

**ARTÍCULOS**

*Arte, afecto y concepto en la teoría travesti-trans latinoamericana de Marlene Wayer*



*Alicia Herrero. Instrumental. Acrílico sobre tela. 2021*

**Arte, afecto y concepto en  
la teoría travesti-trans latinoamericana de  
Marlene Wayar**  
**ART, AFFECT AND  
CONCEPT IN THE LATIN AMERICAN TRANSVESTITE-TRANS  
THEORY OF MARLENE WAYAR**

**María Marta Quintana  
(UNRN/CONICET)**

*Prof. y Dra. en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), con lugar de trabajo en el Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCa, UNRN/CONICET). Docente a cargo de la asignatura “Teoría/s queer: conceptos, problemas y debates” en la Sede Andina de la Universidad Nacional de Río Negro (UNRN). Directora del PI-UNRN 40-B-789 “Género(s), precariedad y afectos: agencias discursivas y aproximaciones teóricas”.*

Contacto: [mquintana@unrn.edu.ar](mailto:mquintana@unrn.edu.ar)

## RESUMEN

## PALABRAS CLAVE

*Epistemología travesti*  
*Colonialidad de género*  
*Praxis afectiva*  
*Corpo-política travesti*

*En este artículo abordo la teoría travesti de Marlene Wayar según tres vectores o potencias del pensamiento y la experiencia: el concepto, el arte y el afecto. Si bien a los fines de recorrer algunos tópicos los separo analíticamente, considero que es en la intersección de esas tres potencias que dicha teoría adquiere densidad epistemológica, ética y política. Así, busco mostrar que, en lo referido al concepto, la teoría travesti no solo desestabiliza la matriz cis heteropatriarcal, sino que, al reivindicar un “origen” precolombino de la travestidad, somete a crítica la colonialidad del género. En segundo lugar, en lo que concierne al afecto, me interesa analizar un repertorio de sentimientos que dan cuenta de cómo su distribución social desigual regula qué cuerpos (y de qué manera) pueden aparecer en el espacio público; pero también de cómo la teoría y la praxis travestis elaboran una respuesta afectiva-y-epistémica, cuyos motores son la indignación y la rabia. Por último, argumento que el arte, en tanto forma de revisión crítica de las actuaciones guionadas de los géneros hegemónicos, y como proyecto crítico de autoconstrucción corporal, es la dimensión que enlaza y ensambla las potencias conceptuales, perceptuales y afectivas de la teoría y la subjetividad travesti-trans latinoamericana.*

## ABSTRACT

## KEYWORDS

*“Travesti”*  
*Epistemology*  
*Coloniality of Gender*  
*Affective Agency*  
*Travesti Body Politics*

*In this article, I address Marlene Wayar’s “travesti” theory according to three vectors of thought and experience: concept, art and affect. Although I separate them analytically in order to discuss some topics, I believe that it is at the intersection of these three vectors that the theory acquires epistemological, ethical and political density. Thus, I seek to show that regarding concept, not only does the “travesti” theory destabilize the cis-hetero-patriarchal matrix, but also, by revindicating a pre-Colombian “origin” of “travestidad”, it subjects the coloniality of gender to criticism. Secondly, regarding affect, I am interested in analyzing a repertoire of feelings concerning how its unequal social distribution regulates which bodies may appear in the public space (and how they may do so); but also, how “travesti” theory and praxis develop an affective-and-epistemic response, driven by indignation and anger. Finally, I argue that art, inasmuch as it is a form of critical review of the scripted performances of the hegemonic genders, and as a critical project of bodily self-construction, is the dimension that links and assembles the conceptual, perceptual and affective powers of Latin American “travesti-trans” theory and subjectivity.*

Desde la Teoría Trans Latinoamericana afirmamos que “No queremos más ser esta Humanidad” (Susy Shock), y al decirlo intentamos salir del par sistémico: “No soy hombre, no soy mujer, hoy voy siendo travesti.

Marlene Wayar

## Introducción

En 2018, Marlene Wayar publicó *Travesti. Una teoría lo suficientemente buena* (Editorial Muchas Nueces). Se trata de un libro-*acontecimiento*; entre otras cuestiones, porque desacomoda los lugares previstos y previsibles del trabajo intelectual y las prerrogativas de ciertos sujetos en la producción de conocimiento. También, porque desafía la figura del *autor*; esto es, una posición de enunciación reservada mayormente a “lo hombre”, que ahora es expropiada y ocupada no solo por una autora, sino, más precisamente, por una autora *travesti*.<sup>1</sup> Performando el punto de vista complejo de la activista,<sup>2</sup> docente, psicóloga social, ceramista, comunicadora, niña, todas las veces *travesti*, Wayar construye un espacio-tiempo de textura comunitaria, y (se) entrama (en) una teoría/experiencia travesti latinoamericana que tematiza y comparte los saberes -elaborados durante décadas- de lucha y reflexión travesti-trans. Esta empresa encuentra continuidad en/con la publicación más reciente del *Diccionario Travesti. De la T a la T* (2019, Página 12), donde la autora ensaya definiciones que, como escribe Camila Sosa Villada en el prólogo a la nueva edición,<sup>3</sup> no persiguen secuestrar un sentido último, sino, por el contrario, poner en palabras lo que concierne a la propia existencia travesti y así “nombrar el mundo por primera vez” (en Wayar, 2021: 13).

Cabe señalar que la teoría travesti se elabora con materiales y géneros heterogéneos. Y esto, dice Matías Soich, no es casualidad, puesto que ella cuestiona

<sup>1</sup> Wayar se inscribe así en una saga de intervenciones que dan densidad a la reflexión y construcción de conocimiento por parte de la propia comunidad travesti-trans local y más allá. Al respecto, véase Soich, 2019.

<sup>2</sup> Es activista travesti en derechos humanos, y encaró diversos proyectos como *El Teje*, el primer periódico travesti de Latinoamérica, la “Cooperativa Textil Nadia Echazú” y la “Red Trans de Latinoamérica y el Caribe Sylvia Rivera”.

<sup>3</sup> Se trata de una edición aumentada, publicada en 2021 con el título *Furia Travesti. Diccionario de la T a la T*, por la editorial Paidós.

las delimitaciones rígidas del saber y de los géneros discursivos, proponiendo, por un lado, que también el diálogo, la poesía, las experiencias de lucha y de sobrevivencia pueden ser por derecho propio generadoras de teoría; así como también, por otro lado, que la teoría no siempre puede ni debe ser aséptica, sosegada o complaciente (2019: 179).

