

La narrativa contestataria del *deviniendo loca* en América Latina. Un experimento decolonial y auto-etnográfico desde la ex-centricidad*

Yecid Calderón Rodelo

Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen

En el presente texto se aborda, en forma de auto-etnografía, los acercamientos que la autora/autor ha realizado a la teoría decolonial. Establece la relevancia de las narrativas de la periferia y enfatiza la producción de narrativas desde una extrema exterioridad que denomina *ex-centricidad*. Con ello, y mediante el performance, busca articular una forma de saber que atienda a la exclusión de los sujetos/cuerpos sexualmente diversos y pobres de América Latina.

Palabras clave: decolonialidad, performance, periferia, ex-centricidad, diversidad sexual.

Abstract

This text addresses, in the form of an auto-ethnography, female/male author's approaches to decolonial theory. It shows the importance of the production of narratives from the periphery and from an extreme exteriority called *ex-centricidad*. With this kind of knowledge and through performance, it seeks to articulate a way of knowing that attends to the exclusion of sexually diverse and poor subjects/bodies in Latin America.

Keywords: decoloniality, performance, periphery, ex-centricity, sexual diversity.

1. De la decolonialidad a la pregunta por la periferia de la periferia

Desde que inicié la búsqueda de un tema que reuniera en una sola cuestión el asunto de la política y de la estética, temas principales en mis intereses intelectuales, empezó a suceder, en mi trabajo como filósofo y como investigador, el ejercicio práctico de la decolonialidad. En esta parte introductoria quisiera mostrar cuál ha sido el trasegar filosófico que me llevó a esta práctica y que culminó en el ejercicio performático del *deviniendo loca*, mediante el laboratorio Pinina Flandes.¹

Mi formación en filosofía había desembocado en la cuestión de qué significa lo latinoamericano, gracias a una estadía de un año en Italia, donde estuve realizando estudios

* Cita recomendada: Calderón Rodelo, Y. (2015). "La narrativa contestataria del *deviniendo loca* en América Latina. Un experimento decolonial y auto-etnográfico desde la ex-centricidad" [artículo en línea] *Extravío. Revista electrónica de literatura comparada* 8. Universitat de València [fecha] <<http://www.uv.es/extravio>> ISSN: 1886-4902.

¹ Pinina Flandes es un laboratorio performático en el que el autor/autora del texto deviene otra. Con este performance ejecuta acciones en galerías, museos, espacios públicos, bares, festivales de performance. A la vez asiste a congresos, ofrece conferencias y enseña en algunas aulas universitarias. Es un laboratorio porque este performance surgió como una actividad experimental y experiencial sobre los asuntos de género.

de Historia del Arte en Roma. La pregunta había surgido a partir de la experiencia de estar en otro país, particularmente en un país europeo, lo cual implicaba, en términos prácticos, el hecho de esta denominación, de esta clasificación. Los distintos trámites que debí realizar subrayaban un hecho: ser colombiano, por lo tanto, ser latinoamericano y, en este caso particular, ser lo que despectivamente llaman *sudaca*.

Mi interés por resolver qué significa esta clasificación, a qué ítems de una cierta historia remitía y el modo en que geopolíticamente era clasificado en términos prácticos por la oficialidad y la vida social en general, fue lo que me llevó a plantearme por primera vez cuál había sido el origen de esta posición que me era asignada política y socialmente. Mi color de piel, mi pasaporte, mi acento, me ubicaban inmediatamente en un lugar determinado y me ponían bajo unas ciertas tensiones que implicaban, o implican, el ejercicio del poder y el ejercicio de la resistencia.

De esta manera, puse entre paréntesis mi principal interés hasta ese entonces, la estética, para pasar a un campo que me era más urgente debido a su relación estrecha con significaciones y sentidos prácticos: la política. Mi línea investigadora había sido la estética, pero, al sentir por primera vez la marca latinoamericana pesando sobre mi cuerpo como un hecho principal, quise desenmarañar el tema de lo latinoamericano pasando, entonces, de la estética a la política.

Fue así que empecé a tomar cursos de filosofía política, entre los cuales asistí a uno sobre filosofía política medieval. En este curso observamos el modo en que se constituyó el poder en la Edad Media europea, a partir de las tensiones entre papado e imperio y la manera en que se consolidó la secularización del poder, un hecho fundante de la modernidad. Al revisar algunos autores que propiciaron el giro de la política medieval hacia una política moderna, trabajamos al teólogo español Francisco de Vitoria, entre otros autores como Juan Ginés de Sepúlveda, Bartolomé de las Casas o Melchor Cano.

Lo interesante de este análisis era la forma en que se transformaba la mentalidad medieval y la manera en que se iba formando una nueva consciencia en la que Europa emergía como centro, luego del descubrimiento de América y como consecuencia del mismo. Esto me llevó a centrarme en la obra de Francisco de Vitoria, autor de trabajos fundacionales del derecho internacional moderno. Este autor, poco conocido, fue el primero en establecer ciertas pautas de orden diplomático entre los nacientes Estados europeos y los recién *descubiertos* pueblos de las Indias Occidentales, como fuera llamada primeramente *América*.

