM, video-entrevista, 2014). Cuando Alex apela a la noción de “mirada inquisidora” para explicar la materialidad de la violencia que vivió, lo que hace es activar la subjetividad crítica a la colonialidad de género. Esto sería, lo que Pratt (2010) llamaría “encuentro colonial” dentro de la metrópoli. Por lo que la falta de empatía y de sensibilidad de los funcionarios públicos es el modo naturalizado/institucionalizado en que viene operando el sistema de género moderno colonial en el Reino de España. La mirada inquisidora —“puede matar”— nos remite al dolor o reencuentro con la herida colonial

materializada por el inquisidor¹⁰⁵ como representante del legado imperial de la monarquía española y de sus instituciones. Todo esto con el fin de salvaguardar la hegemonía del género moderno heterocolonial. El encuentro colonial entre Alex y los representantes del Registro Civil está presidida por la historia de la dominación colonial en la que reconocemos su violencia y resistimos. De tal modo que es inevitable encontrarnos cara a cara con la violencia colonial del imperio español, reseñadas con orgullo en sus crónicas.

Al mes de la jura de la nacionalidad, el magistrado desde una mirada inquisitorial llamó a Alex al orden imperial heteronormativo del género y emitió una “Notificación y Requerimiento” en la que el Registro Civil de Madrid decidió “dejar en suspenso la extensión del acta de nacimiento” ya que el nombre de “Alex Vicky” no era “admisible para identificar a una mujer por inducir a confusión en cuanto al sexo”. Aquí la transcripción del documento:

PROVIDENCIA MAGISTRADO-ENCARGADO D. LUIS DE LA HAZA RUANO En Madrid, 26 de mayo de 2014 Dada cuenta, visto el contenido de la anterior diligencia, en el trámite de calificación registral, previsto en el artículo 27 de la Ley del Registro Civil, se acuerda dejar en suspenso la extensión del acta de nacimiento de D^a ALEX VICKY. Y ello, por el siguiente motivo: deberá ser advertida la promotora, a fin de que manifieste lo que su derecho convenga, de que su nombre “ALEX VICKY” no es admisible para identificar a una mujer por inducir a confusión en cuanto al sexo de la inscrita. Notifíquese este proveído al Ministerio Fiscal y a la interesada, haciéndoles saber que contra su contenido cabe recurso, en términos de 30 días, ante la Dirección General de los Registros y del Notariado. Lo manda y firma S. S. Doy Fe Registro Civil Único de Madrid [se observa el sello] Alex

no esperaba esta notificación ya que en principio Extranjería reconoció como válidos los documentos emitidos por su país de origen de ahí que emitiera el nuevo NIE con los nombres

105 Esta figuración que utiliza Alex se refiere a la materialidad de la inquisición: “Los jueces eclesiásticos y comisarios de la Inquisición operaban, al mismo tiempo, como jueces calificadores que enviaban el caso al foro correspondiente y como jueces comisionados que adelantaban los procesos tanto como sus superiores lo indicaran (Traslosheros, p.55).

de Alex Vicky. Además, cabe resaltar que, meses antes a la jura de la nacionalidad, el Registro Civil de Madrid registró la *inscripción del nombre* de Alex Vicky, esto por recomendación de su abogado, y por ello, el día de la jura, fuera llamado por el nombre de Alex Vicky. Como se observa, “la suspensión de la extensión de la inscripción del acta de nacimiento” se debe a la interpretación heteronormativa binaria del género por parte del magistrado, de ahí que el nombre de Alex Vicky se califique como inadmisibles para identificar una “mujer” y se argumentara jurídicamente en términos de “confusión en cuanto al sexo”. Aquí el artículo de los “nombres y apellidos” en el que se acoge el juez: “Quedan prohibidos los nombres que objetivamente perjudiquen a la persona, los que hagan confusa la identificación y los que induzcan a error en cuanto al sexo” (Ley del Registro Civil, 1957, art. 54).

En Alex operó tanto la Ley del Registro Civil y la Ley de Identidad de Género como el régimen de extranjería al mismo tiempo. En aquel momento Alex se encontraba en la “zona de conflicto” jurídico/fronterizo ya que la suspensión del acta de nacimiento condicionaría el proceso final de la concesión de la nacionalidad. Vivir en “suspensión” significó habitar la frontera marcada por la práctica jurídica imperial/soberana dentro del Reino de España. El magistrado en cuestión es quién definió unilateralmente qué nombres son *admisibles* para identificar a un “hombre” o una “mujer” y dejaría sin efecto jurídico los documentos oficiales expedidos tanto por el país de origen como el NIE metido por las autoridades españolas de Extranjería. En definitiva, el magistrado pretendió borrar cualquier proceso jurídico anterior posicionándose por encima del sujeto migrante nacionalizado, volviéndose el guardián de la identificación personal de los sujetos, se constituye a sí mismo a través norma como el definidor de la “concordancia” o de la “confusión” entre el “nombre” y el “sexo”.

En este momento Alex reinicia su lucha e interpuso un recurso de alegaciones, al que tenía derecho, ante la dirección del General de los Registros y del Notariado. A continuación, el punto segundo y tercero de su alegato:

2. Alex Vicky [...] Madrid, en respuesta a la providencia del Sr. Juez-Magistrado del Registro Civil único de Madrid de fecha 26 de mayo de 2014, por la que se le comunica la suspensión de la inscripción de su acta de nacimiento a resultas de la adquisición de la nacionalidad española por naturalización, comparece y formula las siguientes: La Providencia antes mencionada advierte de la imposibilidad de inscribir a la interesada por el nombre de “Alex Vicky”, porque “*su nombre ALEX VICKY no es admisible para identificar a una mujer por inducir a confusión en cuanto al sexo de la inscrita*”. Ciertamente, la legislación española impide la imposición de nombres que puedan inducir a error en cuanto al sexo. Pero el primero de los nombres, “Alex”, no es un nombre masculino, sino que se ha venido empleado habitualmente de forma indistinta como diminutivo de nombres tanto masculinos (Alejandro o Alexis) como femeninos (Alejandra, Alexia). No se trata, pues, de autorizar la inscripción del nacimiento de una mujer con un nombre de varón, sino con un nombre que se emplea para ambos sexos. En este sentido, resulta fundamental tener en cuenta que, en el caso de la interesada, el primer nombre (“Alex”) va acompañado por otro inequívocamente femenino (“Vicky”) que permite despejar cualquier duda a este respecto. La combinación de los dos nombres (el que podría ser considerado ambivalente y el femenino) da como resultado un nombre propio (“Alex Vicky”) que en ningún caso sería propio de un varón (ni se autorizaría, por consiguiente, para un hombre). El

alegato se refiere a la defensa del *nombre* elegido y reconocido por las autoridades de su país de origen. En concreto, la argumentación se centró en defender estratégicamente que el nombre de Alex se emplea de forma indistinta tanto en nombres femeninos como masculinos y buscó alejarse de la posible relación que pudiera establecerse con la transexualidad. El alegato señala que el nombre de Alex no se trataría “de autorizar la inscripción de nacimiento de una mujer con un nombre de varón, sino con un nombre que se emplea para ambos sexos”. Es muy complicado plantear un argumento fuera del binarismo del género cuando la ley así lo

determina. Por ello el alegato, sin desearlo, se encalla y el nombre es sexualizado en términos binarios con la finalidad de que el magistrado lo pueda comprender.

Además, el alegato de la abogada expuso que la combinación de “(‘Alex Vicky’) en ningún caso sería propio de un varón (ni se autorizaría, por consiguiente, para un hombre)”. Esto sostuvo el argumento binario entre sexo/género en relación con el *nombre*, cuando afirma que “Alex Vicky” sería propio de una “mujer”. Además, argumentó que el nombre de Alex es el “diminutivo” de nombres masculinos o femeninos, de ambos sexos, indirectamente termina refiriéndose al nombre de “Alex” como “diminutivo” del nombre femenino de “Alexandra”. Mientras que el nombre de “Vicky” fue planteado como un nombre inequívocamente “femenino”. En conclusión, el resultado de ambos nombres daría cuenta de la inscripción de un nombre femenino, o sea de una “mujer”.

Vale la pena preguntarse si esto despejó las dudas del magistrado sobre la sospecha de que el nombre de “Alex Vicky” fuera inadmisibile para identificar a una mujer. Al parecer no, porque desde la mirada supremacista blanca heteronormativa, el “nombre” sería la cara pública del “sexo” o, dicho de otro modo, el nombre de Alex es inadmisibile para identificar a una “mujer” según su “sexo” u órganos sexuales. Este pensamiento imperial heteronormativo no solo tiene que ver con la “confusión” en cuanto al nombre, sexo y género, sino con el sometimiento histórico de los cuerpos disidentes sexuales y de género, migrantes racializados ante la ley y con el despojo de sus identificaciones, agencias e historias. Dicho desde la herida colonial, es un cuerpo racializado disidente del género que será conquistado por la imposición de la ley y obligado a obedecer a su amo, el magistrado, como “legítimo” representante del sistema de sexo/género, poder moderno/heterocolonial.

El tercer punto del alegato gira en torno al uso habitual del nombre propio manifiesto en todos sus documentos oficiales emitidos por el país de origen como por las autoridades españolas.

3. El cambio del nombre generaría graves inconvenientes a la interesada, tanto desde el punto de vista de su identificación personal con el nombre con el que es conocida en el ámbito familiar y social, como desde la otra dimensión funcional del nombre y los apellidos, esto es, en tanto que elemento policial o de control por parte de las autoridades. En este sentido, interesa alegar que “Alex Vicky” es el nombre habitual y de uso, tal y como prueban los documentos cuyas fotocopias se adjuntan en ANEXO: libreta de ahorros de La Caixa; certificados de cursos realizados en Madrid; certificados laborales de OXFAM, la Agencia de Cooperación de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) y la Asociación Médicos Sin Fronteras; el carné de afiliada al Sindicato de Trabajadores COBAS; recibos de compras; correos personales. Este uso se puede probar también a través de prueba testifical, que la interesada propone, para el caso de que su Señoría lo estime preciso. Pero, además, “Alex Vicky” es también el nombre que viene reflejado en la totalidad de los documentos oficiales de los que la interesada dispone en la actualidad: tanto en los expedidos por las autoridades de Ecuador (cédula de identidad, pasaporte), como en los emitidos por las autoridades españolas (como el NIE o la tarjeta sanitaria, Libreta de ahorros del banco, contratos de trabajo, afiliación a COBAS, recibos de compras.).

También se adjuntan fotocopias de estos documentos (ANEXO). El alegato pone en consideración que se reconozca el nombre de Alex Vicky ya que de no ser así “el de nombre generaría graves inconvenientes” para su identificación personal tanto fuera como dentro de España. Cuando para la población migrante es vital contar con la tarjeta de residencia por las sospechas de una posible “ilegalidad”, el magistrado pretende dejar en suspensión la inscripción del acta de nacimiento por lo que vulneraría el “derecho” de Alex al nombre, al no ser inscrito según los documentos oficiales emitidos por su país de origen. Alex ha sido identificado por su nombre desde pequeño, lo lleva usándolo casi toda su vida. En su caso, el nombre no lo “perjudica objetivamente” como señala la ley. Por el contrario, el juez es quien perjudica a Alex cuando no respeta la identificación que muestran sus documentos de

identidad. El argumento del juez es lo que ocasionaría el daño a Alex ya que se someterá al maltrato o racismo institucional en sus distintos niveles y será sospecho ante los controles migratorios y redadas racistas. A continuación, la negación de lo solicitado:

PROVIDENCIA MAGISTRADO-ENCARGADO D. LUIS DE LA HAZA RUANO
En Madrid, 22 de julio de 2014
Dada cuenta, únase el escrito presentado al expediente de su razón, y visto su contenido, no ha lugar a lo solicitado y estese a lo acordado en Resolución de fecha de 26 de Mayo de 2014. Notifíquese este proveído a la interesada, haciéndoles saber que contra su contenido cabe recurso, en términos de 30 días, ante la Dirección General de los Registros y del Notariado. Lo manda y firma S. S. Doy Fe Registro Civil Único de Madrid [se observa el sello] Esta notificación

llevó a Alex al punto de partida en la lucha por un “nombre otro intermedio”. Su acción estratégica transnacional del nombre —Madrid-Quito-Madrid— fue atajada por una práctica o mirada/práctica inquisidora heterocolonial por parte de los representantes de orden jurídico/administrativo del Reino de España. La interpretación del magistrado se basó en la interrelación heteronormativa de las categorías de sexo/género/nombre, esto es: que el nombre guarde relación “coherente” entre los genitales y la identidad de género, esto es, que se puede identificar a un “hombre” o una “mujer”. Así pues, el magistrado, a través del rito/norma jurídica, es quién vigila y contrala los desplazamientos de los cuerpo y nombres otros racializados provenientes de las excolonias dentro del territorio de la metrópoli:

Que si yo no decidía y aceptaba el cambio de nombre en femenino [...] en 30 días él me bautizaba y me ponía el nombre que él quería, un nombre femenino, él me pondría Alexandra o Alejandra. Tenía solo 30 días para decidir. Para mí es muy dramático, pero al estar yendo y viniendo [del registro civil] me informaron que a las personas árabes y a personas de otros países también les cambian de nombre para que no haya “confusión”. O sea, me parece una agresión y una falta de respeto, un poder sobre personas que seguramente se encuentran débiles. Lo que más quieres es tener tu DNI en mano porque con eso puedes caminar por la calle y con eso puedes tener más derechos a nivel económicos o laboral y posibles viajes (Alex, ATM, video campaña: “Yo decido mi nombre”, 2014). En esta dirección, Alex apela a la idea de

“bautismo” para dar cuenta una vez más del poder colonial que ejerce el magistrado sobre los migrantes racializados disidentes sexuales y demás extranjeros y migrantes. En el pasado ocuparon nuestro territorio, usurparon cuanto desearon, produjeron un genocidio que no ha sido reconocido, borrarón gran parte de nuestras creencias y nos robaron nuestros nombres a través de los dispositivos del “bautismo”. Por medio de este sacramento, en nombre del imperio, se renombró a los cuerpos originarios en el pasado y actualmente actúa de la misma manera con los cuerpos racializados de las excolonias y con todos aquellos extranjeros que habitan un nombre que da cuenta su cultura y de su deseo. El papel del Registro Civil es de salvaguardar la heteronormatividad secularizada bajo la figuración del “bautismo” como marca de autoridad y legitimidad imperial:

En cualquier caso, una vez en tierras españolas, lo primero que se hacía con los supervivientes era bautizarlos -en el caso de que no lo estuvieran-, cambiándoles su nombre original por uno católico, en muchas ocasiones el nombre de su amo o propietario (Mira, 1998, p. 6).

El bautismo como borradura e inexistencia del *nombre* formó y forma parte de la apropiación y usurpación de nuestros cuerpos a través del poder colonial imperial. En el pasado la conquista española acabó con gran parte de nuestra civilización, fuimos obligados a bautizarnos al mismo tiempo que traficaron con indios y negros, estos fueron arrancados de sus lugares origen y vendidos como esclavos. No obstante, hoy somos llamados migrantes o “sudakas” porque habitamos esta zona del mundo. En cierto modo somos esos “otros” cuerpos conquistables en donde se materializa el *nombre* del “amo” como acto racista imperial.