En efecto, si la hechura de *Travesti* es el ensayo, la clase, la entrevista, el poema, las imágenes, el recuerdo (de las que ya no están, como Nadia Echazú, Lohana Berkins o Diana Sacayán, pero que se evocan como ancestras de una estirpe elegida);<sup>4</sup> en el *Diccionario*, Wayar se sirve, además, y como lúcidamente advierte Liliana Viola, de otras fuentes no convencionales, como pueden ser una conversación en una celda, una consigna o frase (en permanente reformulación a causa de su constante repetición), una historia transmitida de boca en boca entre generaciones, un comentario al pasar o un conocimiento legado en una furtiva lengua de señas. Pues, agrega Viola en el epílogo de *Furia Travesti*, es “un gesto típicamente trava” construir “un saber propio con los materiales que están al alcance, con lo que parece un descarte o con lo que definitivamente es un hurto bien justificado” (en Wayar, 2021: 290).

Así, la teoría travesti-trans abreva más en la intuición que en la certidumbre propia de los saberes académicos y se gesta en la oralidad.<sup>5</sup> En ella se entrecruzan (auto)teoría, lazos de amistad, experiencias de familismo y maternaje travas,

---

<sup>4</sup> Dicho libro está organizado en cinco capítulos —o quizás, sería mejor decir en cinco escenas- y un prólogo escrito por Susy Shock. El título de cada capítulo funciona -en sí mismo- como un epígrafe de enorme potencia política y poética: “Palabras de fuego. Teoría travesti-trans sudamericana”; “El arte de re-sentir. Puentes transfronterizos entre lo oral y lo escrito. Entrevista a Claudia Rodríguez”; “Rituales dialogados. Herramientas para una era post-alfabética. Clase con Susy Shock en MU”; “Sin eufemismos. Palabras vivas y vividas para una descolonización. Entrevista de Claudia Acuña”; “Gritazos. Romper el paradigma hetero-wınca-patriarcal”. Así, entre esos modos de *estar siendo junto con*, se entreteje una teoría urgente, que se subleva ante la conformidad de habitar un sistema-mundo en ruinas (y también las ruinas de ese sistema-mundo) y se forja, como el cuerpo travesti, en el intersticio de la mismidad y la *nostredad*. Sobre estas últimas nociones, volveré más adelante.

<sup>5</sup> Al respecto, dice Marlene Wayar: “me considero autodidacta como mi comunidad y desde ahí me gustaría [hablar] de qué significa esto que estamos proponiendo; una Teoría Travesti Latinoamericana (Abya Yala). Es un nuevo corpus teórico que proponemos desde casi la intuición, más que desde la certeza de lo académico, que queremos ubicar en el centro de la escena para dejar de sentirnos como meros objetos de estudio [y] del extractivismo. Este extractivismo que sucede en diversos y múltiples sentidos, porque es desde los países centrales a países llamados emergentes o periféricos; desde lo occidental blanco académico hacia las identidades Travestis/Trans/Queer... Pertenezco a una comunidad que tiene un promedio de 32/35 años de vida, dependiendo de qué país en Latinoamérica estemos hablando, y entonces sucede que permanecemos en la oralidad y que no podemos pasarnos a la escritura. Está costando mucho para que nuestras jóvenes lleguen a la universidad, finalicen y comiencen a producir, porque antes de esto nos quitan la vida” (en Sacchi et al., 2021: 127-128).

prácticas de seducción, estrategias de supervivencia, memorias, nombres propios (Viola, en Wayar, *ibidem*). Se trata, en este sentido, de una teoría “pasada por el cuerpo” (Wayar, 2018: 68), polifónica, lenguaraz y colectiva, nutrida pero “emancipada del materialismo dialéctico y del feminismo, de los estudios queer y de los estudios gays y lésbicos”, con autonomía y sustancia propias (Wayar en Sacchi et al. 2021: 128); en la que fecunda –en medio y contra el fracaso de una Humanidad modelada por el colonialismo, el etnocentrismo, el heterocissexismo, el adultocentrismo, el capitalismo, el neoliberalismo y sus modos subsidiarios de producción/precarización de la vida- una epistemología convergente, trashumante, ecléctica y prostitutiva.<sup>6</sup>

Por mi parte, entonces, inspirada en una formulación de Deleuze y Guattari (1991), me propongo leer la teoría travesti –que se forja *entre* los textos aludidos de Marlene Wayar- según tres vectores o potencias del pensamiento y la experiencia: el concepto, el arte y el afecto. Si bien a los fines de recorrer algunos tópicos los separo analíticamente, considero que es en la *intersección* de esas tres potencias que dicha teoría adquiere densidad epistemológica, ética y política. Así, en lo que sigue, busco mostrar que, en lo referido a la dimensión del *concepto*, la teoría travesti no solo desestabiliza la matriz cis heteropatriarcal, sino que, al reivindicar un “origen” precolombino de la travestidad, somete a crítica la colonialidad del género (y ofrece una perspectiva usualmente no tematizada por las teorías *queer*, trans\*, mayormente producidas en y puestas en circulación desde el Norte global, que no problematizan sus supuestos y sesgos euronorcentrados). En segundo lugar, en lo que concierne al *afecto*, me interesa analizar un repertorio de sentimientos que dan cuenta de cómo su distribución social desigual regula qué cuerpos (y de qué manera) pueden aparecer en el espacio público; pero también de cómo la teoría y la *praxis* travestis elaboran una respuesta afectiva-y-epistémica, cuyos motores son la indignación y la rabia. Por último, argumento que el *arte*, en tanto forma de revisión crítica de las actuaciones guionadas de los géneros hegemónicos y como proyecto crítico de autoconstrucción y reescritura semiótica (y material) del cuerpo, es la dimensión que enlaza y ensambla las

---

<sup>6</sup> Wayar señala que dicha epistemología es *convergente* porque se sirve “de todo” –puntos de vistas, saberes (inter)disciplinarios, etc.-, para producir nuevos conocimientos. Es *ecléctica* en sentido artístico: se sirve de todas las materias primas, todos los soportes, todas las técnicas como medios expresivos. Es *trashumante* porque aprovecha lo mejor de cada territorio, se entrega a la experiencia de estar en el camino, y rescata la oralidad. Es *prostitutiva* porque es lo específicamente aprendido por la comunidad travesti, “y es aquello que estrictamente [como estrategia] nos mantiene conectado con lo vital, con la vida” (Wayar en Sacchi et al, 2021: 129-130).

potencias conceptuales, perceptuales y afectivas de la teoría y la subjetividad travesti-trans latinoamericana.

## CONCEPTO, o de la colonialidad del orden héterocisexual

Nuestros pueblos originarios no se concebían como heterosexuales.