Las definiciones sobre el hombre americano que diera Francisco de Vitoria, la forma en que abordó problemas fundamentales para la consciencia cristiana de la época y el modo en que concedió el estatus de hombres libres a los pobladores de América, son los temas que me llevaron a profundizar en la obra de este teólogo de la Universidad de Salamanca, profesor de la Cátedra Prima de Teología entre los años 1526 y 1546.²

Durante diez años me dediqué a trabajar sobre este pensador, reconociendo sus principales aportes y resolviendo, hermenéuticamente, las contradicciones que se encuentran en el corpus de su obra. Sin embargo, mis intereses en la estética se mantenían, ya que mi ejercicio docente estaba vinculado a la escuela de artes plásticas. Con el trasegar a través de la obra de este pensador, ya realizando mi maestría en México bajo la dirección de Enrique Dussel, empecé a comprender la importancia del surgimiento de la modernidad a la hora de resolver la pregunta sobre el sentido de lo latinoamericano.

Fue este hecho el que me hizo pasar del interrogante por lo latinoamericano a la opción decolonial, ya que la misma se concentra en analizar la matriz de la dominación colonial surgida en el siglo XVI como nudo epistémico/político/estético, e interpreta la colonialidad como la otra cara de la modernidad.

Esta matriz ha producido, durante más de 500 años, una serie de prácticas de dominación bastante complejas, instaladas en nuestros hábitos y costumbres, asentadas en nuestras prácticas cotidianas; prácticas de dominación y resistencia que se ejercen en todos los niveles de la vida de los sujetos/cuerpos, bien bajo la forma de ejercicio del poder/resistencia desde el ámbito de los privilegiados, o bien desde el ejercicio de resistencia/poder desde el ámbito de la ausencia de los privilegios. Con la lectura de los autores decoloniales más relevantes comencé a comprender la lógica de las jerarquías y heterarquías que determinan el lugar que ocupamos dentro de la lógica del poder y la resistencia como sujetos/cuerpos en todos los planos de la vida práctica.

Pero reconocía que faltaba algo aún por establecer en esas complejas relaciones de poder/resistencia que la opción decolonial describe y critica. Si bien la opción decolonial se reconoce como un trabajo desde lugares no centrados, es decir, lugares que emergen en la periferia como crítica a lo central (no por fuera de lo central, sino en los bordes de lo

² Las obras de Vitoria se pueden consultar en varias traducciones hechas del latín al castellano, una de las más usadas y completas es la de la Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), realizada por el profesor Teófilo Urdanoz en el año 1960. El Corpus Hispanorum de Pace también ha realizado traducciones bastante cercanas a los textos en latín. En mi trabajo de maestría, titulado “Francisco de Vitoria: una hermenéutica de su magisterio” (UNAM, 2010) muestro los usos y los abusos del pensamiento de Francisco de Vitoria por las élites intelectuales españolas.

central), dentro de lo periférico cabía aún indagar la posibilidad de que en la periferia de la periferia (en el borde de los bordes de lo central, nunca por fuera) hubiese algunas formas de poder/resistencia y resistencia/poder por entrelazar y mostrar en el complejo mundo de la colonialidad epistémica/política/estética de la modernidad/colonialidad.

Fue este interrogante el que me llevó a considerar los feminismos y los aportes de los estudios de cultura visual.³ En estos estudios, narrativas, discursos y prácticas, encontré la respuesta a ese nuevo interrogante sobre las voces críticas que podrían surgir en la periferia de la periferia, voces que permanecían en un lugar distinto a la centralidad de lo periférico, por decirlo de algún modo. Estas respuestas se consolidan de un modo distinto a los discursos establecidos sobre la decolonialidad, se salen de los lugares que los autores subordinados por la colonialidad del saber han conquistado a fuerza de producción de nuevas discursividades, pero que, no obstante, repiten o reproducen la lógica falogocéntrica de los discursos coloniales.

La crítica a la epistemología colonial, hecha por la decolonialidad, permite distinguir un modo específico de discursividad que se encuentra anclada estrechamente en los modos de la discursividad epicéntrica de la episteme dominante en la modernidad. Se mantiene la voz principal del padre, del falo rector y prevalece la objetividad como crítica. En los discursos decoloniales, los análisis se establecen desde la misma gramática falogocéntrica europea y se distinguen por una cierta ausencia de praxis y de activismo político, aunque escribir y publicar sea, en sí, un acto político.

El caso de las mujeres que han usado la inscripción decolonial es diferente. Autoras como Ochy Curiel, Silvia Rivera Cusicanqui o Laura Pérez, especialmente Gloria Anzaldúa, se ubican en una discursividad en la que se escucha una voz diferente, una voz de mujer, una voz que podríamos llamar de la oquedad, en la medida en que se esfuerza por mantener el campo abierto, por realizar una crítica que suspende la hegemonización del discurso. Se trata de escrituras otras que hablan de las mujeres, de la situación particular de sus sentires, concretamente ubicadas en lugares y en nichos sociales específicos.

Mis encuentros personales con Laura Pérez en la Universidad de California, Berkeley, me han permitido reconocer que en la producción de discursos decoloniales se encuentra una hegemonía de género: la mayoría de los autores son hombres, por lo menos los más reconocidos. Además, son hombres que omiten su corporalidad, si bien aparece en ellos

³ Las primeras aproximaciones a estos estudios las realicé en el Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG) de la UNAM. Estos acercamientos abrieron el horizonte crítico al falogocentrismo y a la Historia del Arte como narrativas visuales y discursivas heteronormadas y predominantemente masculinas.

una constante referencia a la geopolítica del saber, ya que ubican su sujeto/cuerpo en el lugar de América Latina, cualquiera que sea este lugar. Pero, en mi entender particular y sesgado, este ejercicio llega a una cierta parte de la crítica y no trasciende en la praxis para enunciar otras formas de exclusión.