Para lxs cuerpos racializados el hecho o diferencia colonial se reitera en el presente, esto es que el pasado colonial está frente a nosotrxs, lo observamos lo encarnamos constantemente a través de la ley de extranjería y demás normativas que reactualizan el

proceso colonial. Es decir, el inquisidor católico, como dueño y señor, es quien tiene la legitimidad o el poder de “renombrar” lxs cuerpos racializados de las excolonias a través del aparato jurídico imperial español. Esto contribuye a que la herida o dolor colonial perdure entre las disidencias sexuales racializadas en la metrópoli. Desde el presente observamos como el pasado se reitera en el presente, por ejemplo, Eleno de Céspedes (1587-1589) fue juzgado por el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición y, en el presente Alex (2014) está pleiteando con los representantes del Registro Civil de Madrid.

En el pasado la maquinaria jurídica religiosa del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición es quien impuso la violencia imperial —Pragmática de 1497 y la Pragmática Sanción de 1567 o Pragmática Anti-morisca— sobre la vida sexual de los sujetos racializados y empobrecidos de la época. Mientras que el presente la maquinaria jurídica opera para los migrantes nacionalizados trans de formas relacionadas a través de la Ley del Registro Civil (20/2011), la Ley de Identidad de Género (LO 3/2007) y la Ley de Extranjería (LO 2/2009). Tanto en el pasado como en el presente el entramado jurídico del imperio es quien controla, sanciona y resuelve sobre los cuerpos racializados disidentes sexuales y de género.

Finalmente, Alex no tuvo otra opción y acató la imposición del magistrado y decidió mantener su nombre “anterior” Vicky Alexandra. Las opciones vitales de viaje no coincidieron ni con la aceptación de cambio de nombre en Madrid ni con la renovación del Número de Identidad de Extranjero (NIE). El tema de los papeles o documentos de residencia se vuelve eterno... es “el cuento que nunca acaba” entre lxs migrantes en general en la metrópoli:

Tuve que aceptarlo porque se caducaba mi NIE y como tenía que viajar a Ecuador, claro tuve que aceptarlo. Me dijeron en el Registro Civil que si no regresaba antes de que se caduque [el NIE], simplemente no me dejaban entrar a España o que consiga una visa de turista en Ecuador. Sabes que es muy difícil, hay que tener muchas

garantías económicas de por medio. Entonces me ha generado mucha depresión tristeza e ira [...] No solo me pasa a mí, creo que es una situación que les pasa a muchos LGBT, a muchos trans en este caso (Alex, video-entrevista, 2014). En definitiva, la institución del Registro es quien resguarda la hegemonía heteronormativa de la sociedad española, mientras que en el caso de los migrantes disidentes sexuales que prefieren un cuerpo y un nombre o una identificación otra, son observados con mayor rigor bajo la vigilante mirada imperial. Tanto la suspensión de la inscripción del acta de nacimiento, en un primer momento, como la contestación de “no lugar” al contenido del alegato, en un segundo momento, son el modo de controlar no solo los cambios de nombre o identificación de los cuerpos racializados, sino también el objetivo institucional es vigilar que sus desplazamientos transfronterizos o transnacionales respondan al orden global heteronormativo moderno. Esto, sin duda alguna es parte del control de fronteras migratorias, que no es otra cosa que el proyecto colonial de la Unión Europea para los cuerpos migrantes racializados del “sur”.

En este sentido, el juez es quien interfiere en la decisión de Alex por el hecho de habitar un cuerpo y un nombre fronterizo otro. El magistrado dejó sin efecto los documentos de identidad emitidos por las autoridades del Ecuador que certificaban la legalidad del nombre de “Alex Vicky”. Adicionalmente, fue obligado a elegir un nombre “femenino” por lo que decidió retomar su nombre “anterior” el de Vicky Alexandra para impedir un posible tercer nombre en esta disputa asimétrica, y con ello evitó que el juez decidiera arbitrariamente un posible tercer nombre para él. Patricia, la abogada de lo que fue Ferrocarril Clandestino, estima que la decisión del magistrado es absurda, inentendible, agresiva y hay sospecha de transfobia:

La decisión del juez es absurda [...] Alex ya tiene esa identificación desde el punto de vista público. El NIE que tiene, el número de identificación como extranjero que era antes aparece Alex Vicky, en su documentación él aparece como Alex Vichy y de repente le dicen que ya no puede seguir siendo lo que siempre se le ha reconocido

como tal por parte de la autoridad [española]. Por esa parte que es la función del nombre como institución de policía no se entiende admita lo que se ha venido admitiendo hasta ahora. Y la parte de la *identidad personal* con respecto al nombre se entiende aún menos. Vamos a ver, ese es el nombre que la persona está llevando, ese es el nombre en que están en sus títulos académicos con el que le designa en su entorno y con el que se siente identificado, y esto es muy importante. Aquí hay, yo entiendo que hay una agresión, imponiendo o tratando de imponer a una persona otro nombre [...] Este es el punto que es incomprensible porque una persona a la que se le ha venido reconociendo públicamente, desde las autoridades con un nombre, de repente ya no pueda llevar ese nombre. Aquí es donde claro, esto es una sospecha y hay que tomarlo como tal, yo no puedo afirmar rotundamente que haya transfobia, pero la verdad es que se sospecha que puede haberlo. Es decir, que puedan haber visto que Alex ha cambiado el sexo o está en vías de cambiarlo o que haya un proceso trans en él y que no les haya gustado. Entonces que pretendan que se imponga un nombre a su juicio más femenino para que claramente esté identificada como mujer que es lo que era antes (Patricia, abogada, en video campaña: “Yo decido mi nombre”, 2014). La abogada entiende que existió agresión hacia Alex por parte

del magistrado en el momento que impuso otro nombre que no era el que él venía usando oficialmente, si bien no se arriesga a calificar dicho acto como transfobia, solo “sospecha que puede haberlo”. Por el contrario, Alex tiene muy claro que la acción del juez y la secretaria, el día de jura de nacionalidad, fue un acto de transfobia y racismo institucional:

Pues nada, se notó mucha transfobia por parte de la secretaria y del juez, lamentablemente me negaron a pesar de tener mi nombre ecuatoriano, a pesar de que hicimos toda la campaña. La verdad, no sé si se vino abajo. Sin embargo, creo que se paró por la decisión de una persona o de algunas por transfobia (Alex, ATM, video-entrevista, 2014). La decisión que tomó el magistrado no solo ha sido difícil de

entender para Alex, sino también ha sido incomprensible tanto para la abogada como para el abogado del Programa de Información para Homosexuales y Transexuales de la Comunidad de Madrid, en palabras de Alex:

Ni siquiera el abogado del Programa de Homosexuales de la Comunidad de Madrid no sabe por qué [me han negado], porque dijo que solo con la hoja de la resolución de

la partida de nacimiento tenían que cambiarme de nombre, porque es el nombre de mi país, porque es mi nombre de Ecuador y se tiene que respetar. La verdad me ha creado bastante frustración y tristeza. ¡Qué te pudo decir, ahora solo quiero viajar! Porque la seguridad que tenía con mi NIE que era Alex ahora no la tengo. A pesar de que me van a dar o tendré un DNI (Alex, ATM, video-entrevista, 2014). Tal y como apunta Alex, el nombre deseado en el NIE es lo generaba en él seguridad, mientras que con un DNI no se sentía seguro ya que no correspondían con los documentos oficiales de su país de origen. Es decir, a pesar de que cumplió con el proceso transnacional de cambio de nombre en el país de origen y con las exigencias normativas de la administración española, Alex se sintió indignado porque el estado español violó su derecho al no ser reconocido por su nombre oficial. Al mismo tiempo se sintió frustrado porque la acción disidente transnacional de cambio de nombre no fue posible por el poder colonial que ejerce el Estado español sobre los cuerpos migrantes racializados.

De la misma manera, la experiencia de “Franki”, —utilizo Madrid porque era el modo en que se diferenciaban uno de otro—, activista trans blanco nacido en Madrid, amigo de “Alex Vicky” y activista del colectivo La Pandi Trans, parece reforzar la idea de que se cometió un acto de transfobia y racismo, dado que en el caso de los cuerpos blancos trans no pasan por las experiencias de un cuerpo racializado:

Tuve “suerte” porque yo pedí el cambio de nombre, para llamarme Franki , por uso. Es un proceso... se puede hacer no me acuerdo, pero creo que son cinco años o tres documentos por año o algo así [...] demostrando que los usas. Y luego depende de un juez o una jueza que decida si le parece bien o no. Yo elegí Franki también porque era un nombre ambiguo, me gustaba la idea de tener un nombre ambiguo [...] Yo tenía unas barbas y empecé el cambio de nombre por uso. ¿Pero quién va a decir si yo puedo o no cámbiame de nombre? ¡Si es mi nombre! Qué tiene que ver con esta persona que está en el juzgado ¡Es que no tiene nada que ver! Cómo alguien tiene la potestad de decidir mi vida mi nombre o cómo yo me puedo manejar en el mundo. ¡Es una locura! (Franki, video campaña: “Yo decido mi nombre”, 2014). Para Franki

el cambio de nombre *por uso* fue un asunto de “suerte”, es posible, pero sobre todo responde al privilegio de la blanquitud —aunque la denegación de nombres en las personas trans blancas también han ocurrido— en las instituciones, en detrimento de los cuerpos racializados o migrantes nacionalizados. Alex Vicky y Franki llevan procesos similares, ambos demandan un nombre ambiguo por uso, pero son cuerpos racial y geopolíticamente diferenciados y marcados de modo distinto por las instituciones. Especialmente se establecen marcas o posiciones asimétricas diferenciadas por el *lugar de procedencia*, estatus migratorio, condición económica, raza y género/sexo. Así pues, no podemos pensar que la *concesión* del nombre de “Franki” *por uso* sea una simple cuestión solo de “suerte”, por el contrario, opera un engranaje institucional colonial en favor de los cuerpos blancos españoles en general, así como de los cuerpos blancos trans en particular. Actualmente, Alex vive una doble identidad oficial impuesta por la maquinaria jurídica del Estado imperial, el Reino de España. En el futuro, la única opción probable será pasar por la Ley de Identidad de Género (3/2007) que lo marcará como “disfórico de género” por el hecho de habitar determinada identidad “intermedia otra”, y que será codificada como una enfermedad más junto a otras, demostrando una vez más, que el Estado-nación fija el imperioso engranaje *heterocolonial* a través de dispositivos jurídicos y socioculturales como parte constitutiva de la matriz moderna colonial del género.

(Paréntesis)

Cosmovisiones perversas y acciones anticoloniales ¹⁰⁶

Enlazando con las narrativas y corpografías que han ido construyendo este trabajo, y de la misma manera que en el capítulo 2 colocaba mi propia narrativa en el activismo LGTB en Ecuador, dentro de estos recorridos aquí y allá que narro en este trabajo ahora me voy a centrar en mi propio itinerario político trans-fronterizo diaspórico como investigador y activista, desde el centro de la metrópoli, el reino de España. Es por ello que me gustaría compartir desde mi activismo, la “política enchaquiradx” en el marco de las sexualidades ancestrales a través del colectivo Ayllu. Dado que este apartado da cuenta del trabajo colectivo en Ayllu, mi voz en este texto se moverá de la primera persona singular, cuando

106 Este título es nombre de la propuesta/proyecto que el colectivo Ayllu desarrolla en el Centro de Residencias Artísticas, Matadero-Madrid (2017-2018). Este proyecto de investigación creativa y política propuso activar, a través de diferentes dispositivos, las memorias de las cosmovisiones “perversas” y anticoloniales encarnadas por cuerpos racializadxs disidentes sexuales que “viven” o sobreviven en el Estado español.

introduzca elementos de mi corpografía política reconstruyendo itinerarios corporales en el centro de la metrópoli, a la primera persona del plural cuando de cuenta de reflexiones, pulsiones y trabajos político-artísticos compartidos y producidos desde lo colectivo.

En concreto, analizo la política de los enchaquiradxs a partir de la instalación *No nos culpen de lo que pasó*. 22a Bienal de Sydney - NIRIN 2020. Con este trabajo que presentamos en Madrid en diferentes escenarios en los últimos años y en Sydney, Australia en Marzo del 2020, pretendemos construir un espacio de denuncia y reflexión que vincule las prácticas y vivencias de las personas transmigrantes racializadas disidentes de género y sexuales en los espacios de la metrópoli en el momento actual y los racismos y violencias a las que nos enfrentamos en lo cotidiano, con las prácticas heterocoloniales genocidas. En estas prácticas activistas y artísticas hacemos un trabajo de análisis de la relación colonial desde una mirada descolonial, y entre otras cosas, apostamos por recuperar la figura mítica de los enchaquiradxs para imaginar corporalidades, deseos y géneros más allá de la episteme colonial, rescatando figuras míticas precoloniales. Para explicar nuestras intervenciones primero presentaré la litografía *Perrear de pain* (perrear el dolor), con la que buscábamos denunciar la “herida colonial” de los “indixs sodomitas”. Seguidamente, analizaré la litografía de *Enchaquirado protegido por huayruro, pionía, achiote y onoto* (2019) donde apelamos a la cultura de lxs enchaquiradxs como mecanismo para pensar cuerpos “otros”, vidas “otras” y deseos “otros” partiendo de la cultura manteña-huancavilca del pasado/presente (por un lado haciendo referencia al colectivo Enchaquirado de Engabao, Ecuador y al trabajo de Santy Barrero Baidal, de la provincia de Santa Elena, residente en Estados Unidos). Además, establezco conexiones con los personajes, deidades y danzantes de la zona andina del Perú (*Mama Huaco*, *Moche* o con la deidad de *Chuqui Chinchay* de la zona andina). Por último, describo la politización de las sexualidades ancestrales en la movilización *Despierta tu rabia*, Orgullo Crítico, 28 de junio de 2019, Madrid.

Analizaré las sexualidades ancestrales a partir de investigaciones arqueológicas que analizan las figurillas antropomorfas sobre la sexualidad y el género (Ugalde, 2019); la ritualidad y el legado histórico del enchaquiradx en Engabao, provincia de Santa Elena, Ecuador (Benavides, 2006 y 2017); la significación de los personajes ancestrales y la fuerza o poder creativo de lo andrógino (Horswell, 2013) y el poder creativo del sentir erótico (Lorde, 1984/2003).

Desde el contexto de la diáspora que habito, los cuerpos racializados de las ex colonias conviven con políticas migratorias racistas y neo-coloniales que se materializan a través de los centros de internamiento para extranjeros (CIE); las deportaciones en caliente; las cuchillas en valla de Melilla que buscan causar un daño físico a quiénes intentan saltar la valla, y dejan marcas lesivas que terminan en muertes o asesinatos; el maltrato racista en las oficinas de extranjería; las políticas migratorias producto de los acuerdo de la Unión Europea que producen exclusión, violencia y explotación. En este marco, la figura del “indix” aparece no tanto como una evocación esencialista que podría reproducir formas de apropiación de las posiciones de personas de las culturas ancestrales en Abya Yala, cuanto como una noción/creación producto de la “colonialidad de poder” en términos de “raza” (Quijano, 1992) y que queda recreada en el antes reseñado régimen de fronteras y controles de extranjería, Una producción marcada por la “diferencia colonial” (Mignolo, 2008) y sometida sometido al “sistema moderno colonial de género” (Lugones, 2008).