Susy Shock

El cielo, al igual que las plantas, los animales, las palabras, los espíritus de las cosas y las cosas mismas, fue desposeído, y la cruz fue yuxtapuesta sobre la huella del ñandú sideral. Esta imposición de la cruz es parte del mismo proyecto civilizatorio por el que cuerpos y prácticas eróticas, espirituales e identitarias fueron borroneados como las constelaciones ancestrales en el cielo.

Río Paraná

Para la teoría travesti, el género *se hace* sin restringirse al par sistémico lo hombre/lo mujer. En cierta proximidad con la teoría de la performatividad de género, cuestiona la presunta relación de causalidad, necesidad y conformidad entre genitalidad, género y sexualidad, y rechaza la idea de que –en lo que respecta a las vidas/*performances* travestis-trans- la *verdad* “interna” del género está desencajada de la *verdad* “externa” del cuerpo sexuado. En este sentido, la teoría travesti-trans latinoamericana también articula una crítica a la matriz de inteligibilidad heterosexual, que produce exclusiva y excluyentemente dos géneros, masculino y femenino, y heterosexualiza el deseo –en tanto la coherencia o unidad interna de esos géneros necesita de una heterosexualidad estable de oposición. Desde su perspectiva, esa matriz de interpretación y normalización de los cuerpos (M/F), que además opera como una grilla de des/reconocimiento según la cual algunos cuerpos resultan reconocibles y coherentes mientras que otros no, y ese sistema de heterosexualidad compulsiva y obligatoria, fracasó, se encuentra en ruinas, tal como lo ponen de manifiesto las existencias/existenciarios travesti-trans.

Si bien esas críticas no difieren de –o se emparentan con- ciertas tesis de teoría/s de género/s *mainstream* (i.e. Butler, Preciado, de Lauretis), la teoría

travesti construye un clivaje contextual, local, que vincula dimensiones conceptuales y epistemológicas con historias *situadas* de discriminación, pobreza, exclusión, represión, violencia (Figari, 2016); pero también de organización, lucha y reivindicación del insulto/nombre *travesti* como signo de identidad política.<sup>7</sup>

Asimismo, y es aquí donde me quiero detener, la teoría travesti-trans “sudaka” recupera una genealogía (des)colonial del binarismo sexo-genérico y la heterosexualidad obligatoria. Según esta, fue la conquista de América, el “encubrimiento” de Abya Yala (en lengua kuna, “tierra de madurez plena”), la que trajo cristianismo, capitalismo, patriarcado y heteronormatividad (Wayar, 2018: 60). De este modo, dicha teoría conduce tanto a una comprensión interseccional del género, la sexualidad, la clase y las formaciones de otredad étnica/racial y de alteridad provinciana/nacional, como a una crítica interna de la noción de género y su historicidad.

En la entrada “Travesti (origen precolombino)” del *Diccionario*, Wayar sostiene que con anterioridad a la llegada de los españoles existían a lo largo del territorio –que hoy llamamos- latinoamericano una variedad de géneros y de prácticas sexuales. En sus palabras, “[s]in idealizar esas culturas, sin presuponer que no había jerarquías, hay registros de que regía otro orden por fuera del estricto binarismo” (2019: 16). Si bien, aclara, “[h]acer un abordaje de lo travesti/trans con perspectiva histórica es un tanto complejo y ambicioso”,<sup>8</sup> se trata de reconstruir una memoria que, pese a la erosión del tiempo, ha resistido

<sup>7</sup> Al respecto, decía Lohana Berkins: “nosotras adherimos a la teoría queer como un conocimiento que surge cuestionando el orden de género, la binariedad. Sin embargo, como comunidad travesti transexual, también tenemos nuestras tensiones con esta teoría, acuñada desde la diferencia pero producida, fundamentalmente, en los países centrales. A nosotras nos seduce la idea de derribar las identidades, de vivir en un mundo “degenerado”, pero nos parece que decir en el contexto estadounidense o europeo es muy diferente a decirlo en nuestra América Latina. La traducción de un contexto a otro es un proceso muy complejo, hasta ahora no alcanzado. No es lo mismo ser una travesti en Buenos Aires, en Salta, en Bolivia, que serlo en Manhattan o en Amsterdam” (2013: 91). Esto implica, además, interrogar si toda identidad es de suyo opresiva; y también la diferencia entre políticas de la identidad e identidades políticas necesarias para la lucha y organización. En este sentido, en el mismo lugar, Berkins afirmaba: “[d]efinimos como travestis, no como gay, no como transexual, es un acto político, propio de nuestro movimiento y, me atrevería a decir, propio de la Argentina. No es, como suelen decir las europeas, el paso hacia la transexualidad; es un modo de vida, es dar un nombre a lo que quiere ser “encajado” en un orden que impugnamos” (2013: 92). Cfr. también, Berkins, 2003.

<sup>8</sup> Aunque, continúa, “podemos encontrar algunas constantes en una línea histórica que va desde la conquista hasta hoy: la estigmatización, la supresión de la palabra propia y colectiva, la patologización, la criminalización y la deshumanización. También hay que aclarar que estamos hablando de trans como identidad política actual sobreimpresa a las diferentes auto-asignaciones identitarias en diferentes períodos históricos y contextos socioculturales” (Wayar, 2019: 16-17).

al olvido total. Y para ello, resultan cruciales tanto los vestigios materiales precolombinos, como ser un extenso “kamasutra” que puede leerse a lo largo de vasos, vasijas, utensilios, cerámicos, y donde, entre otras representaciones, se advierten “mujeres con pito” (Wayar, 2019: 16),<sup>9</sup> como las crónicas de los propios conquistadores.

En lo que respecta a estas últimas, Wayar reseña un episodio que tuvo lugar en el año 1510, en la región centroamericana de lo que hoy conforma Panamá, donde unos 600 indígenas que respondían al cacique Torecha, señor de Cuareca, fueron aniquilados y donde, una vez ocupada/tomada la ciudad, los españoles dijeron haber encontrado “invertidos”. Nuestra autora cita a Francisco López de Gómara, quien cuenta que “en esa batalla toma preso al hermano de Torecha en habito real de mujer, que no solamente en el traje, pero en todo, salvo en parir era hembra” (cit. en Wayar, 2019: 17), y también escribe que a “los invertidos”

[l]xs laceraron y lxs dieron a devorar a sus perros mastines como ilustra un grabado de Theodor de Bry en lo que denominaron un acto de purificación dejando inaugurado el *pecado nefando*, pecado que ni debe nombrarse ya que de él provienen todos los males que asolarán a estas tierras. [...] Allí es cuando en la plaza pública, en el lugar más importante para ese pueblo, se va a levantar la primera iglesia católica en el continente. Ahí mismo nos latigan, [...] nos tiran a los perros, perros alanos, que nos devoran y despedazan en la plaza pública. Este es un origen traza: una imagen sangrienta y dantesca, delante de tu comunidad que te ha querido hasta ese momento (Wayar, 2019: 17-18; el énfasis me pertenece).<sup>10</sup>

Por consiguiente, es cuando se asienta ese pecado *innombrable* que, en estas latitudes, comienza la producción de y la exposición a la vergüenza pública de los cuerpos travestis colonizados; el escarnio seguido del silenciamiento, en tanto la travestidad pasa a encarnar la falta con un Dios -recién llegado, pero que ya goza del estatus de único y verdadero-, y el disciplinamiento (y castigo) para quien respete, valore o se enamore de las personas travestis-trans (Río Paraná, 2021). En palabras de Wayar, “[s]omos las portadoras de ese pecado nefando”, y es así

<sup>9</sup> Se refiere a un hallazgo arqueológico de la cultura Moche o Mochica del Antiguo Perú.