Olvidan, como indica Laura Pérez, los avances realizados en las luchas de reivindicación de las mujeres de color y de los activismos *queer* en los Estados Unidos, en los que existe un fuerte componente chicano-latino y puertorican-latino. Latinoamérica, hoy, no es solo un enclave geográfico, sino que es mucho más que eso por la inmigración y el éxodo que traslada a familias enteras a otras latitudes. Al respecto, vale la pena prestar atención a esta necesidad, así argumentada por Laura Pérez:

I also want to propose that a decolonizing politics must produce new understandings from culturally and politically or ideologically different frameworks of what gets to count as knowledge, how being is understood, both individual and collective. Therefore a decolonizing politics must introduce, engage, and circulate previously unseen marginalized and stigmatized notions of “spirituality”, “philosophy”, “gender”, “sexuality”, “art”, or any other category of knowledge and existence. As it simultaneously advances political, economic, social, and cultural struggles for greater democracy, I would also argue that a decolonizing politics resides in an embodied practice rooted in lived and liveable worldviews or philosophies and is therefore in decolonizing relationship to our own bodies and to each other as well as to the natural world. It is therefore evident in our thought, scholarship, and interactions with each other, and it is critical and transformative not only of the racialization, ethnocentrism, and classism of Eurocentric capitalist and imperialist cultures, but also of patriarchal heteronormativity as central highly normalized forms of domination that historically precede these and fundamentally structure the logic of colonization and its aftermath up to the present. (Pérez, 2010: 123)

Esta posición me permitió distinguir una serie de patriarcas de la decolonialidad, muchos de los cuales han reconocido el valor de otras voces y la necesidad de articular discursos desde las diferencias, aunque mantienen el tono falogocéntrico en su discursividad. Por ejemplo, Walter D. Mignolo deja muy claro que la decolonialidad es una opción entre muchas y señala las cuestiones del género y de la sexualidad como ítems importantes en el trabajo decolonial:

La opción decolonial se afina en la formación histórica de la matriz colonial de poder en el siglo XVI (y se enfoca en la gestión de la economía, de la autoridad, del género y la sexualidad; de la subjetividad y el conocimiento), y hace del control del conocimiento el instrumento fundamental de dominio y control de todas las otras esferas. Por eso, para la opción decolonial el problema es la descolonización del saber y del ser: saberes que mantienen y reproducen subjetividades y conocimientos y que son mantenidos por un tipo de economía que alimenta las instituciones, los argumentos y los consumidores. (Mignolo, 2009: 254)

Ramón Grosfoguel intenta llegar a ese lugar desviando su falogocentrismo hacia una praxis de la apertura al otro sexualmente diverso, lo cual es un gesto decolonial que, en la práctica, lo hace más cercano a la periferia de la periferia que cualquier otro patriarca decolonial. Del mismo modo, este pensador no deja de insistir en la importancia de la decolonización de los ejercicios heteropatriarcales sobre los sujetos/cuerpos de las mujeres, así como de las diversidades sexuales, pero reconociendo la complejidad que implica la simultaneidad de los marcadores de opresión sobre los sujetos/cuerpos en los ejercicios concretos del poder/resistencia.

Otra característica de la obra de Grosfoguel, que lo acerca a la decolonización en asuntos de género y de sexualidades diversas, es su constante insistencia en que los métodos de análisis usados por algunos feminismos, así como algunas propuestas de estudios sobre diversidad sexual (gays, lesbianas, bisexuales, transexuales, intersexuales, queer/cuir), obedecen a nuevas formas del imperialismo cultural y a la colonialidad del ser y del saber. Por ello insiste en tener cuidado de no caer en la asimilación de grupos de mujeres y de grupos sexualmente diversos, pertenecientes a culturas que mantienen una cierta distancia respecto de los valores hegemónicos occidentales.⁴

2. Un laboratorio performático

Cuando empecé a preparar mi proyecto doctoral en Estudios Latinoamericanos quise reunir en un solo tema mis dos grandes pasiones: la política y la estética. Hablo de pasiones porque asumo los afectos como un componente fundamental en la actividad intelectual. En la búsqueda de un asunto que tuviera vínculos con el ejercicio de la reflexión estética y con la filosofía del arte no cabía duda que el *performance art* o el arte acción era uno de los pocos lugares en donde acontece la conjunción entre actividades artísticas y actividades políticas en sentido estricto.

A finales de los años noventa ya había intentado acercarme a esta praxis mediante algunas actividades relacionadas con mi formación en filosofía. Había presentado en Bogotá un performance llamado *Variación sobre un soneto porno* en la que centraba mi atención en los asuntos eróticos y thanáticos de la sexualidad. Del mismo modo, había participado en un

⁴ Al respecto se puede revisar el libro de Joseph Massad *Desiring Arabs* (University of Chicago Press, 2007) que aborda la problemática de la colonialidad de la cultura gay imperialista en contextos en los que las prácticas homosexuales acontecen de otra forma. En el fondo, el proselitismo gay, manifiesto, por ejemplo, en las luchas por el matrimonio igualitario, se ejerce como una forma de colonialidad, una forma de dominación cultural que sigue los mismos esquemas de la cultura de consumo impuesta por el neoliberalismo en contextos que habían permanecido ajenos a estas tendencias.

proyecto de intervención en un parque de la ciudad con una pieza de *action painting* en la que tematizaba cuestiones relacionadas con la cosmogonía de los indígenas huitoto y muinane de la amazonía colombiana. Sin embargo, había abandonado estas prácticas para concentrarme en los temas ya mencionados de filosofía política y, en particular, la filosofía de la conquista a partir de la obra de Francisco de Vitoria.