Desde que llegué a Madrid mi cuerpo, corpografía política, fue objeto de observación porque mi estética no respondía a los parámetros normativo de una “mujer” migrante racializada “latinoamericana”. Con sus miradas mapeaban mi cuerpo en busca de algunos signos de “masculinidad” o “feminidad” que encajaran en el binario de género, pero les era muy difícil reconocer el género que habito. Sus inspecciones visuales invasivas, en muchas

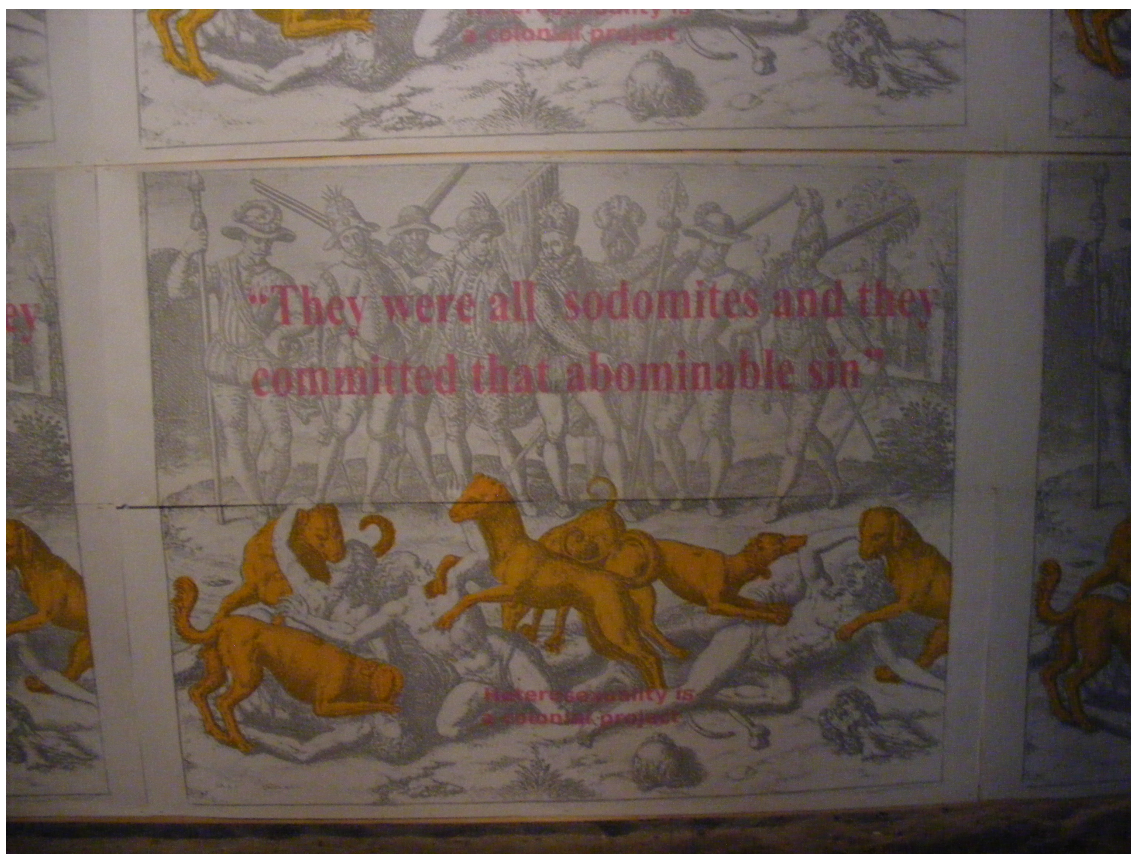
ocasiones, cruzaron la frontera de mi intimidad hasta el punto que sus observaciones se volvían agresivas. He sido insultada, me han llamado “india”, incivilizada y en muchas ocasiones he sido ignorada por habitar un determinado color de piel o una determinada disidencia sexual y de género difícil de leer para la racionalidad moderna. Nuestras corpografías políticas vuelven a ser categorizadas como razas sub-humanas, como culturas “inferiores” que encaran sexualidades grotescas (Lugones, 2010/2011). Así pues, a partir de dicha diferencia racial/colonial re-pensamos los entramados neo-coloniales actuales desde nuestras subjetividades y corporalidades disidentes, producto nos reconocemos con nuestras sexualidades ancestrales .

Ante este escenario, reivindico política y colectivamente la marca de lo “indio” como una forma de evidenciar el genocidio de la conquista y la violencia moderna/colonial sobre los cuerpos racializados, “sodomitas travestidos”. Desde el “dolor” de la “herida colonial” nuestra subjetividad racializada indix-descendiente y diaspórica recuperamos esa memoria de los indixs sodomitas de Quarequa que fueron “devorados” por los perros de Vasco Núñez de Balboa en 1513, lo que conocemos como Panamá.

Vasco Núñez de Balboa, en ruta hacia descubrir el Océano Pacífico en 1513, llega a una villa y derrota y mata aproximadamente a 600 indios quarequa. Subsecuentemente, alimentó con cuarenta “sodomitas” a sus perros. Peter Martyr registró el espectáculo en *Decades* (1516): “[Balboa] encontró la casa de este rey infectada con la lascivia más abominable y antinatural. Encontró al hermano del rey y a muchos otros jóvenes en ropa de mujer, lampiños y afeminados, a quienes, según los reportes de los que vivían con ellos, abusaba con mucho afán. De estos a cuarenta ordenó que se los dieran a sus perros” (En Horswell, 2013, p. 116)¹⁰⁷.

107 Citado en Gikdberg, “Sodomy in the New World”.

A continuación, presento el grabado de Théodore de Bry —publicado en el cuarto volumen de su obra *América* (1595)— actualmente intervenido por el colectivo artístico/político Ayllu y Migrantres Transgresorxs en la Bienal de Sydney - NIRIN 2020:



Colectivo Ayllu, *Perrear the pain*. Título de la instalación: *No nos culpen de lo que pasó*. 22a Bienal de Sydney - NIRIN 2020. Australian Print Workshop, Melbourne 2019.

Este trabajo artístico/político viene siendo una manera de *curar las heridas* del pasado/presente producida por la violencia colonial, de ahí que “perreemos el dolor”. Por ello, entre nuestras acciones de curación hacemos hincapié en la “desmemoria” del reino de España, pero nosotrxs hablamos de lo que no se habla, del genocidio/aperreamiento de lxs “indixs” sodomitas que habitan en nuestra memoria a pesar de los siglos transcurridos. El sistema moderno colonial de género se re-actualiza en nuestra vida cotidiana a través del proyecto de la heterosexualidad moderna colonial, racionalidad jurídico/necropolítica del

pasado imperial/colonial donde una gran parte de los indixs fueron juzgados, aperreados y quemados por cometer el abominable delito de la sodomía.

Actuamos desde el *dolor* y la *rabia* de la “herida colonial” pero también desde la resistencia de nuestras carnes. Repudiamos la violencia moderna colonial instituida en nuestrxs cuerpos racializados y culturas incivilizadas, fuimos tachados de abominables, de cometer actos bestiales o de encarnar los vicios bestiales de la sodomía, somos cuerpos pecaminosos aperreados, sexualidades aberrantes, grotescas y perversas, etc. Actualmente, el reino de España no reconoce la herencia de su propia violencia imperial/colonial, el genocidio producto de la conquista y la violencia moderna/colonial a lo largo de los siglos. Al contrario, España se vanagloria de la conquista, la colonización y la corona representadas a modo de victoria en los nombres de sus héroes presentes en sus calles, monumentos, museos, centros culturales, etc., cuentan y recuentan dicha heroicidad.

En la actualidad, dicha violencia heredada se mantiene aún sobre nuestros cuerpos sexualizados, nuestras culturas y territorios en Abya Yala. Esta forma de crueldad moderna/colonial ha sido instalada tanto por los neocolonos-blancos (o criollos) españoles en la constitución de las nuevas naciones del siglo XIX como por las elites blanco-mestizas económicas-políticas del siglo XIX. Por ello, gritamos: *No nos culpen de lo que pasó* (Título de la Instalación de la Bienal de Sydney – NIRIN-2020).

Resistimos a los “nuevos perros” presentes en las nuevas prácticas racistas institucionalizadas y a las nuevas tecnologías de control. Resistimos colectivamente a través del del Ayllu, una forma de familia extendida sin lazos de sangre, creamos/reactivamos conocimiento, investigación y acciones artísticas/políticas antirracistas y descoloniales a nuestra manera, incluso a pesar de que se nos tache de “excesivas”, “agresivas” y

“grotescas”; ni más ni menos como el pasado colonial. Así, Ayllu es fundamentalmente una “familia escogida” y “disidente” en la “diáspora”:

Somos una familia en la diáspora. Una familia escogida. Una familia disidente al proyecto civilizatorio blanco y heterosexual. Una familia de indixdescendientes y afrodescendiente. Una familia con los pies en el estado español, con la cabeza en nuestras identidades, con nuestras muertas que caminan alado nuestro, y que junto a nosotras incomodan a la supremacía blanca española (Colectivo Ayllu / Migrantes Transgresorxs, 2019, pp. 325-326).

En este escenario sigo la huella mis ancestrxs y re-leemos las re-interpretamos las crónicas de los conquistadores españoles y demás documentos del “pasado” así como nuestras corpografías políticas diaspóricas actuales.

Sexualidades ancestrales: política enchaquiradx

Los estudios *queer* se posicionan como teoría crítica alternativa que pone en cuestión el binario del sistema moderno sexo/género, diferencia sexual, de las sociedades/instituciones blancas del norte-global, especialmente. En concreto, cuestionan la producción moderna de la heteronormatividad, y el sistema sexo/género configurado en los marcos médico-científico, sociohistórico y político-jurídico, entre otros aspectos, con la finalidad de desestructurar los dispositivos de dominación y exclusión patriarcales, capitalistas y heteronormativos. Igualmente, lo *queer* en su interés por proclamarse como una teoría crítica alternativa, en cierto modo, se ha convertido en un marco teórico/político “único” para explicar y legitimar académicamente las acciones de las disidencias sexuales, de géneros y corpo-políticas abyectas.

Tal es así, que también muchas investigaciones del “sur” se adscriben o se enuncian desde la teoría *queer* dada su hegemonía entre los estudios de las disidencias sexuales y de género. Así pues, investigadores como Ugalde (2019) y Benavides (2006 y 2017) se han visto “seducidos” por lo *queer*, ya que ofrece cierta “legitimidad” epistemológica, académico y política en el circuito internacional. En esta dirección, el trabajo de Ugalde y de Benavides son un ejemplo. La mayoría de los estudios antropológicos y arqueológicos de las representaciones prehispánicas de sexualidad en la costa ecuatoriana han sido analizadas bajo la perspectiva de los estudios *queer*. En este sentido, Ugalde (2019) analiza y reinterpreta desde la antropología las figurillas antropomorfas prehispánicas¹⁰⁸ —de la cultura Tolita (600 a. C. - 400 d. C.) y de la cultura Jama Coaque (500 a. C. - 1531 d. C) en el Ecuador— en torno a las simbologías de género y de las diversidades sexuales “bajo la lupa *queer*”. Incluso, se ha constituido el grupo de trabajo de “arqueología *queer* en Sudamérica”. Al respecto Ugalde señala lo siguiente:

Es también importante mencionar que, a partir del proyecto, se ha generado un fructífero intercambio con colegas de la región, que ha desembocado en la creación de una red de investigadores de Arqueología *Queer* en Sudamérica, y que hasta el momento cuenta con integrantes de Ecuador, Perú, Brasil y Colombia. Ya han tenido lugar dos encuentros (Nueva York y Lima en 2018), y se programan otro en Ecuador y otro en Sao Paulo para 2019. Creemos entonces que todos estos esfuerzos valen la pena, porque a través de volver a mirar las piezas, desde visiones *queer* o contrasexuales, volvemos a pensar, pero con mayores elementos (2019, p. 17).

No cabe duda, el aporte de los estudios *queer* en el marco de la modernidad, no obstante, dichos estudios vienen hegemonizando la reflexión académica en torno a las disidencias sexuales y de género. Una perspectiva crítica y localizada de lo *queer* (de

108 El proyecto: “Etnoarqueología de las identidades sexuales en el Ecuador prehispánico” se desarrolla, desde 2016, gracias al apoyo económico de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (proyecto M13430, convocatoria PUCE 2016), bajo la dirección de la profesora/investigadora de María Fernanda Ugalde.

procedencia estadounidense y europea) se ha transformado en una categorización con pretensiones de universalidad que “permite” explicar no solo “las nuevas verdades del sexo y la sexualidad que produce la contemporaneidad” (Espinosa, 2015), sino también las representaciones ancestrales de la sexualidad y del género bajo la “lupa *queer*” en la interpretación arqueológica.

En el marco del proyecto de investigación de Ugalde *Etnoarqueología de las identidades sexuales en el Ecuador Prehipánico* (2016), Hugo Benavides ha colaborado con la autora, desde una perspectiva antropológica en cuanto a las identidades “*Transgéneros*” en *la costa ecuatoriana: una historia del presente evanescente* (2017). Esta colaboración, proviene del estudio de Benavides de *La representación del pasado sexual en Guayaquil: historización de los enchaquirados* (2006). Estos trabajos, reconocen el efecto global de lo “*queer*” y plantean sus investigaciones desde esta posición teórica. Sin embargo, en mi caso prefiero posicionarme desde los estudios des-coloniales antirracistas.

En capítulos anteriores, me referí al trabajo de Benavides (2006) para cuestionar la violencia histórica, de la conquista y la colonia, hacia las sexualidades ancestrales de la cultura de los enchaquirados. A continuación senti-pensaré desde la *corpografía política enchaquiradx*, cultura manteña-huancavilca, con la intención de investigar y recuperar las representaciones “ocultas” del pasado de las sexualidades ancestrales. Mi interés está en senti-pensar desde los cuerpos racializados y las disidencias sexuales ancestrales en el contexto de la diáspora con los cuales me identifico.

Enchaquiradx diaspórico

La politización diaspórica del enchaquiradx tiene que ver con re-visitar y re-leer las crónicas y demás textos del pasado colonial para re-significar los discursos que los colonizadores han interpretado desde su racionalidad colonial. Se trata de recuperar nuestras culturas vivas del pasado y del presente e identificarnos con nuestra ancestralidad indígena, en mi caso, lxs enchaquiradx, pero también con otros cuerpos/personajes con *Mama Huaco*, *moche* o con la deidad *Chuqui Chinchay* de la zona andina. El objetivo es des-aprender y desprendernos de las interpretaciones discursivas coloniales, de los mecanismos necropolíticos, del delito/extirpación de sodomía, de los fundamentos históricos de la herencia colonial jurídico-religiosa.