<sup>10</sup> La autora señala que estas historias las podemos encontrar asimismo en los relatos de Alvar Núñez Cabeza de Vaca, también ilustradas por el holandés de Bry (Wayar, 2019: 18), quien, por cierto, nunca viajó al hemisferio sur, pero construyó “el imaginario visual de propaganda de la colonia” (Río Paraná, 2021: s/n).

cómo “se instala la culpa basada en la sexualidad y se asienta el poder de la iglesia en estas tierras” (2019: 18).<sup>11</sup>

Luego, interesa la operación conceptual de la teoría travesti, la cual, al instituir ese “origen trava”, no de la travestidad en sí, sino de su condena como cuerpo desobediente a la (hetero)norma, da cuenta del entrelazamiento de la producción de raza y género. De este modo, no solo conecta la travestidad con un pasado –de muy larga duración- indígena, sino que la articula con el eje de la racialización y exhibe así la *colonialidad del género*. Esta es, en términos de María Lugones (2008), una ficción que instituye la “naturaleza” del sexo y la heterosexualidad. En este sentido, no se trata de recuperar un estado *anterior* a la conquista, sino, más bien, de considerar y problematizar los cambios que la colonización (y el capitalismo global y eurocentrado) trajo en lo referido a la organización del sexo y el género –porque, como afirma Lugones, tanto el dimorfismo biológico, el heterosexualismo como el patriarcado son característicos del lado claro/visible de la organización moderna/colonial del género,<sup>12</sup> y están inscriptos -con mayúsculas y de manera hegemónica- en el significado mismo de este último (2008: 78).<sup>13</sup>

De esa manera, la teoría travesti vuelve a unir, o, mejor dicho, a poner de manifiesto la inseparabilidad –ontológica- de lo que el pensamiento categorial separa. Y al hacerlo, no solo evidencia la colonialidad de categorías autonaturalizadas como género, diferencia sexual, heterosexualidad o *cissexismo*,<sup>14</sup> sino que profundiza el eje racial que, como la desigualdad de clase, trabaja en el cuerpo-territorio travesti. En este último sentido, si el activismo travesti-trans denuncia incansablemente la pobreza estructural y la violencia sistemática que

---

<sup>11</sup> Al decir de nuestra autora travesti, un movimiento significativamente exitoso si se considera “que desde aquella convivencia armoniosa de las poblaciones originarias con las diferentes manifestaciones de géneros y sexualidades, la amplia mayoría de los pueblos originarios en el presente muestran no solo una fuerte adhesión al cristianismo, sino un fuerte odio a estas expresiones no heterosexuales” (Wayar, 2019: 18).

<sup>12</sup> Por consiguiente, se trata de comprender el género constituido por y constituyendo a la colonialidad. En este punto es conocida la crítica de Lugones a Aníbal Quijano (artífice de la noción de colonialidad del poder y referente del programa Modernidad/colonialidad latinoamericana); puesto que, según ella, “dentro de su marco, existe una descripción de género que no se coloca bajo interrogación y que es demasiado estrecha e hiper-biologizada ya que presupone el dimorfismo sexual, la heterosexualidad, la distribución patriarcal del poder”, entre otras presuposiciones de este tipo (Lugones, 2008: 82).

<sup>13</sup> Precisamente, Wayar señala una performatividad del género que no solo no se ajusta a la matriz de inteligibilidad del conquistador, sino que evidencia que la construcción/actuación semiótica del género tiene una historia precolonial.

<sup>14</sup> En esta dirección, ver también la crítica a “No binarie” (Wayar, 2019: 110).

afectan a las travestis, expulsadas tempranamente de hogares heterosexuales, y luego de instituciones como la escuela, privadas de acceso a la salud, la vivienda, el trabajo; la teoría travesti permite aprehender, además, que se trata de una pobreza y una violencia racializadas. Y no solo porque las travestis migran, en grandes porcentajes, desde las provincias del llamado “interior” de Argentina, o desde otros países latinoamericanos como Colombia, Bolivia o Perú, a Buenos Aires, sino porque en esos cuerpos se encadenan imaginarios de “impureza” sexual y racial.<sup>15</sup>

Por consiguiente, la teoría travesti-trans latinoamericana no solo implica un rechazo del orden heterocisnormativo, y una contestación a las categorías de identidad sexo-genéricas impuestas desde el Estado-nación, heredero y reproductor de dicha colonialidad,<sup>16</sup> sino la construcción de una posición de sujeto *interseccional*, compleja, situada, central para el proceso político de desidentificación y resubjetivación travesti.

### **AFECTO, o de los sentimientos travestis**

Si la ira nos picotea la piel, nos hace estremecernos, sudar y temblar, podría entonces conducirnos estremecidas hacia nuevas formas de ser; podría permitirnos habitar un tipo diferente de piel, aunque esa piel conserve las marcas y cicatrices causadas por aquello en contra de lo cual estamos.

Sara Ahmed

Hay todo un repertorio de afectos en la teoría travesti de Marlene Wayar: el amor, el duelo, el odio, el oprobio, el abandono, el resentimiento. De esos *sentimientos travestis*, me interesa reparar en el miedo que se produce, siguiendo por el que se siente, hasta dar paso a una nueva configuración (y agencia) afectiva que, impulsada por la indignación y la rabia, permite crear prácticas y sentidos *otros* en torno de (la potencia de) la travestidad.

En una de las entradas del *Diccionario*, en “Terror”, más precisamente, nuestra autora escribe lo siguiente:

<sup>15</sup> Ver entradas: “Gondolín (hotel histórico)”, “Xenofobia” y “Lohana Berkins”, en Wayar, 2019; 2021. Sobre la interseccionalidad de género, racial y sexual de la identidad travesti, véase Di Pietro (2015; 2020).