Al retomar el asunto de la estética, el performance se me presentaba como la actividad adecuada a mis intereses estéticos y políticos, por lo cual decidí convertirme en un laboratorio performático. Fue así como surgió Pinina Flandes, un ejercicio de mi *alter ego* en el que devengo un extraño y casi bizarro personaje. La diferencia entre la mera teoría y la praxis queda superada, en cierto sentido, al dedicarme no solo a la investigación teórica del performance, sino también al ejercicio mismo de este arte. Esto me ubica dentro de las prácticas del performance y no afuera, como sería el caso de la mera investigación teórica.

Este hecho me ha permitido situar el performance, corporizarlo y vivirlo, y he logrado vislumbrar el fenómeno desde el *embodiment* de su ejercicio. Fue este acto de situacionalidad en la investigación, esta concreción del performance como práctica, lo que me llevó a reconocer que las sexualidades diversas son un punto relevante en la investigación estética y en la investigación política, aún más, un punto importante en la decolonialidad del ser y del saber.

En las prácticas del performance se diluyen ciertas fronteras impuestas a los ejercicios de creación dentro de lo que se ha entendido como arte moderno. Precisamente, el performance surge como una reacción a la realización objetual de un arte que se vincula estrechamente a una forma específica de producción y a una cultura determinada de consumo, en la que el arte se presenta como una esfera autónoma y con finalidades relacionadas con el solaz de ciertas élites. Con el performance se entra en tensión directa con los hábitos de producción y de consumo del arte moderno, con su autotelismo o autonomía, lo cual liga perfectamente con una crítica a la modernidad, esta vez no solo desde el ámbito epistemológico, o desde la teoría política o estética, sino desde la praxis misma del activismo político y de una estética del activismo político.

En el performance, como ejercicio político, se combinan varias disciplinas, varios saberes, varios sentires, varias formas de producción. El arte, en este sentido, no se entiende al margen de otros procesos de producción, sino que se encuentra en un juego constante con otras formas productivas, o mejor creativas, poéticas, por ejemplo: de saber, de técnicas, de críticas; incluso, en el performance se cuestiona la forma misma de la producción del sujeto

moderno y la producción de los cuerpos según determinados regímenes estatuidos en la modernidad.

Con el performance el cuerpo se convierte en el lugar concreto de la creación y de la propuesta poética. Cuando el performance se usa en sentido político, es decir, cuando la técnica del *performance art* se combina con intereses políticos para la resistencia y para la deconstrucción de ciertas prácticas, cuando se usa como modo de denuncia, de protesta, adquiere un sentido emancipador ausente en otras prácticas artísticas o estéticas.

Lo que está en juego en este caso es el cuerpo mismo, el cuerpo que es todo lo que un sujeto es; es decir, aquello que se expone ante las fuerzas del poder y de la mirada pública es el sujeto/cuerpo en su integridad. He ahí el riesgo y el vértigo de ser performancera o performancero. Esta es la actividad que se encuentra en el límite de las prácticas estatuidas dentro del arte, dentro de la academia (con sus epistemologías y sus críticas a las epistemologías, con su modernidad y la crítica a la modernidad) y dentro de la producción general de sujetos/cuerpos.

El hecho mismo del borde, ocupar un lugar que no se encuentra claramente establecido en los espacios convencionales, un lugar que se ubica incluso como el espacio del *entre*, o sea, el lugar de la línea divisoria de la frontera, remite a la idea de la periferia de la periferia, es decir, a los bordes del borde. Con ello entramos nuevamente en el tema de una decolonialidad que requiere de planteamientos aún más atrevidos y rebeldes. Una decolonialidad que no solo defiende los discursos de la periferia, sino que tiende constantemente a abandonar la centralidad ganada por la periferia para ir un poco más allá de lo periférico; se trata de ocupar exactamente los bordes del borde, asaltar y habitar como experiencia concreta la línea que define esa centralidad y esa periferia.

Al convertirme en Pinina Flandes, mi subjetividad y mi cuerpo adquieren otro valor. Mi propia perspectiva se transforma para asumir lo otro en mí, la otra en mí. Al desplazar la racionalidad de un sujeto/cuerpo masculinizado por la costumbre y la presión social, determinada por la educación que me formó, encuentro un tránsito hacia el otro o la otra en mí, otro u otra en mí que no tiene lugar cuando acontezco en la normalidad de mi identificación.

Desarticular esa construcción, por lo menos torcerla o *mariquiarla*, reconocerme como una loca, una marica, trastoca toda la perspectiva de mi autopercepción y de mi autorrepresentación, con las consecuencias que esto produce en el ámbito de lo público, ya

sea la calle, el bar o las aulas universitarias, en donde desfilo como una marica travestida, bizarra y con barba.

Ese desfile desvirtúa las identificaciones y los estereotipos al realizar mi ejercicio docente, mi ejercicio como intelectual, ya que quiebra la norma instituida en la academia al revelarla; es decir, al convertirme en un intelectual travestido se evidencia la silenciosa forma de la opresión de sujetos/cuerpos otros dentro de las praxis de la misma academia y, al mismo tiempo, se quiebra la normalidad estatuida y los estereotipos sobre los sujetos travestidos, no solo por la actividad docente travestida, sino por el mismo aparecer bizarro de un sujeto con cuerpo velludo y barba prominente, realizando una clase en las aulas universitarias.