En esta dirección, los estudios antropológicos y arqueológicos en pueblos de Abya Yala son fundamentales para crear culturas corpográficas de un modo “otro”. En este punto, trato de recuperar los diferentes modos de sexualidades ancestrales y entretejo varios elementos culturales, para construir una corpografía política enchaquiradx antirracista y descolonial e intento recuperar la memoria espiritual robada. Según las crónicas, lxs enchaquiradx, como hemos citado antes, eran puestos por sus caciques para el servicio del templo y desde pequeños eran “vestidos de mujeres”. Las prácticas sexuales de los *jóvenes enchaquiradx* fueron parte de la estructura socio-religiosa de la comunidad y fueron consideradas como “signo de santidad y religión” según los cronistas:

...Y eso es que cada templo o *adoratori* o primario tienen uno o dos hombres, o más, de acuerdo al ídolo. Han sido vestidos como mujeres desde que eran niños pequeños, y hablan como tales; y en su trato, ropas y en todo lo demás ellos imitan a las mujeres. Estos hombres participan en uniones carnales como un signo de santidad y religión, durante sus fiestas y días santos, especialmente con los señores y otras autoridades. Yo lo sé porque he castigado a dos. Los cuales, cuando les dije del maligno acto que estaban cometiendo, y la fealdad del pecado que estaban haciendo,

contestaron que no eran culpables, porque desde el momento que nacieron habían sido colocados ahí por sus caciques, para utilizarlos en este maldito y horrendo (nefando) vicio, y para ser los sacerdotes y guardianes del templo. Así que lo que yo deduje de esto es que, el diablo estaba tan a cargo de estas tierras, que no habiendo sido contentado con hacerlos caer en semejante gran pecado: sino también los había hecho creer que tal vicio es una forma de santidad y religión, y de esa manera los tenía más esclavizados. Esto me fue dado por Fraile Domingo, conocido por todos, y conocido por ser un amigo de la verdad (Cieza de León 1986:199-200 en Benavides, 2006, p. 149).

Desde la política del enchaquiradx busco/buscamos desprendernos de la racionalidad y del sistema de la blanquitud colonial moderna cristiana. A través de estos relatos recuperamos nuestros ídolos, ritos, formas de vestir y hablar, accesorios, simbologías y demás aspectos culturales que dan cuenta de nuestras sexualidades ritualizadas. En consecuencia, ponemos en cuestión la racionalidad católica y por otro lado buscamos recuperar y redescubrir aquella memoria espiritual/ancestral que vibra en nuestro sentir-pensar y andar político descolonial.

Por ejemplo, el primer mandamiento, “Honrar a Dios sobre todas las cosas” en los Andes era una tarea difícil debido a la multiplicidad de divinidades sagradas que los andinos adoraban (Doctrina christiana, 135). Los sacerdotes estaban conscientes de la propensión de los andinos a deificar muchas fuerzas naturaleza e importantes sitios topográficos. Por eso era necesario listar las varias tradiciones religiosas andinas que contradijeron esta creencia católica y que los llevaron a pecar. El transgresor de este mandamiento era “el que adora cualquiera criatura, o tiene ydolos, o guacas, o da crédito a falsas sectas, y heregías, o sueños, y gueros, que son vanidad, y engaño del Demonio” (ibíd., 135-136). Por supuesto todas estas eran prácticas andinas comunes, muchas de las cuales estaban resistiendo la evangelización colonial. No eran pecados para los andinos; por el contrario, eran parte de un sagrado, comportamiento ritual. (Horswell. 2013, p. 294 – 295).

Tanto en este extracto como en el anterior, las investigaciones dejan claro que en las culturas ancestrales existían “multiplicidad de divinidades sagradas que los indios adoraban”. En este sentido, los enchaquiradx contaban con una o algunas huacas sagradas (templos

adoratorios), lugares específicos, donde se llevaban a cabo las “prácticas sexuales/carnales ritualizadas” como expresión de santidad/divinidad, acorde al ídolo de su cultura/comunidad ancestral, en este caso, la manteña-huancavilca. Ante la extirpación de nuestras deidades/idolatrías en el pasado, desde una re-interpretación contemporánea, vengo releendo a lxs enchaquiradx y a otrxs indixs sodomitas para re-conocer y recuperar el valor de las sexualidades/culturas ancestrales y hacerlas propias.

A través de la política diaspórica enchaquiradx, desde España, recupero y re-significo nuestrxs sexualidades e identidades de géneros ritualizadas, o sea, junto a la comunidad nos des-aprendemos y desactivamos cotidianamente los discursos y prácticas del sistema político evangelizador moderno-colonial: nos deshacemos de la vergüenza, el miedo, la culpa, la fealdad del pecado nefando, la crueldad del delito de sodomía y otros aspectos.

La recuperación de la política enchaquiradx se viene produciendo a través del activismo en distintas localidades. Por un lado, el colectivo Enchaquirado lo viene realizando desde Engabao en Ecuador y por otro lado, Santy Barrero Baidal, desde los Estados Unidos, esto es, desde la diáspora alejado de su experiencia comunal de la provincia/comuna de Santa Elena. En el caso de Santy Barrero Baidal, desde la diáspora, viene activando la ancestralidad sexual/cultural enchaquiradx con el objetivo de reclamar el papel sagrado de sus ancestrxs (el doble espíritu), así como sus costumbres, idiomas/lenguas, danzas ceremoniales y la importancia de los “sueños” en su cultura:

In my culture, dreams tell us something special from the spirit world. Dreams warn us. Dreams make us laugh. Dreams point us in the right direction of our destiny [...]

“Culture is Cure” – I heard this from the Northeast Two Spirit Society last week at their presentation at the American Indian Community House in New York City. I have to agree, after all these years of self-hate, low self-esteem, and shame, I finally came to terms with my gay identity through Wankavilka Indigenous identity.

It has more to do with just being gay or choosing a sexual preferences. It means claiming a culture that is rightfully ours, which includes our language, our customs, our songs, and even our Two-Spirit people. It means re-claiming a sacred role our ancestor used to have and restore the respect and honor we are entitled with. It means loving ourselves for who we are.

If one day I find my fisherman lover, that would be lovely, but most importantly, my dream led me to discover that my Indigenous Nation still practices Two-Spirit culture where I have the privilege to be who I am in a safe space in a traditional Wankavilka society. Maybe that's where I need to go one day and learn my role... (2014)¹⁰⁹Desde el área metropolitana de Nueva York, el itinerario político de Santy tiene como objetivo “reclamar” el “lugar y el papel sagrado” del “enchaquirado” dado por sus/nuestros ancestrxs y como descendiente dentro su cultura “indígena” huancavilca. Al igual que Santy, mi interés es recuperar el papel espiritual/sagrado desde la política del enchaquiradx con la intención de re-conectarme con el pasado y activar en el presente nuestras sexualidades ancestrales “otras” entre Madrid-España y Guayaquil y Quito-Ecuador.

En mi devenir ancestral/espiritual como enchaquiradx me reencuentro no solo con las prácticas sexuales y de género ritualizadas, sino con otros elementos culturales que me indican posibilidades “otras”. Por ejemplo, con la significación de los *sueños* en el mundo espiritual, tal como lo señala Santy Barrero Baidal: “In my culture, dreams tell us something special from the spirit world. Dreams warn us. Dreams make us laugh. Dreams point us in the right direction of our destiny” (2014). Descubrir este discurso me ha permitido senti-pensar el “mundo espiritual” de los “sueños” fuera de la noción cristiana del “único” dios; los “sueños” como una manera de comunicación con nuestras ancestrxs, deidades e ídolos ya que estos nos protegen y nos advierten de posibles peligros, pero también nos acompañan en nuestro itinerario. Somo lxs que sobrevivimos a la violencia del imperialismo moderno/colonial. Una

109Ver el relato completo en: <https://squinde.wordpress.com/2014/03/27/imcoming-out-yo-soy-enchaquirado-that-means-two-spirit-where-i-come-from/>

de las estrategias es la creación “colectiva de nuestros sueños” a partir de la activación de nuestras “idolatrías” y “deidades” del pasado que se materializan en el presente con el fin de movilizar acciones antirracistas y de producir horizontes descoloniales posibles.

Desde una sentir diaspórico, al igual que Santy Barrero Baidal y el colectivo Enchaquirado de Engabao, activo y recupero la figura del enchaquiradx como parte mi espiritualidad ancestral por medio del colectivo Ayllu. Junto a nuestras ancestrxs soñamos nuestros itinerarios/activismos políticos/artísticos descoloniales y antirracistas. A nuestro modo re-activamos nuestras culturas/sexualidades ancestrales, o sea senti-pensamos los espacios de adoración, re-escribimos nuestras corpografía, recuperamos nuestros símbolos, danzas y otros aspectos culturales. Siguiendo esta línea, a continuación, presento la litografía titulada “Enchaquirado protegido por huayruro, pionía, achiote y onoto”, instalación del colectivo Ayllu, *No nos culpen de lo que pasó*. 22a Bienal de Sydney, NIRIN 2020.



Colectivo Ayllu, Enchaquiradx protegido por huayruro, pionía, achiote y onoto. litografía, wash y tejido (díptico).

Instalación *No nos culpen de lo que pasó*. 22a Bienal de Sydney - NIRIN 2020.

Original producida en colaboración con Australian Print Workshop (APW), Melbourne.

Este trabajo es una representación creativa de la corpografía política del devenir enchaquiradx. Trazamos simbologías en torno al poder y pedimos protección a nuestras deidades e ídolos como formas de resistencia al sistema político de la supremacía blanca heteronormativa moderna/colonial. La litografía es una representación ritualizada del *enchaquiradx protegido* que proviene tanto de la búsqueda de lo arrebatado de las sexualidades/espiritualidades ancestrales de mis antepasado como de la re-activación de las culturas que atraviesan mi propio/nuestro itinerario corpo-político y corpo-gráfico en el contexto del reino de España. Desde aproximadamente tres años vengo encarnado la política de enchaquiradx diaspórica, he repasado mi/nuestra historia como manteña-huancavilca y

también la cultura de los incas y he encontrado con una serie de prácticas ancestrales que me han abierto un abanico de posibilidades vitales/sentidas espirituales/cultuales. Lxs manteños-huancavilcas marcaban sus rostros con los “símbolos de poder” de esta cultura ancestral¹¹⁰. Al igual que ellxs reproduje dichos figuras simbólicas con el fin de acercarme o habitar el poder de los enchaquiradx¹¹¹:



Antepasado de la cultura manteña, símbolos en el rostro que representan el poder.

Complejo Arqueológico/ Centro de Interpretación Cerro Hojas de Jaboncillo (2014)¹¹²

110 Actualmente se hace hincapié la recuperación de la cultura manteña a través del Cerro Hojas de Jaboncillo, antiguo centro político y religioso, hoy convertido en un Complejo Arqueológico, el cual ha recuperado su sentido espiritual a pesar de los intereses turísticos en torno a la zona:

“La idea de este tour es que el turista logre reconectarse con las energías positivas, que provee la Pacha Mama. Para ello se realizan caminatas e incluso el turista podrá ayudar a reforestar el cerro con plantas endémicas. En el último trimestre del año se realizan rituales para la siembra y la fertilidad. Esta actividad se hace antes de que se inicien las lluvias para asegurarse que los cultivos darán abundantes frutos. Son ceremonias ancestrales, en las que se involucra al fuego y al aire. Se hacen plegarias a la Pacha Mama para que conceda abundancia y prosperidad” (ElComercio.com). Artículo periodístico que lleva por título: Los rituales, la nueva oferta turística del Parque Arqueológico Hojas-Jaboncillo. María Victoria Espinosa, redactora (F- Contenido Cultural). Recuperado de: <https://www.elcomercio.com/tendencias/rituales-oferta-turismo-parque-manabi.html>

111 Los símbolos representan a la sociedad manteña-huancavilca en donde habitaron los enchaquiradx. Ver los símbolos en el video que lleva por título No dejes que tu historia desaparezca. Este se refiere a la importancia de Cerro Hojas de Jaboncillo en la provincia de Manabí por haber sido un centro político y religioso antes de la llegada de los españoles. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=IpYpobqjEug&app=desktop>

112 Fotografía del video No dejes que tu historia desaparezca. OromarTV, Manabí. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=IpYpobqjEug&app=desktop>

Es decir, al igual que los manteños pinté mi rostro para re-significar el “poder” de nuestrxs ancestrxs, esto es una de las formas de mantener los lazos espirituales e históricos vivos tal como se observa en la litografía del *Enchaquirado protegido*. Este trabajo es parte de un proceso colectivo desde donde hemos venido generamos acciones anti coloniales y antirracistas. En concreto, las simbologías presentes en la litografía proviene del taller/encuentro *No son 50, son 500 años de resistencia, sexualidades abominables, ancestrales y placenteras* (28 de junio 2019) organizado en Madrid por el colectivo Ayllu en el marco de la celebración de los 50 años de las revueltas de Stonewall en New York (1969)¹¹³. En aquel encuentro/taller se buscó activar las memorias ancestrales de los “indixs sodomitas” y se reflexionó en torno a la recuperación de nuestras sexualidades ancestrales, disidencias sexuales y de género, a pesar de las representaciones de la violencia y/o la extirpación de las idolatrías/sodomía en Abya Yala.

Son memorias que surgen de los lazos espirituales que nos mantienen conectadxs con la trayectoria de ancestros que llevamos dentro, *aún si*, por la diáspora, no estamos geográficamente cernanxs y *aún si* no lleguemos a conocer lxs descendientes de estas líneas ancestrales (Cháves, 2015, pp. 85-86).

Esta memoria/espiritual ancestral resuena de distintas maneras, la ritualidad mítica del enchaquiradx, por ejemplo en el trabajo de Santy Barrero Baidal evoca al enchiquerado desde la representación del doble espíritu de los enchaquirados y desde el mundo de los sueños. En el caso del colectivo Enchaquirado, se trata de activistas trans de Engabao, en este caso, se trataría de descendientes y mantienen aún algunos ritos provenientes de las prácticas culturales del pasado a pesar del proceso del mestizaje colonial en la zona. En mi caso, me

113 Centro de Residencias Artísticas, Matadero-Madrid.

acerco a una espiritualidad ancestral manteña-huancavilca ligada a lo erótico/político. Al respecto, Audre Lorde señala lo siguiente:

Para mi lo erótico es una afirmación de la fuerza vital de las mujeres; de esa energía creativa y fortalecida, cuyo conocimiento y uso estamos reclamando ahora en nuestro lenguaje, nuestra historia, nuestra danza, nuestro amor, nuestro trabajo y nuestras vidas [...]

La dicotomía entre lo espiritual y lo político es asimismo falsa, ya que deriva de una falta de atención a nuestro conocimiento erótico. Pues el puente que conecta lo espiritual y lo político es precisamente lo erótico, lo sensual, aquellas expresiones físicas, emocionales y psicológicas de lo más profundo, poderoso y rico de nuestro interior, aquello que compartimos: la pasión del amor en su sentido más profundo (1984/2003, p. 40, 41).

En mi caso, en resonancia con Audre Lorde, la fuerza vital se manifiesta y emerge de la espiritualidad-política de la comunidad: una energía creativa que se materializa en la comuna del *Ayllu*, desde donde reclamamos nuestras historias ancestrales robadas y recuperamos el grito y la palabra, la ritualidad del conocimiento, la danza, el trabajo, el amor y nuestras propias vidas junto a otras. La política enchaquiradx guarda una estrecha relación con las estrategias políticas de lo erótico a partir de la recuperación y proyecciones de las experiencias pasadas en nuestro presente/futuro. Es un “soñar” y “vivir” en los tres tiempo a la vez, pasado/presente/futuro, que abre posibilidades “otras” (a otros cuerpos políticos, ídolos o divinidades sagradas, danzas posibles, trabajos, etc.). Esto, en cierto modo, desplazaría la noción fragmentada del tiempo moderno/colonial.