<sup>16</sup> Cfr. “Identidad (identidades)”, en Wayar, 2019; 2021.

“Las travas nos dan miedo” es algo que tiene muchas posibles interpretaciones y creo que son todas reales. Podría pensarse primero en el miedo moral. [...] Se deposita en nosotras esa evidencia de una sociedad decadente, donde el relajo moral de las buenas costumbres se hace carne. No solo por nuestra presencia sino por lo que nuestra presencia y nuestra condición de estar vivas representa, y es que vivimos de toda otra parte de la sociedad que se relaciona con nosotras de manera prostitutiva: a raíz del intercambio sexo-dinero se nos permite mantenernos vivas pero esto implica que ellos necesitan relacionarse con nosotras sexualmente, y eso habla de su doble moral, de su cinismo, del relajamiento de sus buenas costumbres, de no restringirse al orden moral heterosexual monogámico y binario. Entonces, aquí estamos nosotras, provocando ese pánico, ese miedo moral (Wayar, 2019: 60).

Por una parte, entonces, Wayar expone la doble moralidad que se articula de manera ambivalente como *repudio* –al “relajo” que representa la travesti- y como *fetichización* –vinculada con el deseo que despierta en “toda otra parte de la sociedad” que se vincula con ella/s a través del intercambio sexo-dinero-, y permite advertir que el objeto de miedo (= la travesti), de “pánico moral”, está *sobredeterminado* por guiones (heteronormativos) que asocian la travestidad con la amenaza a un orden heterosexual, monógamo, binario, que hay que preservar.<sup>17</sup> Por otro lado, también deja entrever que ese (supuesto) miedo (que produce la travesti) hace alianza con la violencia -represiva y/o travesticida- que permanentemente toca y, en el extremo, destruye la vida travesti. En este sentido, Wayar expone el odio que justifica la violencia contra esas *otras* que, al ser investidas como “identidades cloacalizadas” –como decía Lohana Berkins-, esto

---

<sup>17</sup> El miedo, en su función conservadora, trabaja, además, *separando* –aunque fracase- los cuerpos que no deben aproximarse. Este afecto, como observa Sara Ahmed, actúa para alinear el espacio corporal con el espacio social, permitiendo que algunos cuerpos habiten y se muevan en el espacio público mientras que otros quedan acotados o contenidos y restringidos en su movilidad ([2004] 2015: 115). En este sentido, la teoría travesti problematiza la regulación de los cuerpos en el espacio y la producción de “zonas rojas”, a las cuales Wayar describe como territorios reales pero también imaginarios y políticos (2019: 128). Al respecto, dice: “Zona Roja [además de zona prostibularia] también significa que se nos excluye de la cotidianidad de la vida heterosexual, de las escuelas heterosexuales, de la familia heterosexual, de las compras heterosexuales, del uso del tránsito, se nos excluye de gym heterosexual”. Y un poco más adelante, agrega: “[h]ay una legitimidad heterosexual de usar los espacios públicos que, se supone, les pertenece [a lxs heterosexuales]. Nosotras no somos consideradas siquiera vecinas, somos no pensadas en ese espacio público. Por eso ir a hacer las compras a un supermercado o a las tiendas en general o acceder a la cultura, los cines, los teatros, son realmente prácticas complicadas y ajenas para nosotras” (Wayar, 2019: 129).

es, como depositarias de la mierda social,<sup>18</sup> hay que eliminar. Así, hace evidente que el miedo no es solo el que se provoca, sino también el que se experimenta: el que “acompaña a la existencia traza” (Wayar, 2019: 107), hasta hacer sentir, incluso, el propio cuerpo como imposible o inhabitable.

Sin embargo, como se sigue de la propia teoría travesti-trans latinoamericana, el miedo no implica de suyo pasividad o parálisis –porque si bien las emociones pueden atarnos a las condiciones mismas de nuestra subordinación, también pueden, dado su carácter performativo, convertirse en plataformas desde las cuales producir nuevos agenciamientos (Ahmed, [2004] 2015). Esto significa que, a pesar de la colonización, la dictadura, la violencia familiar primero, la policial después, el disciplinamiento escolar, la persecución o el abandono estatal, los travesticidios, y todos los atropellos que componen la memoria del cuerpo travesti, el miedo puede volverse contestatario. En este sentido cabe leer a Wayar, cuando escribe: “Miedo también a nuestra respuesta ya que donde se supone que otras comunidades discriminadas bajan la cabeza, la travesti va a tomar la palabra: “¿Qué mirás?”. Te va a poner en evidencia...” (2019: 60). En efecto, pese a -o, mejor dicho, *con-* toda esa historia de violencia/s heterocisnormativa/s, que se acumulan como capas arqueológicas desde la conquista hasta el presente, el miedo se desplaza y provoca una ira que, lejos de agotarse en una mera “reacción”, es configurada como una respuesta emocional, afectiva, inesperada.

En este punto, considero significativo para la teoría travesti algo que Ahmed destaca –en *La política cultural de las emociones-* para el feminismo negro, esto es: la pasión del enojo, de la indignación, como una energía transformadora. Desde la perspectiva de esta autora, el enojo es un sentimiento que permite delinear/identificar un objeto de conocimiento y crear una forma de acción. Estar enojada, sostiene Ahmed, implica asumir que “algo” está mal y que, en consecuencia, debe ser modificado. Como lo hace el feminismo negro (aunque no solo él), que –moviéndose desde la ira hacia una interpretación de aquello a lo cual se opone- establece conexiones o asociaciones entre el objeto de (su) indignación y patrones o estructuras más amplios que deben ser alterados

---

<sup>18</sup> Lohana Berkins se refería a una “identidad cloacalizada”, que recibe toda la mierda de la sociedad. *Cfr.* <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-2444-2012-05-11.html>. Véase también la entrada “Travesti (identidad cloacalizada)” (Wayar, 2019: 23).

(Ahmed, 2015: 266).<sup>19</sup> Precisamente, en ello radica la capacidad transformadora de la rabia: en “la energía” para leer y nombrar los investimentos sociales – racistas, sexistas, clasistas- de los cuerpos y también para imaginar y “mover” hacia un mundo corporal diferente (aunque ese mundo y esos cuerpos conserven las marcas y cicatrices dejadas por aquello contra lo cual se lucha).