Lucía Diegó (2014): *Phgintgbw Fqbitbus. Vertimus esttbis candilorum*. Lápiz sobre papel

3. Deviniendo loca

El libro de Itziar Ziga *Devenir perra* me interpeló con la fuerza de su escritura; claro, no más que el libro de Diana Torres, *Pornoterrorismo*. Las dos obras tienen la misma lógica de la *Teoría King Kong* de Virgine Despentes. Aunque las tres obras difieran entre sí en cuanto a la praxis que en ellas se evidencia.

El asunto es que el libro de Ziga ha postulado el *devenir perra* como una salida estratégica del heteropatriarcado y la heteronormatividad. En nombre propio y sin suscribirse a ninguna

teoría, su narrativa es performática; narra la vida que se vive en la escritura y la escritura de la vida, la escritura rebelde. Me ha sugerido, a través de este libro, el verbo *devenir* (tan relevante en la historia de la filosofía, historia que, no sobra decir, es la historia de la hegemonía masculina en la producción del saber). Sin embargo, siento que el verbo propuesto así, en infinitivo, mantiene aún rasgos de lo abstracto, de lo que aún no ha acontecido o que aún no está aconteciendo. El verbo *devenir* en infinitivo nos deja en el universal de lo que meramente se enuncia —a pesar de que todo el libro narra sucesos que acontecieron y que acontecen.

Por ello, cuando buscaba una expresión que indicara el sentido de ese travestimiento bizarro en el que he incurrido en el seno de la academia, en el espacio público, en mi vida privada, decidí llamar a este ejercicio performático: *deviniendo loca*. Así, el gerundio *deviniendo* implica no solo el enunciado de la acción infinitiva, abstraída en el verbo *devenir*, sino que señala el estar aconteciendo; menciona la actualidad del hecho, lo que está pasando ahora mismo; alude a lo vivo y a lo concreto, a lo vigente, a lo presente.

Con el *deviniendo loca* aludo a una escritura de los actos y a los actos en la escritura. Con ello he iniciado una propuesta en la que la discursividad se intercala con la producción de imágenes y de sentidos que se ubican en el borde y en la línea, ya no meramente en la periferia, sino en la línea de demarcación entre lo central y lo que ya no acontece por ser lo inefable, lo que no se puede enunciar. Se trata de una escritura que persevera en su marginalidad y a ella se consagra hundiéndose en los filos, en los bordes. Es una escritura del *wetback*, del mojado, como alguna vez me llamara un hombre homosexual negro en la ciudad de San Francisco. *Wetback* que no me sonroja, ni me acobarda, sino que hiende el valor de su sentido en mi carne y, en ese suceso, me honra.

Una escritura *sudaca*, como somos conocidos los sudamericanos en Europa, que combina las imágenes del resentimiento con la producción poética del re-resentimiento, el resentir y el re-sentir que nos pone en el lugar de lo diverso, de lo bizarro, de lo no esperado de ninguna manera y que, no obstante, se presenta, se actualiza desde los márgenes interpelando las periferias y la centralidad misma. A esta escritura loca y marginal la he llamado escritura ex-céntrica.⁵

⁵ La propuesta de una escritura ex-céntrica forma parte de mi tesis doctoral en el programa de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México. He ido proponiendo y acuñando la categoría con precisión a partir de la práctica del performance. Distingo ex-centricidad de excentricidad, de la siguiente manera: la primera alude a los bordes posibles del borde; es decir, alude a esas escrituras que se presentan de otra forma que el tradicional falogocentrismo (aunque reconocemos que salir de ese modo de discursividad falgocéntrica es imposible). Excentricidad alude a un campo ya preparado por la centralidad

La ex-centricidad del laboratorio performático Pinina Flandes es un ejercicio que, reitero, insiste en su marginalidad, se sumerge en ella para posibilitar su reivindicación como alteridad en la diferencia. Alteridad que en su rebeldía ejecuta un gesto que impide su ascensión en lo central y que se mantiene en el borde de los bordes, se atrinchera en la línea de demarcación y desde ella se auto-posiciona como marginal. Ex-centricidad de una escritura de una extrema exterioridad (entre otras tantas), en nombre propio y como praxis performática. Escritura en primera persona y con rostro, sin la vacuidad de la generalización propia de los hábitos narrativos falocentristas y de sus técnicas de escritura, de sus acostumbradas gramáticas disciplinadas.

Ahora bien, si *Devenir perra* me impulsó a una escritura performática desde el *deviniendo loca*, el mayor influjo en cuanto a una escritura performática lo recibí de parte de dos personas admiradas y queridas. La primera de ellas es la chicana Gloria Anzaldúa. En los textos de esta feminista encontré una escritura que mantiene el valor en la marginalidad y pervive sobre esa extrema exterioridad; de hecho, la escritura de Anzaldúa se sostiene en esa marginalidad. Fue a través de algunos de sus textos como empezó a liberarse en mi trabajo un estilo de enunciación que no abandona el rostro para trasladarse a los modelos epistémicos de las ciencias sociales colonizadas por los métodos tradicionales y los discursos objetivistas.