La erótica no solo está ligada de manera exclusiva a la sexualidad, sino a la “capacidad de sentir, de gozar y compartir con otro”(Lorde, 1984/2003). En esta dirección, el reto desde la política del enchaquiradx es reconocer y sentir lo erótico desde las representaciones del “gozo” sea este físico, político, espiritual, emocional, psíquico, intelectual, etc. Sin duda, este es un itinerario que está en proceso y que todavía queda por

profundizar. En esta dirección, los descendientes de los enchaquiradxs que habitan la zona de Engabao, por ejemplo, se acercan a la “política de lo erótico” en una interpretación de la sexualidad que no mantiene una conexión exclusiva con los “órganos sexuales”, sino que está conectada con varios elementos culturales, descentrando las categorías de género, e incorporando otras interpretaciones socio-culturales e históricos.

Al respecto, la investigación arqueológica/antropológica de María Fernanda Ugalde (2019) nos muestra que los “órganos sexuales” no son una prioridad para definir un determinado género ni para las comunidades trans de Engabao, en la provincia de Santa Elena, ni para los artesano de la Pila, Montecruti, Manabí que elaboran las figurillas que expongo a continuación:



Representación de personaje con silueta femenina y pene. Cultura Tolita, Colección Nacional, Museo Nacional del Ecuador, MCYP, LT- 20-24-78 (En Ugalde, 2019, fig 8).

Probablemente, lo que más nos llamó la atención durante el trabajo de campo, fue que a pesar de ser tan disímiles los grupos, hubo consenso en términos de no priorizar la presencia o ausencia de la representación de órganos sexuales para adscribir el género a las imágenes, sino que se resaltaron aspectos como la silueta, el rostro, la vestimenta o la ornamentación. Aunque a veces incluso las piezas ostentaban claramente representaciones de órganos sexuales, este criterio no fue tomando en cuenta en primera instancia (Ugalde, 2019, p. 9).

No priorizar, la representación de los “órganos sexuales” en cierto modo muestra un tipo de identidad local, manteña huancavilca, que mantiene una interpretación no genitalocéntrica de la sexualidad y del género. Es decir, los órganos sexuales no serían determinantes en momento de adscribirse a un género o a otro. De modo que, la interpretación contemporánea de los habitantes de la zona de Engabao y de los artesanos, no están ligadas ni a las nociones “médicas/científicas” del género ni a las “feminidades” y “masculinidades” modernas. Por el contrario, la interpretación de los lugareños, emerge sus comunidades que aún mantienen costumbres de sus culturas ancestrales y no de las ciudades como Guayaquil y Quito en el Ecuador. A la luz de dichas interpretaciones, devenir enchaquiradx es des-centralizar la noción de los “órganos sexuales” de la construcción de un género “otro”. Esta sería una deriva ancestral erótica, una manera de sentir-pensar el pasado/presente/futuro desde la cultura manteña-huancavilca junto a otros personajes y sexualidades ancestrales de la zona de Abya Yala.

El colectivo trans *Enchaquirado* de Engabao muestra algunos aspectos socio-culturales de la actual cultura manteña-huancavilca. A continuación, varios fragmentos e imágenes de lxs enchaquiradx contemporáneos de la Comuna de Engabao, entrevista realizada por Elena Paucar, redactora del diario *El Comercio*, Planeta-Ideas (Marzo, 2014):

“Tumbalá tenía sus mujeres, como buen cacique. Pero también sus enchaquirados, los gays, como nos dicen hoy en día; de ahí venimos”

“Aquí los hombres tienen su enchaquirado y las mujeres no son celosas –cuenta el joven menudo-. Cuando hay una boda, y el novio tuvo una pareja gay, la gente grita: ¡viva el novio, viva la novia, viva la otra novia! Es más, el enchaquirado le organiza la fiesta, el baile”.



Fotografía del Diario *El Comercio*: Los enchaquirados y la homosexualidad Ancestral.

“Así les gusta andar, bien exquisitas”, dice Richard, uno de los pescadores del lugar. “Trabajan todos los días menos el lunes. Ahí arman la fiesta. A mí me gusta bailar con ‘la chapeada’ porque se menea duro”, dice sin tapujos. Sabe que aquello no le resta virilidad, al menos por estas tierras.

El sudor en su frente destella como escarcha cuando se esfuerza por levantar las redes. En el Puerto sus figuras andróginas se confunden entre los hombres de mar. Pero con el vaivén de las olas son más libres. “Son bien trabajadoras -dice Emanuel, otro pescador-; y que sean así, gays, no es problema... Eso ya viene escrito desde arriba”¹¹⁴.

114
http://especiales.elcomercio.com/2014/planetaIdeas/Marzo02/identidad.php?post_id=661715424_10153955573950425

Recuperado

de:



Fotografía del Diario *El Comercio* “Los enchaquirados y la homosexualidad Ancestral”.

Estos descendientes de los enchaquiradxs han recuperado la identidad robada de sus antepasados, menospreciada por el sistema blanco-mestizo de la sociedad ecuatoriana. Benavides, a través de su investigación: *“Transgéneros” en la costa ecuatoriana: una historia del presente evanescente* (2017), evidencia la existencia del enchaquiradx como identidad milenaria que forma parte de la estructura social de la comuna de Engabao:

¡La península de Santa Elena está llena de maricones!” [esto] no es una cosa del azar sino más bien el reflejo de una larga historia milenaria (tanto pre-hispánica como colonial) con formas diversas y alternativas de vivir la identidad sexual y de género [...] que lejos de ser discriminados son parte integral de la comunidad de Engabao (En Benavides, 2017, p. 121).

Como observamos, los enchaquiradxs son reconocidos en su comuna, Engabao. Así pues, habitar como enchaquiradx no solo es una cuestión de herencia ancestral, sino que conlleva mantenerse en búsqueda de lo arrebatado con el fin de devenir enchaquiradx. En esta dirección, el colectivo Enchaquirado de Engabao, viene recuperando y re-significando determinadas prácticas de la ritualidad en torno a un género “otro” en Engabao, provincia de Santa Elena:

Tomando en cuenta las fases de la luna, tan importante para una comunidad pesquera, se celebra un rito comunal para reconocer y bautizar con un nombre reconocido socialmente como femenino a la nueva “miembra” de la comunidad. Es así que posiblemente estamos viendo en esta tradición nuevos arreglos y vieja adaptaciones para producir un palimpsesto histórico tan auténtico como híbrido, es decir como cualquier otra identidad cultural sexual (Benavides, 2017, p.123).

Este ritual pone de manifiesto la activación de ritos entretejen varios elementos del pasado prehispánico y coloniales en cuanto al “cambio de nombre” de lxs enchaquiradx contemporáneos de Engabao.

A diferencia de Santy Barrero Baidal y el colectivo Enchaquirado, yo planteo una corpografía política del enchaquiradx que incorpore cuerpos/personajes/deidades “otras” de las culturas andinas de Abya Yala. Por ello, a través de la litografía del *enchaquiradx protegido*, busco o buscamos, desde el Colectivo Ayllu, una representación diaspórica creativa para entretejer diversas narrativas de nuestrxs ancestrxs. Una de ellas es la imagen de los “danzantes enmascarados”, de la zona de Arequipa en el Perú, ubicados en la parte derecha la litografía *Enchaquiradx protegido*. Estos “danzantes enmascarados” dan cuenta de la multiplicidad de las expresiones ritualizadas del género y de la sexualidad en los Andes tanto en la época prehispánica como en la colonia. Se refiere a las danzas ancestrales que manifiestan la ritualidad travesti, pero también es importante recuperar, en el análisis de las sexualidades ancestrales, personajes como “Ipa Mama Huaco” o “Ipa Uaco”, “Chakra Warmi Supayga” y deidades como “Chuqui Chinchay”, de esto Hablaré más adelante.

A continuación, la imagen del “danzante enmascarado”:



DANZANTES ENMASCARADOS (DETALLE)
TORO MUERTO, DISTRITO DE URACA,
PROVINCIA DE CASTILLA, REGIÓN AREQUIPA
S. VII–XV D. C.
PETROGLIFO SOBRE DACITA
FOTOGRAFÍA DE MAARTEN VAN HOEK

En Giuseppe Campuzano, *Museo Travesti del Perú*, 2008, viii.1

Campuzano (2008) a través de Cánepa (1998) reseña sobre los danzantes enmascarados, hombres travestidos de mujeres en las fiestas de la Virgen del Carmen, Paucartambo en Cuzco, Perú:

La representación a través de la máscara no oculta una identidad verdadera, ni es un reflejo falso de la realidad. Es aquí donde quiero referirme al tema del engaño como motivo central de la mitología y rituales andinos, así como su relación con la máscara (En campuzano, 2008, viii.1).

En las fiestas de la Virgen del Carmen, la mascara como tal no tiene que ver con una identidad verdadera ni oculta la realidad de lxs travestis, sino es parte de un ritual mitológico andino y que es re-interpretado desde la noción del *engaño* en el contexto de dichas fiestas: “te apuesto que es mujer”. “No que es hombre” [...] A ver sáquese la mascara [...] El que ha dicho que era hombre ha ganado. El que decía mujer, había creído que era mujer” (Entrevistas a danzantes, 1889 en Campuzano 2008). Por otro lado, con respecta a la misma fiesta, la reflexión Horswell (2008) se hace eco de la reflexión referencia a Friz N. Villasante para dar cuenta de la ritualidad de la sexualidad:

Fritz N. Villasante Sullca ha considerado el papel de la sexualidad en el ritual andino contemporáneo. Su *De fiestas y rituales* se enfoca en la “fiesta de la Mamacha de Carmen” en Paucaratambo, en Perú. En el festival anual en honor de la Virgen, las danzas de la “Mamacha de Carmen”, dedicadas a la Virgen, revelan complejas relaciones sociales y la continua reproducción de cultura, incluyendo la negociación de diferencia sexual. Acorde con Villasante, tradicionalmente, la Virgen era la única presencia femenina en el espacio ritual, y los grupos de danza eran simbólicamente masculinos (*De fiestas y rituales*, 5). Todos los papeles femeninos en las danzas, por eso, eran representados por hombres transvestidos. [...] La etnografía de Villasante revela la continua transculturación de las danzas rituales del festival, con énfasis particular sobre las cambiantes actitudes hacia los danzantes travestidos (Villasante, 2000 en Horswell, 2013 p. 368).

La figura de los “enmascarados danzantes” ponen de manifiesto la tradición de las danzas rituales travesti proveniente de nuestrxs ancestrxs. Al mismo tiempo, estos bailes muestran el modo en que las ritualidades ancestrales afectan o re-interpretan las danzas y fiestas en la estructura heteronormativa de la sociedad peruana, es decir, los danzantes travestidos/enmascarados re-negocian su posición ante los fundamentos de la religión católica desde sus comunidades y/o pueblos indígenas.

Por otro lado, también está la “danza del Huacon” la misma que suele ser relacionada con “Mama Huaco” y que Guamán Poma la recuerda “como una mujer importante y, posiblemente, un arquetipo del tercer género” (Horswell, 2013, p. 53). Así mismo, Guamán Poma llama a “Mama Huaco” la “Ipa Uaco” que según los diccionarios coloniales el “Ipa” significaría, entre otras interpretaciones, “un hombre viviendo como mujer”. De forma que, Horswell (2013) siguiendo a “Duviols analiza el segundo elemento de su nombre, huaco, relacionándolo con la palabra quechua huacon (máscara) y la palabra huaco (canino o colmillo)”. [...] La danza del ‘huacon’ las mascararas con colmillos son llevadas por los danzantes” (p. 232). Esta representación formó parte de las danzas ancestrales del travestismo, pero actualmente están presente en las fiestas ritualizadas en las comunidades

indígenas. Sin lugar a dudas, la *danza* es y ha sido un elemento central en la ritualidad/espiritualidad del travestismo así como de varias expresiones ancestrales relacionadas con la sexualidad.

Así, la incorporación de los danzantes enmascarados, en la litografía *Enchaquirado protegido*, busca representar políticamente la conexión entre los danzantes ancestrales y contemporáneos, y al mismo tiempo activar la “historia mítica” de Mama Huaco que es simbolizada como una “feroz mujer guerrera y su asociación con la infertilidad” en el imaginario de Guamán Poma según Duviols (1993). Además:

Mama Huaco fue de hecho percibida como “fea” u “hombruna” [...] Henrique Urbano, sin embargo, sugiere trazar la etimología de su nombre, huaco, a la palabra aimara “huaccu”, la cual revela “mujer estéril” y “mujer varonil” (Wiracocha y Ayar, xlv) como el significado original. Ambas etimologías sugieren liminalidad de género y hacen referencia a su representación estética como si estuviera entre un hombre y una mujer (En Horswell, 2013, p. 232-233).

Lo que busco en este proceso de investigación, aún en proceso, es recuperar nuestras ancestrxs, que al igual que nosotrxs, nos vemos envueltas entre las categorías modernas/coloniales de la interpretación de “hombre/mujeres” y “masculinidad/feminidad”. De allí que, Mama Huaco sea interpretada como una “mujer varonil”. Por ello creo que sería importante, recuperar los personajes del pasado y re-crear posiciones políticas “otras” a partir de las representaciones de lxs ancestrxs: “Los artefactos materiales, tales como el guaco moche [hermafrodita] o las representaciones iconográficas moche pueden ser interpretados como signos de diversidad de género en una genealogía de posiciones del sujeto en la cultura andina” (Horswell, 2013, p. 182). Otro de los personajes relevantes, en términos de disidencia género heteronormativo colonia, es la Chakra Warmi Supayga, se la relaciona con las habilidades agrícolas y es la “fuerza del espíritu en la chacra” (Harrison, 1989 en Horswell 2013, p. 196). Esta “subjetividad generada de la mujer *supay* es una que sugiere

poder andrógino: ella es ‘medio hombre, medio mujer’. Su fuerza especial le permite hacer ‘todo tipo de trabajo’, tanto tareas masculinas como femeninas” (p. 198).

Como observamos, la noción no binaria y andrógina del género están presente al mismo tiempo en dichos personajes y se manifiestan en distintos aspectos de la vida comunitaria. No obstante, las categorías de “mujer/hombre” y “feminidad/masculinidad” están fuertemente presentes en la interpretación simbólica y en menor grado, la representación discursiva genitalocéntrica de la sexualidad. Aún así, nos aportan otras dimensiones culturales de las sexualidades ancestrales.

En lo que se refiere a la deidad, destaco a *Chuqui Chinchay* como “protectorx” de lo que hoy conocemos como transgénero y hermafroditas:

El *chuqui chinchay* o el *apo* de los otorongos, una deidad de la montaña de los jaguares quien había sido el patrono de los indígenas de “dos géneros” [...] podemos ahora apreciar que este *apo* era una figura reverenciada en la cultura andina, y que sus huacas, o asistentes rituales -individuos del tercer género- eran actores vitales en ceremonias andinas. Estos chamanes qariwarmi (hombres-mujeres) mediaban entre las esferas simétricamente dualísticas de la cosmología andina y la vida diaria presentando rituales que en momentos requerían prácticas eróticas entre ellos. Sus atuendos travestidos servían como un signo visible de un tercer espacio que negociaba entre lo masculino y lo femenino, el presente y el pasado, la vida y la muerte. Su presencia chamánica invocaba la fuerza creativa andrógina frecuentemente representada en la mitología andina (Horswell, 2013, p. 12).