Pero además, Ahmed señala que la construcción del objeto de indignación supone un proceso dinámico –como puede advertirse en las diferentes maneras en que las feministas han nombrado aquello que debe ser contestado: patriarcado, diferencia sexual, falocentrismo, entre otras denominaciones (2015: 267). En este sentido, volviendo a la teoría travesti-trans latinoamericana, me interesa un pasaje de una conversación con la poeta, dramaturga y activista travesti chilena Claudia Rodríguez, en el que Wayar afirma lo siguiente:

yo voy cambiando el objeto de mi rabia, ¿no? Antes era claramente el milico que me venía a detener o el homofóbico; ahora me subleva en rabia [...] ese tibio que se queda callado, ¿no? Que ante dos o tres violentos asienten, se quedan callados y no dicen nada porque es esta forma de no saber poder, de delegar poder en otras y otros y ahí me lavo las manos, y ahí voy a seguir teniendo mi trabajito, y ahí voy a seguir teniendo mi cubículo en este sistema que será de mierda pero que lo puedo soportar. [Y continúa] Qué pasa con la niñez y esto ir de cortando las alas de manera cruel, criminal... y “que se callen”, ¿no? De violarnos y “que se callen”, de tapar a la Iglesia, de tapar a todas las instituciones, de que la profesora, la maestra te tire las orejas o te deje en silencio, burlándose de vos (2018: 35-36).

Pues así, la travesti identifica el silencio social, la indolencia de quien elige mirar para otro lado, como objeto de rabia, y denuncia la solidaridad existente entre esa indiferencia y las múltiples violencias sexo-genéricas e institucionales – policiales, educativas, religiosas- que tienen como destinatario al cuerpo (y a la infancia) travesti-trans. Más aún, hace evidente que ese “no saber poder” es condición de posibilidad para la reproducción –disciplinante, compulsiva, violenta- de la cis heteronormatividad.

---

<sup>19</sup> O sea, el objeto es un efecto de la respuesta feminista. No es que primero está el objeto y luego se elabora una respuesta. Él es el resultado de una lectura afectiva de patrones o estructuras sociales más amplias.

Luego, ante el dolor y la injusticia soportada, el enojo, la rabia, también implica el desafío de no responder “en espejo”. En este punto, agrega su interlocutora:

[q]uiero hacer de la venganza una sublimación porque ciertamente no me puedo convertir en los asesinos que critico [...] que la palabra sea mi venganza, que el develar dónde está la mentira... [sea] nuestra posibilidad como travestis (Rodríguez en Wayar, 2018: 42).<sup>20</sup>

La rabia entonces, subleva, pero también se *elabora como* teoría (y praxis) travestitans, desde la cual nombrar y desenmascarar el fracaso del “hétero-winca-patriarcado”,<sup>21</sup> y la decadencia de todas las formas de ser-saber-poder subsidiarias de ese orden (y pacto) sexo-genérico, y provocar un desvío hacia un porvenir y una posibilidad *otra* de poder-saber-ser travestis.

Y esto último es posible porque el enojo no se define únicamente en relación con un pasado, sino que impulsa una apertura hacia el futuro. En efecto, el sentimiento no se queda –necesariamente– “pegado” a su objeto; porque, como sugiere Ahmed, estar *en contra* es también estar *a favor* de algo, pero de algo que todavía tiene que articularse (2015: 266). En esta cifra cabe leer la entrada “Furia” del *Diccionario*. Allí, Wayar afirma: “furia trava es ya un concepto y es parte de una realidad y uno de los ejes de la lucha. Nosotras venimos de la pobreza, del fracaso, y somos resentidas. [Pero] el resentimiento es nuestra potencia creativa” (2019: 94). Luego, la *furia travesti*, como respuesta al dolor que provoca la violencia padecida y como una forma de indignación dirigida contra ese dolor, conduce a una (re)configuración afectiva con la capacidad de crear nuevos sentidos y experiencias. Pues en este sentido, cobran relevancia dos nociones propias de la teoría travesti de Marlene Wayar: la *nostredad* y la *infancia*.

<sup>20</sup> Y un poco antes, reflexiona Rodríguez: “Hay unos discursos que una los cree, los encuentra legítimos. Entonces, lo tienen todo a su favor, hasta el lenguaje, hasta los discursos, hasta las ideas, ¿cachai? Eso me emputece, ahí está mi rabia, porque finalmente nosotras somos analfabetas y estamos aprendiendo, aprendiendo a levantar nuestras razones, nuestros fundamentos y en ese sentido entonces Lohana Berkins es una gran maestra, porque ella fue capaz de contactarse con las ideas y profundizarlas para llevarlas y presentarles y que sea inteligible. Yo tengo tanta rabia que a veces me sale puro garabato. Ahora estoy haciendo un esfuerzo por ser inteligible, pero tengo tanta rabia y me pongo a tiritar porque la precariedad o el haber nacido donde nací me supera todavía” (en Wayar, 2018: 41).

<sup>21</sup> Expresión recuperada en la voz de Valeria Silva, activista intersexual mapuche, que refiere a un sistema heterosexual-cristiano-capitalista “blanco” (Wayar, 2019: 100).

Si la primera refiere a “una forma de (inter)subjetividad que no se define a partir de la oposición binaria entre la Identidad de un Yo y la Alteridad de Otro” (Soich, 2020: 180); la segunda es concebida –en tanto momento clave de la nostredad- como un tiempo propicio, fecundo, para la indagación, la identificación y la transformación, y como una cartografía desde la cual construir una opción alternativa a la dicotómica identidad-yo/otredad.<sup>22</sup> Así, la *infancia*, como el tiempo de la empatía mutua y como una tercera posibilidad en la que las experiencias en común son priorizadas por sobre las diferencias en sentido oposicional, y la *nostredad*, en tanto lugar para “enmarcar nuestras voces” (Wayar, 2018: 25), forjan una política afectiva y una ética *trava* de la diferencia, que se caracteriza como un modo de ser-actuar de quien ya ha estado “afuera en la tempestad”, “del otro lado”, pero que, no obstante, no cierra puertas, salvo que seas un Pinochet o un Videla, y (se) abre a la “posibilidad del encuentro, de la reparación, del recrear vínculo [para] reconfortarnos y fortalecernos de manera infinita” (Wayar, 2018: 44).

### ARTE, o de la (re)invención de sí

Lo discute todo la travesti, y ese es el rol crítico principal de todo arte, de toda persona artista que ejerce el arte: cuestionar, cuestionar y cuestionar desde una práctica.

En esa cloaca, en esa mierda nosotras hemos tenido que florecer como flor de loto, hermosas, pudiendo desarrollar un filtro para nutrirnos de este detritus. Nosotras somos la flor brillando sobre el detritus.