El aspecto auto-etnográfico de las obras de Anzaldúa me impele a producir este tipo de textos, que bien pueden ser calificados de contestatarios o panfletarios, ya que se trata de una escritura *otra* y marginal. Una escritura que no asciende al mundo de las ideas, sino que desciende al mundo de los cuerpos con rostro y de las experiencias cuyos contenidos dicen algo más que la mera historia de un sujeto/cuerpo ubicado en la microfísica de las narrativas y en la microfísica del poder. He aquí algunos ejemplos de esa escritura descentrada del falo opresor:

Esos movimientos de rebeldía que tenemos en la sangre los mexicanos surgen como ríos desbocados en mis venas. Y como mi raza que cada cuando deja caer esa esclavitud de obedecer, de callarse y aceptar, en mí está la rebeldía encimada de mi carne. Debajo de mi humillada mirada está una cara insolente lista para explotar. Me costó muy caro mi rebeldía –acalabrada con desvelos y dudas, sintiéndome inútil, estúpida e impotente. (Anzaldúa, 1987:15)

para asimilar lo diverso; digamos que lo excéntrico es algo que la centralidad de las narrativas buscan, asumen y aceptan. La excentricidad entra en dialéctica con la centralidad de las narrativas y de las estéticas. La excentricidad, así separado, intenta romper esa dialéctica y se hace más rebelde, menos fácil de asimilar para habitar las voces de los bordes, las escrituras menos centrales o periféricas. Busca justamente eso, huir en la medida de lo posible de los regímenes estatuidos por las epistemes de orden falocéntrico. Ver: <<http://bit.ly/14Ya57M>> (consultado el 02/09/2015).

Algo del mundo social y del mundo político se revela en esas experiencias recontadas, restablecidas desde la memoria para mencionar los lugares específicos del resentimiento y poder redimensionar el valor de la herida latinoamericana, la herida de la subordinación, la herida de la discriminación sexual. Algo de las lógicas de la microfísica del poder se deja ver tras los lugares específicos en los que las complejas heterarquías del poder/resistencia persisten y operan. Aquí otro ejemplo de escritura performática y en resistencia:

ME HE PASADO LA VIDA ENTERA preguntándome “¿pero qué mierda es todo esto?”. A los veinticinco empecé a comprender (o sospechar) el mecanismo y, ahora que ya sé de qué va, lo único que quiero es destruirlo. No sé cómo hacerlo, no he estudiado política, ni sociología, ni antropología, ni historia, ni filosofía. No he estudiado el origen de toda esta mierda, ni su sistema de organización. No he estudiado. Vengo limpia con mi rabia y mi dolor y mi entrepierna incendiaria (no tan limpia), que no tiene renglones donde escribirse salvo estas líneas ya corruptas por miles de literaturas, de microtraumas, de fiebres orgiásticas, de múltiples venenos. (Torres, 2011: 16)

El otro autor, a la vez maestro y querido amigo, es Guillermo Gómez-Peña, performancero chicano radicado en la ciudad de San Francisco. Gracias a su trabajo performático, a su orientación y consejo, a sus libros, pude ubicar con claridad el lugar específico de enunciación que buscaba en la investigación doctoral. Las tres ocasiones en que hemos trabajado juntos en *jams* de performance, dos en la Ciudad de México (*El cuerpo diferente*, 2012) y uno recientemente realizado en Fort Mason en San Francisco (*The New Barbarians*, 2014), me han servido para ir puliendo este acto emancipador mediante una escritura loca, bizarra y marginal. Una escritura otra, que al ser otra se mantiene en su particularidad sin saturar el infinito campo de la diferencia. Una escritura que presenta la diferencia en su particular acontecer como historia loca-lizada, como escritura de un destierro que navega buscando siempre los límites de lo establecido, por tratarse de una escritura, como ya se ha señalado, ex-céntrica.

4. Acontecer en la escritura de las locas, ser una loca panfletaria

La opción decolonial nos lleva a reconocer la estrecha relación entre ser y saber, entre ontología y epistemología, entre estas y el ejercicio político del poder. Nos conduce al lugar de la negación de la diferencia, nos remite a la razón moderna con su poder para asumir la diferencia en tanto que diferencia. La opción decolonial nos muestra lo que Nelson Maldonado-Torres llama “catástrofe metafísica”⁶, es decir, la incompreensión de la

⁶ Ver: “[Sessão Inaugural: La Colonialidad como tragedia metafísica de la modernidad \(Vídeo-conferência\)](#)” Prof. Nelson Maldonado, Rio Branco , AC, 04/11/2013 (consultado el 02/09/2015).

diferencia que se da a partir de la matriz colonial de la modernidad en el siglo XVI y el inmenso número de víctimas que ha cobrado, en lo que el zapatismo ha llamado “la larga noche de los 500 años”.

En el pensamiento de Ramón Grosfoguel encontramos un análisis de las heterarquías que configuran la compleja red de la dominación colonial, reconocemos los marcadores de la dominación y la simultaneidad de la opresión que se entrelaza en una retícula en la que no siempre los marcadores de exclusión operan como marcadores de dominación. Por ello, y siguiendo a Fanon, Grosfoguel identifica dos zonas claramente demarcadas: la del Ser y la del No-Ser, ambas zonas mantienen las exclusiones y las jerarquías por marcadores de raza, clase, género y sexualidad, pero en las dos se vive esas exclusiones de distinto modo; así lo explica este profesor puertorriqueño:

En la zona del ser, los sujetos, por razones de ser racializados como seres superiores, no viven opresión racial sino privilegio racial. Como será discutido más adelante, esto tiene implicaciones fundamentales en cómo se vive la opresión de clase, sexualidad y género. En la zona del no-ser, debido a que los sujetos son racializados como inferiores, ellos viven opresión racial en lugar de privilegio racial. Por lo tanto, la opresión de clase, sexualidad y género que se vive en la zona del no-ser es cualitativamente distinta a cómo estas opresiones se viven en la zona del ser. El asunto que se debe enfatizar es que hay una diferencia cualitativa entre cómo las opresiones interseccionales se viven en la zona del ser y la zona del no-ser en el “sistema-mundo capitalista/patriarcal occidentalocéntrico/cristianocéntrico moderno/colonial”. (Grosfoguel, 2012: 101)