En la imagen que presento a continuación, podemos apreciar el jaguar, Apo de los *Otorongos* o Chuqui Chinchay, figura reverenciada por sus chamanes, estos en ocasiones, llevaban a cabo “prácticas eróticas entre ellos” al tiempo que invocaban la “fuerza creativa andrógina” de esta divinidad.



Ídolos y waqas de los Andesuyos, Sawa Ciray, Pitu Ciray. Dibujo 105.

De Guamán Poma, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615)¹¹⁵

Estos “chamanes” fueron esenciales —aquellos que actualmente conocemos como disidentes sexuales y de género— en las actividades rituales en la vida cotidiana y ceremonias de la comunidad. Un elemento importante a resaltar es la importancia de invocar “la fuerza creativa andrógina” y las “prácticas eróticas” presente en la ritualidad mitología andina. Lo erótico también como “el poder creativo y la armonía [...] la fuerza vital de las mujeres [así como otros cuerpos y cosmovisiones]; de esa energía creativa y fortalecida” (Lorde, 1984/2003, p. 40). La recuperación de la creatividad “andrógina” de nuestrxs

115 Recuperado de: <http://www5.kkb.dk/permalink/2006/poma/270/es/image/?open=idm46480313362048>

ancestrxs del “pasado erótico” ha potenciado procesos creativos/artísticos y ritualidad cotidianas en el “presente” con el fin de crear nuevas derivas posibles en torno a las sexualidades ancestrales:

La ancestralidad responde a la “fragmentación, dispersión, discontinuidad, y desarticulación” traído por la diáspora africana y “rearticula estas identidades en contextos históricos, sociales, culturales, y espaciales nuevos pero también para reconstruir las historias y los lazos espirituales que han estado escondidos y silenciados” (Walsh y León, 2006, p 215 en Chavez, 2015, p. 85).

Nuestro objetivo como colectivo Ayllu es recuperar los lazos espirituales y políticos y las voces silenciadas de nuestrxs ancestrxs, —*Mama Huco*, danzantes *Huacon*, divinidades como *Chuqui Chinchay* y otros personajes aún por descubrir— a través de las voces de nuestrxs cuerpos racializados y migrantes de las ex colonias de Abya Yala. De modo que, el itinerario político enchaquiradx, más allá de la litografía antes presentada, requiere de esa fuerza, ese poder creativo de la espiritualidad de los chamanes y los ancestrxs del pasado/presente/futuro (andrógino y erótico). Por ello, el colectivo Ayllu re-significa dichos personajes, ídolos o deidades de nuestrxs ancestrxs con la clara intención de producir políticas críticas anticoloniales y antirracistas tanto en los espacios del activismo local de las disidencias sexuales y de género como en el ámbito artístico, cultural y académico.

A continuación presento una nueva imagen donde se evidencia la re-activación política de las ritualidades simbólica/artística de las sexualidades ancestrales en la manifestación del Orgullo Crítico en Madrid.



Imagen del bloque antirracista en la manifestación “Despierta tu rabia” - Orgullo Crítico 28 de junio 2019.

Tomada del video-performance: *Criaturas maravillosas*. Colectivo Ayllu.

Instalación *No nos culpen de lo que pasó*. 22a Bienal de Sydney - NIRIN 2020.

En el marco del taller/encuentro *No son 50, son 500 años de resistencia, sexualidades abominables, ancestrales y placenteras* (28 de junio 2019), organizado por el colectivo Ayllu, tras la reflexión y el debate, cada uno de los participantes del encuentro decidió habitar o expresar de distintas maneras las representaciones propias de sus deidades, ídolos, vestuario, símbolos, accesorios, danzas entre otros elementos de sus sexualidades y culturas ancestrales. De esta y otras manera, el 28 de junio de 2019 nuestros cuerpos, migrantes/racializados de las ex colonias se manifestaron por los calles de Madrid con la pancarta “sexualidades ancestrales en resistencia anticolonial” al mismo tiempo que se gritaba “no esperaban que sobreviviéramos”. La manifestación, re-activo y re-interpretó de manera ritualizada el erotismo político las danzas y sexualidades ancestrales abominables con el fin encarnar representaciones simbólicas de nuestros antepasados de un modo “otro”. A continuación, la descripción del video-performance *Criaturas maravillosas*, 22a Bienal de Sydney - NIRIN 2020 que sintetiza la resistencia de los cuerpos racializados la heterosexualidad como proyecto colonial:

Celebramos la sodomía. Hace más de 500 años, el conquistador español Vasco Núñez de Balboa ordenó matar a cientos de indígenas en el pueblo de Quarequa. Balboa descubrió que la casa del rey de la aldea estaba infectada con "el pecado más abominable y antinatural", porque los hombres vestían como mujeres, sin pelo y ataviados con estilo afeminado. Ordenó a los perros que aniquilaran a los nativos. De ahí nació el perreo.

En 2019 caminamos junto a nuestros antepasados. Caminamos y bailamos en la ciudad colonial de Madrid. Valoramos el dolor y perreamos el dolor. Te recordamos que Voguing es de y para queer people of color y que la escena blanca del vogue en Madrid debe callarse y quitarse cuando bailamos. Recordamos que estamos vivos por nuestros antepasados. Resistimos con placer, resistimos con nuestras heridas coloniales abiertas. Resistimos ocupando las calles y gritando contra la supremacía blanca (Colectivo Ayllu, video-performance *Criaturas maravillas*, 22º Bienal de Sydney – NIRIN 2020).

Esta manifestación fue intervenida desde una ritualidad ancestral donde celebramos/gozamos política y festivamente que estamos vivxs gracias a la resistencia de nuestrxs ancestrxs. Cuerpos racializados y migrantes se unen para estrechar los lazos espirituales/políticos con nuestrxs ancestrxs y que resistimos a las políticas migratorias neo/coloniales y al racismo en España. Nos protegemos para construir comunidades: “nos juntamos en un espacio afectivo de complicidades, migrantes, negrxs, cuerpos diaspóricos de las excolonias. Cuerpos desobedientes: el Ayllu” (piña, 2019, p. 44).

Por último, el colectivo Ayllu reiteradamente activa la *huaca* como un espacio de protección ante la violencia de la colonialidad del poder. En la instalación de Sydney no fue la excepción, allí se reactivó las “huacas sagradas andinas” como espacio espiritual/político. Allí se reconstruyeron representaciones de nuestras identidades políticas, objetos creados en nuestros encuentros y talleres, dibujos recreados desde nuestra propia espiritualidad, objetos creados por nuestrxs artesanos locales, frutas, flores y demás objetos que simbolizan nuestros sentires y procesos. A continuación, una representación/re-creación del espacio sagrado

ancestral de la “huaca” en la instalación *No nos culpen de lo que pasó*, 22a Bienal de Sídney - NIRIN 2020.



Colectivo Ayllu, *La huaca. espacio sagrado. No nos culpes por lo pasó*. Vista de instalación para la 22a Bienal de Sydney, NIRIN 2020, Artspace. Encargado por la Bienal de Sydney con el generoso apoyo de Australian Print Workshop. Cortesía de los artistas. Fotografía: Zan Wimberley.

El concepto de la huaca sagrada opera como denuncia de la muerte de “indios sodomitas” del pasado/presente y al mismo tiempo pedimos protección o escapamos del sistema político de la blanquitud y de la heteronormatividad moderna/colonial española. También activamos representaciones como la de Maríalionza-Guaichia como patrona de las disidencias sexuales y de género:



Stampita de Marialionza-Guaichia, By iki yos piña narváez (Colectivo Ayllu)

El cuerpo de María Lionza es un cuerpo animal, es un cuerpo monstruo, es un cuerpo diablo. En el cuerpo de María Lionza habitan múltiples cuerpos no blancos y no heterosexuales. El cuerpo de María Lionza, de Oxumaré, como el cuerpo de Sarita Colonia (patrona de peluquerxs, buserxs, travestis, prostitutxs, exconvictxs y presxs), el cuerpo del diablo Huma, el cuerpo de Pomba Gira, los cuerpos de la diablada, y de los diablos danzantes, el cuerpo de “el tío”. Cuerpos masculino y femenino, cuerpo joven y viejo, cuerpo que habita las contradicciones de nuestras memorias del dolor que se resignifican en los rituales danzantes y placenteros de la fiesta, el exceso, el mundo invertido y pervertido (Colectivo Ayllu, 2109)¹¹⁶.

116 Texto de la propuesta artística para Trienal de São Paulo, noviembre 2020

Conclusiones

El cierre de este trabajo de investigación, no es tal, después de tanto años de análisis, la tesis es parte de mi propia historia personal, me acompañan las reflexiones, recuerdo las re-lecturas de textos para organizar junto a autorxs mi propia deriva teórica/política y metodológica, llevo conmigo las experiencias vividas de quienes me acompañaron en este proceso, mis oídos recuerdan las palabras/voces de lxs activistas, académicos y demás personas que me acompañaron en el trabajo de investigación, de hecho sin ellxs esta reflexión no sería posible. Si bien el estudio en cuestión se *cierra* formalmente, el mismo *abre* otras posibles de reflexión presentes/futuras.

Desde una propuesta teórica/metodológica senti-pensante me planteé el reto de una investigación encarnada en la que sea posible establecer un urdimbre entre el activismo político y la investigación teórica. Es decir, analicé mi propio “itinerario corporal/político” a partir de una autoetnografía coral junto a otrxs activistas y que forma parte de esta investigación doctoral. Sin duda alguna, no sido un proceso fácil, pero tampoco incomodo. La propuesta de construir una narrativa epistémico-política circular “senti-pensante” (Walsh,

2013) ha sido potente, mis reflexiones académicas se han visto reforzadas por el activismo político y viceversa, todo ello sin renunciar al rigor epistemológico.

En esta primera parte, desde un análisis de la perspectiva descolonial mi trabajo planteó un análisis histórico de la “extirpación de las sodomía” con el fin de evidencia el sistema de poder heterocolonial. El “sistema moderno colonial de género” (Lugones, 2008) ha sido relevante en el análisis realizado en los desplazamientos de las disidencias sexuales y de género. Las narrativas política de los tránsitos cuerpos/políticos, identidades y subjetividades de los activistas trans racializados han sido determinantes para definir el recorrido conceptual de las políticas anticoloniales y antirracista.

Utilicé la perspectiva de la heterocolonialidad en el contexto del golpe de estado en Honduras (2009) para analizar el “exilio” desde la “pedagogía de la crueldad” (Segato, 2016) como acción de resistencia a dicha violencia; la *ficción de macondo* como posibilidad de sentido y manera de pensar de una forma “otra”, el “sentido/deseo común del hogar” (Romero Bachiller, 2008) y di seguimiento a los desplazamientos transnacionales (idas y vueltas) y a las estrategias políticas de la lucha por el “cambio de nombre” en la metrópoli.

En la primera narrativa de *Tino y Leo*, ambos activistas trans hondureños, permitió analizar las vidas y los cuerpos racializados *trans*-fronterizos a través de una reflexión crítica de la violencia de la *heterocolonialidad*, instituida por los Estados-nación heteronormativos como una proyección que deviene de un “pasado”, donde los indixs sodomitas fueron aperreados por los “perros” de Vasco Núñez de Balboa o las “hembras/indias” fueron violadas y acusadas de “brujas”. Desde una perspectiva descolonial analicé ampliamente sobre “pedagogía de la violencia” (Segato, 2016) y el “estado de excepción” (Mbembe, 2006/2011) para explicar las tácticas contemporáneas de herocolonialidad que se producen a

través del control de Estados-nación o de los grupos armados que buscan el logro de la “guerra justa” mediante la “extirpación del vicio bestial de sodomía” y de la “caza de brujas”.

Releyendo y reflexionando las crónicas españolas del “pasado”, constituyen textos que no solo muestran la violencia colonial y la emergencia de la supremacía blanca, sino que también nos deja ver también algunas de las luchas de resistencias de los “indixs barbaros sodomitas” como de las “indias que visten de indios” en particular y de los pueblos indígenas en general. Si la heterocolonialidad como forma de violencia ha sido proyectada, por los Estados-nación, en un futuro predecible de crueldad, del mismo modo, los cuerpos racializados podrían proyectar o recuperar las *acciones de resistencia ancestrales* del “pasado” colonial y precolonial, para convertirlas en nuevas posibilidades de vidas y de cuerpos habitables. La historia no es un asunto del “pasado”, el reto es “abrir” dicha frontera epistemológica para construir posibilidades de nuevos futuros/presentes/pasados creativos e imaginarios “otros”.

La propuesta de los estudios descoloniales, así, consisten en romper con la noción de “un evolucionismo lineal, unidireccional del tiempo” (Quijano, 1992). Considero este aspecto un elemento de análisis sobre que el indagar más profundamente en futuras investigaciones. Igualmente, me hubiera gustado profundizar aún más en esta tesis en el análisis de un tiempo descolonial “otro” que nos permita transitar entre las dimensiones circulares y/o cíclica del tiempo futuros/pasados/presentes con el fin de escapar de la noción del tiempo lineal/unidireccional.

A través de la segunda narrativa, *Coni/Ana* activistas trans colombino, fue posible profundizar sobre la búsqueda de *espacios habitables*, tratando de indagar sobre el “sentido/deseo común de hogar” (Romero Bachiller, 2008b). En este capítulo tuve como reto sumergirme en la interpretación de dos metáforas, que en cierto, modo dan cuenta de la

“realidad” simbólica imaginada de dos países vecinos. Por un lado, la perspectiva de la corriente literaria del “realismo mágico” de Gabriel García Márquez, en concreto en *Macondo*, “ficción” que es reconocida mundialmente y por otro lado, la metáfora de la *línea imaginaria* como la idea de la “inexistencia de los ecuatorianos o de Ecuador”.

Ambas metáforas, plantearon el desafío de analizar las contradicciones que emergen desde los territorios ancestrales del “sur”. A través de Macondo puede reflexionar sobre la “búsqueda del hogar” a través de un viaje hacia el mundo interior del “pueblo de Macondo”, que entre otras interpretaciones, nos propone re-conocernos en las historias vividas y de nuestro “pueblo/casa” deseada o no, el rostro oculto del pueblo. En cambio, a través de la ficción de la “línea imaginaria ecuatorial” puede reflexionar en torno a la representación simbólica de la “inexistencia de lxs ecuatorianos” en la división geopolítica de habitar en la “mitad del mundo”: “la división de norte/sur” y la idea de “raza” la diferencia colonial (indixs bárbaros y blancos-mestizos).

Al mismo tiempo, plantear una reflexión términos de ficción fue una apuesta arriesgada pero también enriquecedora. A través de la metáfora “Ecuador es un espacio macondiano” analizo las “posibilidades” que brinda un país “inexistente” como el Ecuador para encarnar la ficción de *Macondo*: el anhelo de pertenencia, de espacio donde ser, que, paradójicamente, desaparece, como Macondo en *Cien Años de Soledad*, o como un Ecuador pensado como línea imaginaria que no existe. La búsqueda y los desplazamiento desde una visión macondiano no marcan un itinerario fijo o definido, sino que el viaje o los desplazamientos migratorios se transforman en “sentido contrario al camino” del “norte”. Es decir, el giro hacia el “sur”, Ecuador como lugar inexistente”, no era un lugar definido y mucho menos la “tierra prometida”. En este sentido, planteé la idea de cuerpos y subjetividades macondianas para explicar los desplazamientos corporales de determinadas las

identidades *trans* no binarias, planteadas como identidades de género (trans) “intermedias”. Al respecto, Giuseppe Campuzano plantea “revisitar las tradiciones prehispánicas que muestran las existencias de géneros intermedios revela cómo se nos ha obligado a encajar en los binarios de género coloniales” (2008, p. 141).