Marlene Wayar

“Somos nuestro primer objeto arte” es una expresión que se reitera en la teoría travesti. Desde la elección del nombre propio hasta las tetas que se eligen (o se consiguen), pasando por el trucaje (de esconder un pene o simular senos), la piel

<sup>22</sup> En la teoría travesti de Marlene Wayar *infancia* se dice, al menos, de dos maneras: como tiempo que abriga otras posibilidades de presente y futuro, en tanto anterior a la violencia de los saberes clasificatorios, confiscatorios y desingularizantes de la subjetividad, y como experiencia encarnada (en infancias maricas, tortas, travestis) no patologizada y lugar de exploración de expresiones identitarias.

(de las tetas que no son truco), la manera de montarse, el humor y la labia/oralidad *trava*,<sup>23</sup> la travestidad equivale a la invención de sí, en el marco de un proceso de desidentificación y resubjetivación en un –relativo- afuera del par lo hombre/lo mujer.

Al respecto, escribe Wayar:

Ser artista por pensar de qué manera se va a expresar esa identidad de género, que en el hombre y la mujer está mucho más guionado y la sociedad tiene micropolíticas de pedagogía permanente en donde están poniendo de manifiesto qué y cómo deben ser interpretados los roles de hombre y mujer, en qué términos deben ser representados y cuáles son las prácticas concretas para uno y para otro y así sucesivamente, pero sobre todo las relaciones sociales que se van a dar entre hombres y mujeres, entre los hombres en sí mismos y las mujeres en sí mismas. Y la travesti viene a romper con esto, primero porque la travesti se piensa a sí misma. Se piensa afuera del lugar, fuera de ese guion, se reinventa rompiendo toda relación con una condena a partir de la genitalidad. Y como se piensa, no acata las normas de la binariedad... (2019: 33).

Así, aunque la *performance/performatividad* travesti se “apropia” -al decir de Wayar- de expresiones de género de lo femenino –posturas, poses, formas de hablar, maneras de usar el cabello, de vestirse o de maquillarse-, “siempre va a ser fallida en términos de estas relaciones sociales de poder entre hombres y mujeres” (Wayar, 2019: 33-34).<sup>24</sup> Una *falla* que, por cierto, no solo es reivindicada frente al binarismo sexo-genérico, sino, además, frente al discurso transexual “colonizador” –que, afirma nuestra autora, circula desde países centrales y exige para el reconocimiento de la identidad de género travesti o trans la esterilidad, la patologización, la judicialización, entre otras arbitrariedades. Contra todo ello, el activismo y la teoría travesti latinoamericana reivindica un arte que interroga y piensa qué clase de cuerpo (no) se desea y una noción y una *praxis* de autonomía, que no solo no se agota en las identidades sexo-genéricas disponibles, sino que habilita “la adopción de un género específico, la travestidad, sin tener que pedir permiso” (Wayar, 2019: 34).

<sup>23</sup> Con su vocabulario propio. Ver, por ejemplo, las entradas “Carrilche” o “Chongo” en Wayar, 2019.

<sup>24</sup> En este sentido, cabe pensar lo travesti como *fuga*, como “devenir minoritario” a lo Perlongher.

No obstante, Wayar también destaca que la invención de una identidad/corporalidad travesti requiere de, al menos, tres cuestiones. En primer lugar, dice, de *traducción*, porque si no hay donde mirarse en una sociedad que solo reproduce heterosexualidad es necesario construir un “aparato traductor” que ofrezca “una posibilidad mínima de identificación” (Wayar, 2018: 62); en segundo lugar, de *crítica*, en tanto los estereotipos de mujer y la idealización del amor romántico heterosexual inducen a una profunda pobreza subjetiva y afectiva (que requiere, a su vez, de una trabajosa construcción de amor y autoestima); y, tercero, de *elaboración*, puesto que la travestidad implica una praxis, un *ir siendo/haciendo*, que no se da ni conoce de antemano. Luego, si, como afirma PJ Di Pietro, “ni varón ni mujer son estancos o inmóviles, sino que se encuentran reducidos, por medio de lógicas tanto perceptuales como conceptuales, a la legibilidad del binario jerárquico” (2020: 264), el arte travesti -de la crítica, la traducción y la elaboración- consiste en interrumpir esas lógicas (perceptuales y conceptuales), perturbando la matriz M/F y el sistema de heterosexualidad obligatoria, y en habilitar otras configuraciones del cuerpo generizado y otras conexiones vinculares y afectivas. De este modo, al desorganizar las evidencias sensibles para perder la forma -corporal, espacial y temporal- de una humanidad que ya no se quiere ser, dicho arte brinda densidad a una experiencia epistémica, ética y política propia.

Así, ese arte, que se dice y se hace de muchas maneras, y que no está enclaustrado en ninguna institución, equivale a (y es la puesta en marcha de) la reinención de un cuerpo que ha sido marcado con un signo negativo. Parafraseando a nuestra autora travesti, se trata del arte de florecer en el detritus. Pero no de cualquier modo, sino como un cuerpo con la capacidad de interpelar y transformar el (auto)desprecio, la indiferencia y/o violencia social, la normalización e higienización -que, como dice Albeley Rodríguez (2018) a propósito del trabajo de Campuzano, ha sido aplicada a la intersección de raza, etnicidad, género, sexualidad y clase desde la Colonia. En este sentido, cobra vigor la idea de una *corpopolítica* travesti, que no solo enlaza, enreda y subvierte los códigos de clase con los raciales, proyectando en su *estética* las raíces indígenas, afro, mestizas de una travestidad decolonial (Di Pietro, 2015), sino que, más aún, se apropia de la lengua del amo, de sus privilegios, para exigir que se reconozca el espacio de lo inhumano al cual ha sido arrojado el cuerpo travesti colonizado y el peso histórico de las violencias que lo clausuran (Aguirre, 2019). Una

corpopolítica que asume la posibilidad de romper los límites corporales y subjetivos impuestos por el hétero-huinca-patriarcado y de articular un presente-futuro auspicioso de la *nostredad*.

Por consiguiente, y siempre desde mi perspectiva, el arte travesti del que habla Marlene Wayar es el arte de *perforar* otras encarnaduras (y ontologías) - antinormativas, antirracistas, anticoloniales- y otras maneras de conocer y experimentar eso que llamamos mundo. Es el arte de crear nuevos sentidos, afectos y perceptos en torno de sí y lo circundante; de engendrar nuevas prácticas estéticas y de *transformar*, radicalmente, las maneras de leer y (re)materializar los cuerpos. En otras palabras, es el arte de configurar unos modos de ser/estar *críticos*, desobedientes, y de torcer las grillas y los guiones que hacen inviables las vidas travestis-trans. También, de construir otras historias y reivindicar otras temporalidades que hagan justicia a la travestidad. Es el *arte travesti* de aparecer, sentir y vivir por inalienable derecho propio; y de producir teoría a sabiendas de que esta no puede separarse de la superficie de la piel con la que se toca y se es tocada por el mundo.