Un ejemplo de este caso es que una mujer blanca y rica (zona del ser), oprimida por el marcador de género, no siempre es oprimida en el mismo sentido en que lo es una mujer pobre, negra y lesbiana. En ocasiones, la mujer blanca rica y heterosexual funge como opresora frente a otros sujetos/cuerpos racializados, o sea, sujetos de la zona del no-ser. O se da el caso de homosexuales que se han asimilado el capitalismo tardío a tal punto que son hoy en día los administradores de las grandes empresas mundiales, desde las cuales se promueve una homonormatividad que sigue los mismos patrones de la heteronormatividad y de la cultura del consumo, por no mencionar los estereotipos de belleza física que son impuestos dentro de esta misma cultura gay de consumo, machista, homofóbica, transfóbica y misógina.

El análisis de Grosfoguel me ha permitido establecer que una lucha por la ampliación de los valores estrechos del heteropatriarcado no puede pasar por alto la importancia del factor económico en la retícula de las heterarquías del poder, ni tampoco hacer caso omiso a los demás marcadores que configuran la interseccionalidad del poder, a saber: raza, género, prácticas sexuales. No se puede omitir la existencia de una franja abisal entre

sujetos/cuerpos en la esfera del ser (con privilegios) y otros a quienes se les ha negado todo ser (ausencia radical de cualquier privilegio).

Este mismo asunto ha sido tratado por la pensadora y activista franco-argelina Houria Bouteldja, quien sostiene que la reivindicación de los derechos de los homosexuales en el caso de *les indigenes* de Francia no puede reducirse a una mera cuestión de derechos sexuales, así en abstracto, desligada de los problemas cotidianos de grupos racializados, sino que debe mantener el horizonte de la situación de clase y de raza de estos grupos marginados. En una entrevista para un importante medio de comunicación francés, Bouteldja señalaba lo siguiente cuando fue interpelada sobre el matrimonio gay en los grupos islámicos de Francia:

Estoy situada en la historia de la inmigración post-colonial y en la de los barrios populares. Si se me pregunta sobre esta cuestión, ahí donde estoy, porque yo no tengo una opinión universal, ahí donde estoy, yo digo, esta cuestión no me concierne. Porque si se toma un micrófono y va uno a los barrios, por ejemplo, al *Mirail* de Toulouse, al *Mas du Tauro* en Lyon, a *la cité del Luth* en Gennevilliers y le preguntamos a la gente ¿cuáles son sus problemas? las respuestas espontáneamente, prioritariamente, serán: la vivienda, el acoso policial; será: la discriminación, el desempleo, serán un montón de problemas de la vida cotidiana, esta pregunta (del matrimonio gay) no aparecerá, se los apuesto. Esto no quiere decir que no existan prácticas homosexuales en los barrios sino que no es prioritario y que tenemos otras cosas más importantes y urgentes. La segunda cuestión es que yo no creo en la universalidad de la identidad política homosexual. Es decir, hago una distinción entre el hecho de que puede haber prácticas homosexuales efectivamente en los barrios o en otros lugares pero no se manifiestan a través de una reivindicación identitaria política. (Bouteldja, 2012)

El pensamiento de Grosfoguel y Bouteldja me permiten señalar, desde esta particular escritura de loca y de marica sureada, latinoamericana, desde este debajo de la frontera de los Estados Unidos (aún escribiendo este artículo por encima de la frontera, en el territorio de California), que la economía sigue siendo un factor relevante a la hora de mencionar la decolonialidad del saber, del ser y a la hora de hablar de reivindicación de derechos sexuales. Mi particular experiencia me ha desplazado de la zona del no-ser en la que nació, hasta la zona del ser en la que he ganado privilegios por mi carrera académica. Esta experiencia me ha puesto siempre en el borde de las dos zonas, conozco la pobreza y la riqueza, la exclusión y la aceptación. Por ello comprendo perfectamente qué significa ser un *ninguniado*, porque mi extracción me ha vinculado con facilidad a grupos marginales, a la vez que mi actividad intelectual me vincula con grupos en los que la experiencia de la opresión se vive de otro modo, se vive desde los privilegios.

Para mí, el hecho de la diversidad sexual no queda desvinculado de la situación social de clase, o sea, de la economía. Si hablamos de América Latina, de la herida de América Latina, no podemos obviar —por temor a caer en el reduccionismo marxista que insiste en tratar todos los fenómenos de opresión desde situaciones condicionadas por la clase y por la riqueza— que el problema fundamental de la discriminación, de la opresión y de la ausencia de valor de ciertas personas o grupos de personas, en todos los sentidos, tiene que ver con el tema de la clase (asociada a la simultaneidad de otros marcadores, de raza o sexualidad diversa por ejemplo); lo que nos lleva a pensar en la clase pobre, nos interpela sobre la consciencia de ser pobre, sobre la idea de pobre y el modo en que se vive en la pobreza.