Desde una perspectiva macondiana, los cuerpos/subjetividades de nuestras ancestros se entretajan con nuestros discursos/narrativas vitales para dar cuenta de nuestros deseos y tránsitos en busca del “viaje/sueño no prometido” de un cuerpo “otro” fuera del sistema heterocolonial de género. La construcción del “deseo de hogar” y de un cuerpo *trans* habitable “otro” deviene de un itinerario “no trazado” pero se cristaliza en la creación colectiva de varias opciones posibles de “hogar”. Macondo es la búsqueda de ese cuerpo/espacio anhelado “otro”.

En el tercer relato, analizo las fronteras transnacionales producidas por del reino de España y la UE con respecto a los *migrantes trans racializado* de las ex coloniales. La narración de Alex, transmaculino ecuatoriano, nos muestra el modo en que las administraciones de los Estados, en España y en Ecuador, implementan un conjunto de normas jurídicas que buscan controlar los desplazamientos corporales de las identidades trans como los tránsitos migratorios transnacionales. La lucha por el cambio de “nombre”, como migrante racializado, nos permiten observar el engranaje fronterizo que se manifiestan en el proceso administrativo dentro del reino de España. Las idas y venidas entre Ecuador y España son una estrategia transfronteriza por conseguir el reconocimiento de un nombre “otro”, como migrante trans. Desde una perspectiva colonial profundizo el espacio de la administración pública como espacios de “encuentros colonial” o “zonas de conflicto” (Pratt, 2010).

Una de las conclusiones es que las narrativas políticas en cuestión dan cuenta de la violencia del entramado heterocolonial que se observa en sus desplazamientos corporales y en sus tránsitos transnacionales y diaspóricos. Así pues, el **exilio** como forma de resistencia a la violencia necropolítica, la lucha de un **nombre** “otro” como migrante racializado y la búsqueda de espacios, así como la búsqueda del **hogar/espacios y cuerpos** posibles de ser vivibles manifiestan las fronteras excluyentes y las formas de violencia heterocolonial contra las disidencias sexuales y de género. Así pues, el proyecto heterosexual y la diferencia de sexual del género son parte de la violencia moderno/colonial.

En un segundo momento, a modo de (paréntesis) planteo un análisis de la “política encajuada” desde un cuerpo racializado. Abro, así, las posibilidades de un pensamiento “otro” en el marco de las epistemologías descoloniales y antirracistas. A través de algunas obras de la instalación política/artística del Colectivo Ayllu, titulada: *No nos culpen de lo que pasó*. 22a Bienal de Sydney - NIRIN 2020, doy cuenta de la “herida colonial” que dejaron los “perros” de Balboa, pero como muestra de resistencia, bailamos, “perreemos el dolor”. Recuperamos nuestras deidades, nuestra protectora *Chuqui Chinchay*; nuestras ancestas “indixs sodomitas”: *Mama Huaco o Ipa Uaco, Moche, Chakra Warmi Supayga* y muchas otras. Nuestra proyección futura es que dichos personajes, deidades e ídolos “cobren vida” y que recuperemos, recreemos o inventemos nuestras “ritualidades ancestrales travestidas”, nefandas y abominables en el contexto de la metrópoli española. La “política encajuada” tiene que ver con la recuperación de las sexualidades ancestrales robadas, donde, precisamente la clausura de la memoria, la imposibilidad de recuperación de una historia borrada, abre potenciales invitaciones a la imaginación política como mecanismo de recreación e intervención política en ese borramiento. No se trata, por tanto, de un ejercicio esencialista donde se pretenda conectar con una verdad previa e inmaculada, sino un rastreo de las trazas tras la borradura, una práctica de sincretismo, desde la metrópoli, en un marco

de cruces transnacionales y recorrido por las derivas del neocolonialismo, donde la amalgama, la superposición, la invención y el rastreo conviven con la denuncia de los mecanismos de expulsión y el olvido forzado. Donde la historia del heterocolonialismo euroblanco clausuró la posibilidad de trazar continuidades, recreamos y reinventamos nuevas líneas que abren, potencialmente, otros caminos posibles.

En conclusión considero que:

- Es necesario profundizar sobre las políticas de las *sexualidades ancestrales* de Abya Yala desde una análisis histórico/antropológico y creativo con el fin de generar nuevos debates de cara al proyecto heterocolonial moderno.
- También creo que es necesario interpelar a la academia española por la falta de programas de investigación que potencien los estudios descolonial entre investigadores, docentes y estudiantes.

Por todo ello, mi esperanza es que este trabajo abra paso a otros muchos que ya se están produciendo, y que se genere un espacio para la discusión y revisión del propio marco colonial y los efectos de tales relaciones en el aquí y el ahora. Tanto en el ámbito académico como en el activista y en el institucional.

Referencias bibliográficas

- Anzaldúa, Gloria (1987/2004). Los movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan. En *Otras inapropiables, Feminismos desde las fronteras*, Bell hooks, A. Brah, Ch. Sandoval, G. Anzaldúa (Comp.): pp. 71-80. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Ávila Santamaría, Ramiro (2011). El Neoconstitucionalismo transformador. El Estado y el derecho en la Constitución de 2008. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala
- Barrero, Santy (2014). I'm Coming Out, Yo Soy Enchaquirado, That Means 'Two-Spirit' Where I Come From. *The Quinde Journey/ The Guancavilcas*. Recuperado de: <https://squinde.wordpress.com/2014/03/27/imcoming-out-yo-soy-enchaquirado-that-means-two-spirit-where-i-come-from/>
- Benavides, Hugo (2006). La representación del pasado sexual de Guayaquil: Historizando los enchaquirados. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, (24), 145–160.
- (2017). “Transgéneros” en la costa ecuatoriana: una historia del presente evanescente. En Andrés Gutiérrez Usillos (Coord.). *Tran* Diversidad de identidades y roles de género* (119-123). Madrid: Ministerio de Cultura.

- Brah, Avtar (1996/2011). *Cartografías de la Diásporas. Identidades en cuestión*. Madrid, España: Traficantes de Sueños.
- Butler, Judith (1990/2007). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. (ed. Rev). Barcelona, España: Paidós Ibérica.
- (1993/2002). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- (2004/2006). *Deshacer el género*. España: Paidós.
- (2009/2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Barcelona, España: Paidós Ibérica.
- (2001). La cuestión de la transformación social, en Elisabeth Beck-Gernsheim, Judith Butler y Lidia Puigvert, *Mujeres y transformaciones sociales*, Barcelona: El Roure: 7-30.
- Bueno, Alfredo (2011). Los perros en la conquista de América: historia e iconografía. *Chronica Nova*, (37), 177-204.
- Cáceres, Gabrie (2014). *Cuerpos desechables. Mujeres transexuales bajo el régimen de golpe de estado en Honduras, 2009*. (Tesis de Maestría). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Quito, Ecuador
- Caicedo, Danilo y Angélica Porras (2010). Igualdad y diversidad sexual. La hegemonía de la heterosexualidad en el derecho ecuatoriano. En *Igualdad y no discriminación. El reto de la diversidad*, Danilo Caicedo Tapia y Angélica Porras Velasco (Eds.) Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos del Ecuador.
- Campuzano, Giuseppe (2013). *Saturday Night Thriller y otros escritos. 1998 – 2013*. Miguel A. López (Ed.). Lima, Perú: Estruendomudo.

- Cardoza, Melissa (2011). *Trece colores de la resistencia hondureña*. San José, Costa Rica: Editorial DEI.
- Castro-Gómez, Santiago. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/pensar-puj/20180102042534/hybris.pdf>
- Clifford, James (1977/2008). *Itinerarios culturales*. España: Gedisa.
- Comisión Interamericana de Derecho Humanos y la Organización de Estados Americanos (2015). *Violencia contra Personas Lesbianas, Gays, Bisexuales, Trans e Intersex en América*. OEA/Ser.L/V/II.Doc.36
- Comisión Interamericana de Derecho Humanos y la Organización de Estados Americanos (2015). *Situación de los derechos Humanos en Honduras*. OEA/Ser.L/V/II. Doc.42/15
- Cordero, Tatiana (2003). “Feminismos e identidades: un recorrido...” *Desafiando Mitos, experiencias del orgullo lésbico – gay*. Quito, Ecuador.
- Colectivo Ayllu (2019). “‘Comen carne de españoles y les da asco’ escrito sobre nuestra tensión necesaria”. En Yuderkys Espinosa (coord.). *Feminismos desconolinales, nuevos aportes teórico-metodológico a más de una década*. Serie Pensamiento decolonial (pp. 326-333) Quito, Ecuador: ediciones Abya Yala.
- Curiel, Ochy (2007). Crítica Poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas*, (26), 92-101
- , Andrea Castro, Ana Carvajal, Yuderkys Espinosa, Celenis Rodríguez y Alejandra Londoño (2016). *Memorias X Encuentro Lésbico Feminista de Abya Yala, del 9 al 14 de octubre del 2014*. Chinauta, Colombia. Recuperado de <http://glefas.org/memorias-del-x-encuentro-lesbico-feminista-de-abya-yala/>

- Chávez, Brittany (2015). “Devenir performerx:hacia una erótica soberana descolonial niizh manitoag”. En Raúl Moarquech Ferrera-Balanquet (Comp.). *Andar erótico decolonial* (pp. 83-98). Colección El desprendimiento. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Signo.
- Chakravorty Spivak, Gayatri. (1988/2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología* [en línea] 2003, 39 (Enero-Diciembre).
- De Lauretis, Teresa (1987/2000). *La tecnología del género. Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid, España: horas y Horas la editorial.
- De Sousa Santos, Boaventura (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perceptivas desde una epistemología del Sur*. Lima, Perú: Edición ILDIS y Programa Democracia y Transformación Global.
- Ellis, Carolyn, Tony Adams y Arthur Bochner (2015). Autoetnografía: un panorama. *Astrolabio*, (14), 249 -273.
- Eskalera Karakola (2004). Diferentes diferencias y ciudadanías excluyentes: una revisión feminista. En *Otras inapropiables, Feminismos desde las fronteras*, bell hooks, Avtar Brah, Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa (Comp.): pp. 9 – 32. Madrid, España: Traficante de Sueños.
- Espinosa, Yuderkys (2015). El futuro ya fue: una crítica a la idea del progreso en las narrativas de liberación sexo-genéricas y queer identitarias en Abya Yala. En Raúl Moarquech Ferrera-Balanquet (Comp.). *Andar erótico decolonial* (pp.21-39). Colección El desprendimiento. Buenos Aires, Argentina: Ediciones el Signo.
- (2009/2014). Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional. En Yuderkys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa (Eds.), *Tejiendo*

- de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales* (309-324). Popayán, Colombia: Universidad del Cauca.
- Espinosa, Mónica (2007). Ese indiscreto asunto de la violencia. Modernidad, colonialidad y genocidio en Colombia. En Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 267-287). Bogotá, Colombia: Siglos del Hombre Editores.
- Esteban, Mari Luz (2008). Etnografía, itinerarios corporales y cambio social apuntes teóricos y metodológicos. En Miren Elixabete Imaz Martínez (Coord.) *La materialidad de la identidad* (pp. 135-158). Santiago de Chile: Ariadna Editorial.
- Federici, Silvia (2004/2010). *Calibán y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid, España: Traficantes de Sueños.
- Fregoso, Rosa-Linda (2004). “¡Las queremos vivas!”: la política y cultura de los derechos humanos. *Seminario sobre Violencia y Representación* (209-243). Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Fundación de Desarrollo Humano, Causana. (2003). *Causando movimientos desafiando mitos* (tríptico de presentación organizacional). Quito, Ecuador: Fundación Causana.
- Foucault, Michael. (1976/2006). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Tomo 1. Madrid-España: Siglo XXI.
- Gandavo, Pedro De Magalhaes (2008) Tratado da terra do Brasil. História da Província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil. Vol.100. Brasília, Brasil: Edições Do Senado Federal.
- García Márquez, Gabriel (1967/2007). *Cien Años de soledad*. Madrid, España: Real Academia Española y Asociación de Academias de la Lengua Española.

- Garza, Federico (2002). *Quemando Mariposas. Sodomía e imperio en Andalucía y México, siglos XVI-XVII*. Barcelona, España: Laertes.
- González Casanova, Pablo (1969). *Sociología de la explotación*. México: Siglo XXI Editores.
- González-Polledo, Ej. (2010). “No sé que otra cosa podría ser”: entre la elección y el cuidado en la transición FTM. En Miquel Missé y Gerard Coll-Planas (Eds.). *El género desordenado: Críticas en torno a la patologización de la transexualidad* (p. 67- 80) Barcelona- Madrid, España: egales editorial
- Guasch, Oscar (2020). Prólogo autoetnografías, corrección política y subversión, en Alegre, Elisa y Sam Fernández-Garrido *Autoetnografías, cuerpos y emociones. Perspectivas metodológicas en la investigación en salud*, Tarragona: URV Publicaciones, 7-13.
- Grosfoguel, Ramón (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa*. (4): 17-48.
- Haraway, Donna J. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Madrid: Cátedra.
- Horswell, Michael (2001). Un sacrificio fundacional: El Inca Garcilaso y los ‘sodomitas’ de los comentarios reales. En Jorge Bracamonte Allain (Ed.). *De amores y luchas. Diversidad sexual, derechos humanos y ciudadanía* (pp. 81 – 103). Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.
- (2013). *La descolonización del “sodomita” en los andes coloniales*. (2ª ed.). Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Kigman, Eduardo y Ana María Goetschel (2014). El presidente Gabriel García Moreno, el concordato y la administración de poblaciones en el Ecuador de la segunda mitad del siglo XIX. *El patronato de la Iglesia americana: de la Monarquía a los Estados*

nacionales, *Revista Uniandes* (52), 123-149. DOI:
dx.doi.org/10.7440/histcrit52.2014.06

Ladero, Miguel (2013). Los manuscritos de la *Historia general de las cosas de la Nueva España* de Bernardino de Sahagún: El *Códice Matritense* de la Real Academia de la Historia.

Lamus, Doris (2007). Diálogos descoloniales con Ramón Grosfoguel: Trasmmodernizar los feminismos. *Tabula Rasa* (7), 323-340.

León, Magdalena (2008). El Buen Vivir: Objetivo y camino para otro modelo. *Análisis nueva constitución* (pp. 136-151). Quito, Ecuador: Edición ILDIS

Lorde, Audre (1984/2003). *La hermana, extranjera. Artículos y conferencias*. Coleción La cosecha de nuestra madres. Madrid, España: horas y HORAS, la editorial.

Lugones, María (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, (9), 73-101.

— (2010/211). Hacia un feminismo descolonial. *Manzana de la discordia*, 6(2), 105-119.

Lukavská, Eva (1990). Gabriel García Márquez: “El ciclo de Macondo” II. Etudes romanes de Brno XX. Sborník Prací Filozofické Fakulty Brněnské Univerzity Studia Minora Facultatis Philosophicae Universitatis Brunensis.