### Palabras finales

A lo largo de este trabajo me propuse abordar la teoría travesti-trans latinoamericana de Marlene Wayar en sus dimensiones conceptuales, afectivas y sensibles. Este ejercicio me permitió mostrar, en primer lugar, los modos en que dicha teoría articula una crítica a la colonialidad del género, exhibiendo los distintos ejes de opresión/rechazo/forclusión que trabajan en el cuerpo travesti, y denuncia, sin complacencias, la injusticia interseccional que afecta a las vidas trans en una larga duración que se proyecta desde el genocidio colonizador hasta el presente. En segundo lugar, atendiendo a una serie de sentimientos travestis, procuré evidenciar las agencias afectivas que permiten crear prácticas y sentidos *otros* en torno de la travestidad. En este sentido, coincido con Pierce et al. cuando afirman que “si en el Abya Yala la *digna rabia* o la *furia travesti* nos han enseñado algo es que la frustración también produce éticas y estéticas productivas” (2021: 11). Por último, me detuve en el arte como el vector central de una teoría no solo pasada por el cuerpo, en tanto inseparable de su historicidad, sabiduría y experiencia, sino encarnada como cuerpo-territorio travesti-trans.

---

Luego, y a modo de cierre, quiero destacar el modo en que la autora travesti construye conocimiento, traficando entre binarismos y con el deseo de transformar lo (presuntamente) imposible. La desidentificación con lo establecido, con la norma que sujeta al cuerpo (a veces hasta romperlo), con lo (o el) impuesto a la carne, es el filo bravo de una teoría crítica que busca trastocar el reparto de lo sensible y las cartografías identitarias (con sus respectivas ficciones de ciudadanía y nacionalidad) para generar otras condiciones subjetivas y comunitarias, más auspiciosas para las vidas travesti-trans. Así, como señalan Sacchi et al., en un teje posible con otras experiencias latinoamericanas /del Abya Yala, la teoría y praxis travesti conectan “cuerpo, territorio, memoria, luchas políticas, y afectos, [y] nos enseñan a ver que las revoluciones se construyen desde las desobediencias” (2021: 8). En este sentido, entonces, la teoría travesti de Marlene Wayar es lo suficientemente buena para diseñar otras coordenadas epistémicas, éticas y políticas, mientras, como dice nuestra autora en un arrebato nietzscheano, nos desplazamos en una “cuerda tendida entre el mono, la bestia y la persona trans” (2018: 71).

## Bibliografía

- Aguirre Aguirre, Carlos. “Apuntes para una corpo-política desde las escrituras de Aimé Césaire y Frantz Fanon”, *Universum*, vol. 34, núm. 1, 2019. Disponible en [https://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-23762019000100015&script=sci\\_arttext](https://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-23762019000100015&script=sci_arttext)
- Ahmed, Sara. *La política cultural de las emociones*. México: UNAM, [2004] 2015.
- Berkins, Lohana. “Los existenciaros trans”, en Ana María Fernández y William Siqueira Peres (eds.) *La diferencia desquiciada. Géneros y diversidades sexuales*. Buenos Aires: Biblos, 2013.
- \_\_\_\_\_. “Un itinerario político del travestismo”, en Diana Maffía (comp.) *Sexualidades migrantes. Género y transgénero*. Buenos Aires: Scarlett Press, 2003.
- Butler, Judith. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós, [1990] 2007.
- \_\_\_\_\_. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivo del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós, [1993] 2008.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. “Percepto, afecto y concepto”, en *Qué es la filosofía*. Barcelona: Anagrama, [1991] 2001.
- Di Pietro, PJ. “Andar de costado: Racialización, sexualidad, y la descolonización del mundo *travesti* en Buenos Aires”, en AA.VV. *Andar erótico decolonial*. Buenos Aires: Del signo, 2015.
- \_\_\_\_\_. “Ni humanos, ni animales, ni monstruos: la decolonización del cuerpo transgénero”, *idos*, núm. 34, 2020. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7651849>
- Figari, Carlos. “Fagocitando lo *queer* en el Cono Sur”, en Diego Falconí Trávez et al. (eds). *Resentir lo queer en América Latina: diálogos desde/con el Sur*. Madrid: Egales, 2016.
- Lugones, María. “Colonialidad y género”, *Tabula Rasa*, núm. 9, 2008. Disponible en <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>
- Pierce, Joseph, Maria Amelia Viteri, Lourdes Martínez Echázabal, Diego Falconi, Salvador Vidal-Ortiz. “Queer/cuir de las Américas: traducción, decolonialidad y lo inconmensurable”, *El lugar sin límites*, núm. 5, 2021. Disponible en <http://revistas.untref.edu.ar/index.php/ellugar/article/view/1030>

Río Paraná (Mag De Santo & Duen Sacchi). “La pisada del ñandú (o cómo transformamos los silencios)”, *Artishock. Revista de Arte Contemporáneo*, s/d, 2021. Disponible en <https://artishockrevista.com/2021/07/26/la-pisada-del-ndu-o-como-transformamos-los-silencios/#:~:text=La%20exposici%C3%B3n%20La%20pisada%20del,d e%20las%20constelaciones%20del%20Sur.&text=El%20alf%C3%A9rez%20Erauso%2C%20en%20Mis,de%20hechos%20vacados%20de%20em ociones.>

Rodríguez, Albeley. “El “cuerpo vibrátil” de Giuseppe Campuzano como lugar para una metodología artística e indómita”, *Index. Revista de Arte Contemporáneo*, núm. 5, 2018. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6514168>

Sacchi, Duen, Dana Galán/David Aruquipa, Ochy Curiel y Marlene Wayar. “Epistemologías desobedientes e historias decoloniales. Un foro sobre praxis latinoamericana”, *El lugar sin límites*, núm. 5, 2021. Disponible en <https://revistas.untref.edu.ar/index.php/ellugar/article/view/1032>

Soich, Matías. “Cuando “teoría” se escribe con T de trans”, *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, núm. 10, 2019. Disponible en [http://revistaideas.com.ar/wp-content/uploads/2019/11/ideas10\\_rese%C3%B1as\\_wayar.pdf](http://revistaideas.com.ar/wp-content/uploads/2019/11/ideas10_rese%C3%B1as_wayar.pdf)

Wayar, Marlene. *Travesti / Una teoría lo suficientemente buena*. Buenos Aires: editorial muchas nueces, 2018.

\_\_\_\_ *Diccionario Travesti, de la T a la T*. Buenos Aires: La página, 2019.

\_\_\_\_ *Furia Travesti. Diccionario de la T a la T*. Buenos Aires: Paidós, 2021.