En un texto de bell hooks encontramos esta importante cita de Rita Mae Brown, en la cual hace una descripción sobre la relevancia de la clase a la hora de realizar estudios sociales sobre el género, pues, la clase no solo condiciona la mirada del sujeto/cuerpo investigador, sino que lo conforma, lo configura en su totalidad, le da toda su perspectiva, le brinda un conjunto específico de valores. Por lo cual, la cuestión de la raza, del género o de la sexualidad no puede abstraerse de este influyente componente:

La clase es mucho más que la definición de Marx sobre las relaciones respecto de los medios de producción. La clase incluye tu comportamiento, tus presupuestos básicos acerca de la vida. Tu experiencia —determinada por tu clase— valida esos presupuestos, cómo te han enseñado a comportarte, qué se espera de ti y de los demás, tu concepción del futuro, cómo comprendes tus problemas y cómo los resuelves, cómo te sientes, piensas, actúas. Son estos patrones de comportamiento los que las mujeres de clase media se resisten a reconocer aunque quieran perfectamente aceptar la idea de clase en términos marxistas, un truco que les impide enfrentarse de verdad con el comportamiento de clase y cambiar en ellas mismas ese comportamiento. Son estos patrones los que deben ser reconocidos, comprendidos y cambiados. (hooks *et alii*, 2004: 35)

Esta misma reflexión se puede aplicar a las maricas sureadas de Latinoamérica. La diversidad sexual no es el único asunto que tiene que ser resuelto. De alguna manera el tema de las sexualidades diversas está resuelto mediante la luchas de los grupos LGTBI que se han organizado en torno al poder y que ejecutan una especie de lucha en la que cuentan solo los ricos y los de clase media o de clase baja emergente; las pobres maricas, las radicalmente pobres, no pueden acceder a los privilegios conquistados por esas luchas, las cuales, a su vez, no dejan de ser homonormativas (discretamente aliadas al heteropatriarcado y al capitalismo más voraz). Ese es el asunto que en este *deviniendo loca* me interesa recalcar para evitar los espejismos en el amplio desierto de la inmisericordia con las

maricas pobres o *ninguniadas* que habitan corpo-políticamente (ya no solo geopolíticamente) la zona del no-ser.

Es por ello que esta escritura, desde la actividad performática que realizo en el laboratorio Pinina Flandes, se presenta como una escritura rebelde y vertiginosa, apasionada. Se presenta como una escritura de la oquedad porque es femenina y particular a ultranza, no llena, no alcanza la Totalidad del falo de Hegel. Se trata de una escritura con rostros y cuerpos propios, situados. Es una escritura que llama la atención sobre los sujetos/cuerpos de las maricas pobres del sur, de las maricas latinoamericanas que suelen ocupar la atención solo para la burla o la denostación de su marginalidad o para llenar la página de nota roja sobre crímenes pasionales.

En cuando a situada, la escritura de la oquedad adquiere la forma de un manifiesto político, una especie de actividad panfletaria y contestataria, tornándose un saber en la participación política, un saber como ejercicio político, un saber crítico con la norma, con el dogma, con los hábitos impuestos por el peso de la costumbre, incluso en la investigación social. Hábitos colonialistas solidificados en las prácticas académicas, en las costumbres de la clase media y de la clase media emergente que puebla las universidades públicas latinoamericanas y que detentan el control del saber, su publicación y su reproducción.

Mi apuesta, como sujeto/cuerpo otra, es por un saber que reconoce que la democracia es un proyecto de ampliación de la justicia, para lo cual se necesita una distribución más equitativa de la riqueza, así como una desjerarquización a partir del saber compartido y de un saber comprometido con la transformación efectiva del espacio político y social donde el saber acontece. Un saber que redunde en el bienestar de las colectividades tematizadas, que refleje de alguna manera la capacidad de transformación que acompaña a la investigación científica social, en lugar de mantener las jerarquías y el culto de autor que solo redundan en el bien de los catedráticos, con salarios que sobrepasan por mucho las expectativas de trabajo y de honorarios de las poblaciones marginalizadas convertidas en objeto de estudio.

San Diego, CA, 2015

Bibliografía

Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands, La frontera, the new mestiza*. San Francisco, Aunt Lute Books.

Anzaldúa; G. (1997). *La Prieta*. San Francisco, Aunt Lute Books.

- Bouteldja, H. (2012). "Universalismo gay, homoracialismo y «matrimonio para todos»" *Grupo Decolonial de Traducción*, Barcelona <<http://bit.ly/1KA8F3r>> (consultado el 02/09/2015).
- Calderón, Y. (2013). "Prácticas estéticas ex-céntricas, el performance ante la colonialidad del gusto y la sexualidad", *Círculo A, Red de información en Arte Contemporáneo*, México. <<http://bit.ly/14Ya57M>> (consultado el 02/09/2015).
- Gómez-Peña, G. (1996). *The New World border, prophecies, poems and loqueras for the end of the century*, San Francisco, City Lights.
- Gómez-Peña, G. (2000). *Dangerous border crosser*. New York-London: Routledge.
- Gómez-Peña, G. & Alcázar, J. (2002). *El mexterminator: Antropología inversa de un performancero postmexicano*. México D.F.: Océano.
- Grosfoguel, R. (2011). "La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología decolonial de Boaventura de Sousa Santos", *Actas del IV Training Seminar del Foro de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales (FJIDI) del Centro de Estudios y Documentación Internacionales de Barcelona (CIDOB)*: 98 y ss.
- hooks, b. *et alii*. (2004). "Mujeres negras: dar forma a la teoría feminista". In: VV. AA. (2004): 33-61.
- Mignolo, W. (2009). "La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial)". *Crítica y Emancipación*, 2: 251-276.
- Pérez, L. (2010). "Enrique Dussel's Etica de la liberación, U.S. Women of Color Decolonizing Practices, and Coalitionary Politics amidst Difference". *Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences*, 18, 2: 121-146.
- Torres, D. (2011). *Pornoterrorismo*. Bilbao, Txalaparta.
- VV. AA. (2004). *Otras inapropiables: Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Ziga, I. (2009) *Devenir perra*. Barcelona: Melusina.