Martínez, Mariza (s.f.). “Hiperbole y localismo en Gabriel García Márquez”, Recuperado de:
http://www.literaterra.com/gabriel_garcia_marquez/hiperbole_y_localismo_en_garcia_marquez/

Mas Grau, Jordi (2017). “Del transexualismo a la disforia de género en el DSM. Cambios terminológicos, misma esencia patologizante”. *Revista Internacional de Sociología* 75(2):e059. doi. Reperurado de <http://dx.doi.org/10.3989/ris.2017.75.2.15.63>

Mbembe, Achille (2006/2011). *Necropolítica seguido de sobre el gobierno privado indirecto*. España: Melusina S.L.

Mendoza, Breny (2010). *Reflexiones Teóricas para un movimiento Feminista de la No-Violencia*. Tegucigalpa: Centro de Estudios de la Mujer-Honduras.

— (2010) Honduras: El post-golpe y la Guerra con el Frente Nacional de Resistencia Popular. Recuperado de <https://kaosenlared.net/honduras-el-post-golpe-y-la-guerra-contra-el-frente-nacional-de-resistencia-popular/>

— (2011). Movimientos de Resistencia de Honduras en la encrucijada. Honduras unida por una constituyente [blog]. Recuperado de <http://hondurasunidaporunaconstituyente.blogspot.com.es/2011/02/los-movimientos-de-resistencia-de.html>

— (2014). *Ensayos de Crítica Feminista en Nuestra América. Feminismos Latinoamericanos de otro modo*. México D.F.: Herber.

Mendoza, Indyra (2015). *Situación de la Comunidad LGTTBI en Honduras*. Tegucigalpa: Red Lésbica Cattrachas.

— (2018). De “Homosexuales” a “Diversidad Sexual”: Identidad, Género y sexualidades en Postgolpe Honduras. En *Acción pública en Iberoamérica: ¿atenuación de desigualdades o efectos de dominación en los cuerpos LGTTBI?* Simposio llevado a cabo en el Congreso de Latin American Studies Association, Barcelona.

Maldonado-Torres, Nelson (2004/2007). “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. En Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel (Eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-168). Bogotá, Colombia: Siglos del Hombre Editores.

- Mignolo, Walter (2003). Un paradigma otro colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico. *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos, pensamiento fronterizo*. Barcelona: Akal.
- (2008). La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso. *Tabula Rasa*, (8), enero-junio, pp. 243-28.
- (2014). Retos decoloniales, hoy. En María Eugenia Borsani y Pablo Quintero (Comps.). *Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo* (pp. 23 - 46). Neuquén, Argentina: Universidad Nacional del Comahue.
- Mira, Esteban (1998). Indios americanos en el Reino de Castilla. 1492-1550 *Temas Americanistas*, (14), 1-24
- Piper, Isabel (2002) Memoria colectiva y relaciones de género: ¿Prácticas de dominación o resistencia? *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, (85), 31-43
- (2006). Obstanaciones de la memoria: la dictadura militar chilena en las tramas del recuerdo. (Tesis inédita de doctorado). Universitat Autònoma de Barcelona.
- Paz, Juan y Diego Pazmiño (2008). El proceso constituyente desde una perspectiva histórica. En Raúl Borja (Ed.) *Análisis nueva constitución* (pp. 26-45). Quito Ecuador: Instituto Latinoamericano de Investigaciones sociales (ILDIS).
- Pratt, Mary Louise (2010). *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Piña, Iki Yos (2019). “El Voguing is not white, honey” *No son 50 son 500 años de resistencia* (pp.43-48). Madrid, España: Ediciones Ayllu.
- Quijano, Anibal (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad, *Perú Indígena*, 13 (29), 11-20.

- (2000a) Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO
- (2000b/2007) Colonialidad del poder y clasificación social. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores.
- (2011) ¡Qué tal Raza! *América Latina en Movimiento*, (320), 1-8.
- Ramírez, Ana y Castellanos Diana (2013). Autorizar una voz para desautorizar un cuerpo: producción discursiva del lesbianismo feminista oficial. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, (45),41-57.
- Red Lésbica Cattrachas. (2017). *Informe Sobre Muertes Violentas de la comunidad LGTTBI, Cattrachas 2009-2017*. Recuperado de <http://www.cattrachas.org/gestionciu.php>
- Rivera Cusicanqui, Silvia. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón y Retazos.
- (2015). Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina. Ed. Tinta Limón.
- Rojas, Leticia/kimy (2010). *Grupos de fútbol parroquiales y la politización de lo lésbico en Quito*. (Tesis inédita de maestría). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Quito, Ecuador.
- Romero Bachiller, Carmen (2008a). Documentos y otras extensiones protésicas, o como apuntalar la “identidad”. *Política y Sociedad*, 45(3), 139 – 157.
- (2008b). “Queer Diasporas: Inhabiting Bodies in a Landscape of Desire”. Conferencia presentada en The University of Miami, The Department of Modern Languages and

Literatures and Women's and Gender Studies, noviembre 3, en Miami, Estados Unidos.

Rubin, Gayle (1989). Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad. En Carole S. Vance (Comp.). *Placer y peligro, explorando la sexualidad femenina* (113 – 190). Madrid, España: Editorial Revolución.

Salgado, Judith (2004). Analisis de la interpretación de la inconstitucionalidad de la penalización de la homosexualidad en el Ecuador. *Foro Revista de Derecho*, (3), 109-125.

Segato, Rita Laura(2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid, España: Traficantes de Sueños.

Solórzano, Jesús (2012). Poder, sexo y ley: la persecución de la sodomía en los tribunales de la Castilla de los Trastámara. *Clío & Crimen*, (9), 285-396.

Traslosheros, Jorge (2010) Los indios, la inquisición y los tribunales eclesiásticos ordinarios en la nueva españa. Definición jurisdiccional y justo proceso, 1571-c.1750. En Jorge E. Traslosheros y Ana de Zaballa Beascochea (Coord.). *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal* (pp .47-74). Recuperado de: http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/519/indios_justicia.htm

Ugalde, María Fernanda. (2019). Las alfareras rebeldes: una mirada desde la arqueología ecuatoriana a las relaciones de género, la opresión femenina y el patriarcado. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (36), 33-56. Recuperado de: <https://doi.org/10.7440/antipoda36.2019.03>

Vásquez, Elizabeth (2013). Si es mi cédula tiene que ser mi género. Propuesta de Reformas a la ley de Registro Civil en materia de Identidad de género. Quito, Ecuador: Proyecto Transgénero.

Vázquez Lola y Napoleón Saltos. (2007). *Ecuador: su realidad*. Quito, Ecuador: Fundación José Peralta

Viteri, María Amelia (2009). *Traduciendo lo 'Queer' en Ecuador: Negociaciones Alrededor del Género y la Sexualidad*, Congreso de la Asociación de Estudios Latinoamericanos, Rio de Janeiro, Brasil.

—, José Serrano y Salvador Vidal-Ortiz (2011). ¿Cómo se piensa lo “queer” en América Latina? *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*. (39), 47-60.

Walsh, Catherine. (2014). Decolonialidad, interculturalidad, Vida desde el Abya Yala – Andino. Notas pedagógicas y senti-pensantes. En Maria Eugenia Borsani y Pablo Quintero (Comps.). *Los desafíos coloniales de nuestros días: pensar en colectivo* (pp. 47 - 78). Neuquén, Argentina: Universidad Nacional del Comahue.

Legislación

Principios de Yogyakarta: Principios sobre la aplicación de la legislación internacional de derechos humanos con relación a la orientación sexual y la identidad de género (2006), ONU.

Ecuador

Constitución de la República de Ecuador 1998. Decreto Legislativo No. 000. RO/ 1 de 11 de Agosto de 1998.

Constitucion de la República del Ecuador 2008. Decreto Legislativo 0. Registro Oficial 449 de 20-oct-2008.

Constitución Política de 1998 y 2008

Ecuador. Ley Orgánica de Gestión de la Identidad y Datos Civiles de 2016. Segundo Suplemento del Registro Oficial 684 de 4 de febrero de 2016.

Ecuador. Ley Orgánica de Movilidad Humana (Suplemento – Registro Oficial N° 938, 2017)

Ecuador. 1889. Código penal y de enjuiciamiento en materia criminal de la República del Ecuador.

Ecuador. 1971. Código penal y de enjuiciamiento en materia criminal de la República del Ecuador.

Ecuador. Código Orgánico Integral Penal (COIP), 3 de febrero del 2014.

Ecuador. Ley de Registro Civil, Identificación y Cedulación de 1976. (Decreto Supremo No. 278).

Planes Operativos de Derechos Humanos del Ecuador 2003-2006, enero 2003

Honduras

Honduras. Ley de Policía y de Convivencia Social, Decreto N°. 226. 2001, 29 de diciembre

Honduras. Ley de Policía Militar del Orden Público, Decreto N° 168-2013, de 22 de agosto

España

Constitución Española. *Boletín Oficial del Estado*, 29 de diciembre de 1978, núm. 311

España. Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social.

España. Ley Orgánica 8/2000, de 22 de diciembre, de la reforma de la Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social.

España. Ley Orgánica 14/2003, de 20 de noviembre, de Reforma de la Ley orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social, modificada por la Ley Orgánica 8/2000, de 22 de diciembre; de la Ley 7/1985, de 2 de abril, Reguladora de las Bases del Régimen Local; de la Ley 30/1992, de 26 de noviembre, de Régimen Jurídico de las Administraciones Públicas y del Procedimiento Administrativo Común, y de la Ley 3/1991, de 10 de enero, de Competencia Desleal.

España. Ley Orgánica 10/2011, de 27 de julio, de modificación de los artículos 31 bis y 59 bis de la Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social.

España. Ley Orgánica 3/2007, de 15 de marzo, reguladora de la rectificación registral de la mención relativa al sexo de las personas.

Reglamento de Extranjería. Real Decreto 557/2011, de 20 de abril, por el que se aprueba el Reglamento de la Ley Orgánica 4/2000, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social, tras su reforma por Ley Orgánica 2/2009

España. Ley 20/2011, de 21 de julio, del Registro Civil.

España. Ley 12/2009, de 30 de octubre, reguladora del derecho de asilo y de la protección subsidiaria.

Comunidad de Madrid. Ley 2/2016, de 29 de marzo, de Identidad y Expresión de Género e Igualdad Social y no Discriminación de la Comunidad de Madrid.

Notas de prensa

Acosta, Sara. Agencia EFE. (22 de enero de 2018). Indígenas del El Salvador recuerdan la matanza de 1932 y claman por justicia. [Comunicado de prensa] Recuperado de <https://www.efe.com/efe/america/sociedad/indigenas-de-el-salvador-recuerdan-la-matanza-1932-y-claman-por-justicia/20000013-3500389#>

Diario El Comercio. (27 de noviembre de 1997). Gays: ¿Un paso hacia la tolerancia? Tanto políticos como miembros de la Iglesia se mostraron favorables a la decisión del TC. ¿Un tema de ética y no de leyes? [Comunicado de prensa]

Diario El Comercio. (15 de noviembre de 2009). *Nadie me da trabajo para vivir dignamente: Estrella* [Comunicado de prensa] Recuperado de <https://www.elcomercio.com/actualidad/nadie-me-da-vivir-dignamente.html>

Diario El Universo. (28 de marzo de 2008). *Correa: El nombre de Dios no debe estar en la Constitución.* [Comunicado de prensa] Recuperado de <https://www.eluniverso.com/2008/03/28/0001/8/7C13BDB6FD2F4FD1B45C31E95D58D7BF.html>

Diario El Universo. (21 de abril de 2012), *Un proceso por la inclusión*. [Comunicado de prensa]. Recuperado de <https://www.eluniverso.com/2013/04/21/1/1447/un-proceso-inclusion.html>

Diario La Prensa. (28 de diciembre de 2017). *Honduras: 236 mujeres fueron asesinada en 2017*. [Comunicado de prensa] Recuperado de <https://www.laprensa.hn/honduras/1138548-410/muerte-asesinato-mujeres-honduras-2017->

Diario La Tribuna. (8 de enero de 2018). *34 homosexuales fueron ultimados con saña en 2017*. [Comunicado de prensa] Recuperado de <https://www.latribuna.hn/2018/01/08/34-homosexuales-fueron-ultimados-sana-2017/>

Diario El Tiempo. (18 de diciembre de 2009). *Decapitado y castrado encuentran a travesti en Honduras*.

El Economista. (19 de septiembre de 2010). *'Lío' en el fútbol femenino; vetan a un equipo de lesbianas en Ecuador*. [Comunicado de prensa] Recuperado de <https://ecodiario.eleconomista.es/futbol/noticias/2456791/09/10/revealmobile.com/Lio-en-el-futbol-femenino-vetan-a-un-equipo-de-lesbianas-en-Ecuador.html>

Vieira Herrera, Edwin, Diario El Telégrafo. (25 de abril 2016). *Las sabatinas de Correa* [Comunicado de prensa] Recuperado de <https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/cartas/1/las-sabatinas-de-correa>

Videos y películas

Asociación Silueta X. (22 de marzo de 2013). *Mi género en mi cédula*. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=1cXvBtc2IOU>

- Asociación Silueta X. (22 de marzo de 2013). *Historica reunión en Ecuador entre TILGB LGBTI GLBTI y Presidente Rafael Correa*. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=pfSsyi8Ywgk>
- Billon, Yves y Mauricio, Martínez-Cavard (Dirección). Mauricio, Martínez-Cavard y Penilla Conchita (Guión). (1998/2011). *Gabriel García Márquez. La Escritura Embrujada* [video documental]. Colombia: Les Lilms du Village, Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=aouHVEACsyY>
- Colectivo Ayllu. (2020). *Criaturas maravillosas*, 22a Bienal de Sydney - NIRIN 2020.
- De Sousa Santo, Bonaventura (Director), Bicas, M., Exeni J., Hashizume, M. (Guión). (2014). *Conversaciones del mundo*. Entrevista de Boaventura de Sousa Santo con Silvia Rivera Cusicanqui [Video-documental]. La Paz, Bolivia: Imagen propia. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=xjgHfSrLnpU>
- Hora 7 con Jorge Ortiz. (24 de enero de 2010). *Entrevista a Estrella Estevez*. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=xECg_D7uF0Y
- Mieles, Fernando (Director/Guionista). (2010). *Prometeo Deportado* [Película]. Ecuador: Other Eye Films.
- Reyes, Fernando (Director) y Estrada, Oscar (Guionista). [Centro Cultural de España de Tegucigalpa]. (2011, septiembre 2). *En mis tacones* [video]. Honduras: Marabunta Film. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=QwwPpiIv2rg>
- OromarTV, Manabí. (2014) *No dejes que tu historia desaparezca*. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=IpYpobqjEug&app=desktop>

Entrevistas

Burbano y Sancho. (2019). Entrevista a Leticia Rojas, activista/enchaquiradx e investigadora, Quito, Ecuador.

Etimos, Gustavo (2010). Honduras: se llegó a la etapa de las torturas y secuestro. Entrevista a Indira Mendoza. Red Eco Alternativo. Recuperado de <http://www.redeco.com.ar/masvoces/entrevistas/3139-honduras-se-llego-a-la-etapa-de-las-torturas-y-secuestros>

Mayra Estévez y Fabiano Kueva. (2014). Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui.