

DEGENERAR LA MARGINALIDAD: UNA REFLEXIÓN SOBRE GÉNEROS, SUBALTERNIDAD Y LITERATURA

Leonardo Emanuel Graná*

Resumen: Esta ponencia desea abordar la novela *La Virgen Cabeza* (2009), de Gabriela Cabezón Cámara. Para ello, se intenta mostrar cómo una concepción directa y cotidiana de la marginalidad atenta contra las tramas profundas que se despliegan en esta obra. Cabezón Cámara reúne una serie de desplazamientos contranormativos que conforman una textualidad utópica, aunque la misma construcción, basada en la vulnerabilidad del cuerpo, cuestiona la posibilidad de la utopía. Desde esta perspectiva, se proponen aperturas interpretativas, a partir de una mirada *queer* y posoccidental.

Palabras clave: marginalidad, utopía, cuerpo, prácticas sexogenéricas, violencia, posoccidentalismo.

Abstract: This paper is a meditation on the novel *La Virgen Cabeza* (2009), by Gabriela Cabezón Cámara, framed in this conference's main topic –marginalization. This paper shows why a direct and regular conception of marginalization attempts against those deep figures interwoven in the novel. Cabezón Cámara gathers some counter-normative displacements, which build a textual utopia, even though the vulnerability of the body raises the question about the possibility of utopia itself. From this point of view, we propose several possible interpretations according to queer and postoccidental perspectives.

Keywords: marginalization, utopia, body, sexual and gender practices, violence, postoccidentalism.

No es un ejercicio anecdótico el de rescatar los ejes en torno a los que se organizaron las «III Jornadas de Literatura Argentina» en esta Escuela. En el año 2006, se trató de la memoria histórica y, en el 2010, de modo inevitable, de la conmemoración del Bicentenario de la Revolución de Mayo y, mucho más interesante, de la interpretación bicentenaria del símbolo de la revolución y la forja de una nación. Este año nos convoca el tema de la marginalidad. Es probable que, tal vez involuntariamente, el eje de estas Jornadas sea parte de la natural progresión de un argumento que comenzó en el 2006. Porque, si de la memoria histórica y de la emergencia de esa entidad mil veces llamada imaginaria se trata, la reflexión en torno a la marginación y la marginalidad no es sino central con respecto al cómo recordamos, cómo construimos y cómo vivimos. No habría habido mejor tema, creemos, que el que nos convoca, porque cualquier otro habría dilatado lo que, por tensión discursiva, interpela hoy mismo al esfuerzo invertido en las dos jornadas anteriores.

Sin embargo, recorreremos en esta comunicación un camino paralelo. De tener más tiempo y espacio, trataríamos de reflexionar acerca del mismo concepto de «marginalidad» y de qué géneros discursivos se construyen en torno a él. Para decirlo en pocas palabras, creemos que las instancias de interpelación desde los

* Licenciado en Letras por la Universidad del Salvador. Actualmente, se desempeña como profesor en la USAL. Correo electrónico: leonardograna@yahoo.com

discursos de la marginalidad, además de evaluar correctamente las distribuciones materiales y simbólicas de la desigualdad, podrían promover la necesidad discursiva de la marginalización al proyectar el objeto de estudio desde un marco de construcción cuyas pautas primeras motivan el servicio mismo de la interpelación. La dificultad del mapeo de la marginalidad es, entonces, que su misma enunciación provoca un endurecimiento de la distancia entre el punto de enunciación y aquel espacio otro, como si la distancia fuera una vara rígida que mantiene, igual que los rayos de la rueda de una bicicleta, la buena tensión de todas sus partes. Por eso, habría que cuestionarse la erección de los horizontes de interpretación dentro de la semiosis social desplegada por una posible literatura de la marginalidad. Como nuestra ponencia no se propone entablar una discusión meramente teórica, abordaremos esta problemática desde un caso particular: la novela *La Virgen Cabeza* (2009), de Gabriela Cabezón Cámara, y dicha reflexión intentará avanzar por fuera de las formas manidas de interpelación de la marginalidad y desde una crítica cuya voz es voluntariamente subjetiva. De ahí el título de este trabajo.

La Virgen Cabeza transcurre en un futuro con ciertos perfiles similares al presente. El marco temporal lo dan, por lo menos, dos mojones de la cultura popular: Diego Armando Maradona y Susana Giménez. Se presenta a la conductora televisiva como una nonagenaria, y se dice que el futbolista festeja su septuagésimo quinto aniversario. Es decir, estamos aproximadamente en el año 2035.

La Virgen Cabeza trata de un milagro y de sus consecuencias. Quity, una periodista, se dirige a la villa El Poso para cubrir la vida de Cleopatra, una travesti mística, que convoca a los habitantes del lugar en torno de su fe en la Virgen. Pronto la travesti les pide cumplir el deseo que, en alguno de sus raptos religiosos, la Virgen le encomienda: la construcción de un estanque para la cría de peces. De esta manera, la villa vive un período de prosperidad, hasta que se ve arrasada por las topadoras del negocio inmobiliario y la corrupción política. Con lo dicho ya puede establecerse una triple alianza narrativa: cultura popular, experiencias y prácticas sexogenéricas no normativas, y religión —en muchos momentos profana y profanada—.

La postulación de un tiempo futuro, de un espacio narrativamente desmontable y de una serie de personajes que conviven en la distancia tensionada entre originalidad y estereotipo, complica una lectura que propondría que *La Virgen Cabeza* es, ante todo, un texto sobre sujetos marginales y verosímiles, aunque no deje de entablar contactos, tal como veremos, con el más acá de lo real. Por el contrario, el texto propone una enunciación sobre la inversión de la marginalidad, y, en términos mayores, una elaboración desde un marco de subalternidad, quizá, más esencial.

La villa se vuelve un oasis donde todo es fiesta y abundancia, y cuya líder espiritual es una travesti. La marginalización que se reconoce a partir de las fronteras simbólicas y materiales de hoy en día se ve discutida momentáneamente en esta villa del futuro. Aquí, clase, género y sexualidad no forman internamente matrices jerárquicas y, mientras El Poso se mantiene al margen de las políticas del resto de la configuración social, puede sobrevivir organizándose como centro de sí mismo. Sin embargo, toda autonomía es, paradójicamente, relativa, y la suspensión de la marginalidad también lo es: la presión inmobiliaria mueve las piezas suficientes para que haya una expulsión de los habitantes del lugar. La ocupación de tierra es un delito aún en el futuro narrativo de *La Virgen Cabeza*.

En dicha ocupación, hay derivaciones de género y de sexualidades que densifican la territorialidad dentro de lo

que podría considerarse un ensamble festivo y cargado de representaciones que no dejan de coquetear, como dijimos, con el estereotipo. A partir del primer diálogo místico de Cleopatra, la villa se transforma en un constante acceso de comida, fiesta y sexo, todo comandado por la travesti, quien actúa como madraza del lugar. Más allá de la imaginería carnavalizada, la sexualidad desaforada tiene la doble y conflictiva vertiente de, por un lado, la erección de marcos interrelativos trabajados por la tradición jerarquizante (piénsese, por ejemplo, en cómo se interpreta históricamente la sexualidad de los grupos según su etnia) y, por el otro, de la comprensiva mirada etnográfica que postula autonomías relativas dentro de la configuración cultural, lo que permite, ciertamente, prácticas y experiencias particulares dentro de los sectores populares, cuyo romanticismo solo corre por cuenta de los otros que miran de afuera.

En este sentido, El Poso del milagro no tiene espacio donde asentarse. Textualmente, su existencia se manifiesta a partir de la pseudocrónica que escribe Qüity, la periodista que quiere lograr una pieza antológica con el único deseo de obtener una beca y dinero. Y decimos «pseudocrónica» porque, en definitiva, no es una verdadera crónica, sino que Qüity se ve ganada por El Poso: enamorada de un niño, irá quedándose en la villa y terminará por escribir otra cosa, que es justamente *La Virgen Cabeza*. Pero sí tiene de crónica las marcas de la exuberancia y del exotismo que la tradición latinoamericana recupera y reinterpreta en la literatura, así vista como maravillosa. Y de la misma manera en que esta tradición comienza con la ilusión de haber encontrado el Edén, *La Virgen Cabeza* plantea que, en el futuro, el paraíso es más terrenal que nunca. Allí, la inversión de la marginalización se convierte, claro, en una utopía.

Recordemos que Michel Foucault encuentra una tensión entre la utopía y el cuerpo (2010). En diálogo y discusión con el deslizamiento festivo, los cuerpos en *La Virgen Cabeza* se manifiestan en toda su materialidad como cuerpos sexuales, generizados y, quizá más importante aún, violentamente vulnerables. Primero, la corporalidad en el texto de Cabezón Cámara busca extenderse en un amplio campo de prácticas y experiencias que no se ven limitadas por un esquema semiótico normativo, pero, segundo, descubren rápida e inevitablemente los límites de ese ejercicio utópico. Por un lado, tenemos cuerpos que gozan irreverentemente; por el otro, las personas sufren y mueren como consecuencia de una matriz social que, si fue puesta en perspectiva al reconocer que los géneros y las sexualidades pueden pretender cierta autonomía, muestra, a la vez, su poder de opresión en la confirmación de que cualquier utopía vale, porque es inexistente.

Leemos en la novela cómo la expulsión de los habitantes de El Poso, entre toda la destrucción y la puesta en escena material de los órdenes de la configuración social, provoca la muerte del niño de quien Qüity estaba perdidamente enamorada. Por eso, la construcción narrativa de un espacio y un tiempo otros, producidos por prácticas, experiencias e identificaciones del orden del género, de la sexualidad, de la religión y de la cultura popular —que logran reorganizar en algunas instancias el valor atribuido a «dos que ganaron», como reza el título de un texto de Maristella Svampa (2001)—, no tiene lugar, sino como el auténtico valor atribuible al carnaval, según Umberto Eco: el dinamismo de lo estático (Eco, Ivanov y Rector, 1989). La estrategia narrativa de no evitar el dolor y la muerte, en medio de un texto que se descubre como desfachatado y desprejuiciado, recompone el horizonte de interpelación e interpretación. Aunque *La Virgen Cabeza* pueda leerse ingenuamente y según clasificaciones muy tenues como un texto cómico, esto engañaría a cualquier lector desprevenido.

En la novela, los géneros y las sexualidades buscan una disposición constantemente activa y visible. En El Poso, los habitantes expresan su sexualidad en todo momento y sin pudor. Los enamorados también traman una red de prácticas y experiencias pasionales en cualquier espacio y en cualquier tiempo. Incluso aquí se da el cruce de clase y territorio. En el capítulo 14, se cuenta que los habitantes de El Poso tienen relaciones con las universitarias que realizan trabajo de campo. En el capítulo 17, Helena, una joven de clase alta, se convierte en Europa cada vez que tiene una relación sexual con Eusebio, llamado el «Torito», «ese inca pobre que devenía Zeus» (p. 100). Finalmente, Qüity, la periodista que entra en El Poso para ganarse una beca, termina enamorada de Cleopatra y, juntas, se escapan a Miami para criar a su hija.

Pero no olvidemos los otros momentos, en los que el virtuosismo estilístico y la versatilidad del desenfado dan paso a la impugnación de la fiesta por la violencia cotidiana y estructural. La novela se presenta, entonces, como un equilibrio inestable entre comedia y tragedia. Y la primera tragedia explícita es la que encontramos en el séptimo capítulo. Brevemente, transcurre un año y medio antes del milagro de El Poso. Qüity, al estar regresando de noche a su casa, se encuentra en plena calle con una adolescente que, víctima de la trata de personas y de la explotación sexual, luego de intentar escapar de captores, es quemada viva como escarmiento. Qüity la encuentra en llamas y decide matarla, para que no sufra y para no ver el sufrimiento de la niña.

Esta escena, quizá la más cruda de toda la novela, se ve acentuada por una trama de otros hechos violentos en relación con los géneros y las sexualidades. En el capítulo 11, el policía John-John confiesa que, antes de haber sido convertido por Cleopatra, había tenido relaciones sexuales con menores de edad, y reconoce que forzar a una persona a tener una relación no consentida «es una violación de los derechos humanos que nos enseñan en la escuela» (p. 71). No es necesario aclarar el ácido sarcasmo y la violenta exposición de deshumanización que transmite dicha frase. Y desde una lectura situada en el cotidiano (lectura que no podemos ni deseamos descartar por entero), tampoco costaría mucho desandar el camino para encontrar los contactos con la realidad.

En el quinto capítulo, en el que se cuenta la biografía de Cleopatra, encontramos otros dos elementos de esta trama. Primero, durante la infancia de Cleopatra: el padre había enviado a su hijo al hospital luego de un acto de violencia transfóbica y heterofóbica. Segundo: años más tarde, la policía apresa a Cleopatra y, en la comisaría, sucede un acto de violación colectiva. Tampoco hay que buscar demasiado para recuperar tramas de la realidad.

¿Qué queremos decir con todo esto? Más allá de la posible construcción narrativa de la marginalización, aquí encontramos un engranaje complejo que es, por supuesto, el motor de la periferización de experiencias y prácticas. Sin embargo, la ferocidad festiva con que se expresan los géneros y las sexualidades en *La Virgen Cabeza* también manifiesta modos específicos de realizar prácticas y de formar comunidades que exceden los parámetros establecidos por las fronteras de la legitimidad simbólica y de la legalidad a secas. Así, se da cuenta de una construcción de un tiempo y un espacio que Judith Halberstam llamaría «*queer*». Aquí, *queer* excede toda comprensión sexogenérica, y

...se refiere a lógicas y a organizaciones comunitarias, de identidades sexuales, de corporización y de actividades temporales y espaciales, todas ellas no normativas [...] [y] por fuera de los marcos temporales de la reproducción burguesa y de la familia, de la longevidad, de la relación riesgo/seguridad y de la herencia (2005, p. 6; nuestra traducción).

En esta ponencia no se desea ni justificar nuestra argumentación con citas de autoridad, ni justificar modelos

teóricos simplemente porque les encontramos el ejemplo correcto en algún párrafo literario. Tampoco estamos muy interesados en seguir modas académicas que se hipnotizan ante palabras como «*queers*», así que la proponemos no tanto como un «conocimiento-florero», en palabras de Eduardo Restrepo (2012, p. 157), sino como un vehículo de comprensión y síntesis.

Vemos que las prácticas y experiencias propuestas en *La Virgen Cabeza* son corrosivas, no porque sus sujetos sean marginales en un sentido directo y disciplinado, sino porque el corrimiento hacia la periferia de las prácticas busca una nueva ocupación del tiempo y del espacio que desarticule las narraciones que sostienen las fronteras simbólicas y materiales que envuelven El Poso. En este sentido, al leer en el capítulo 2: «A mi hijita ya le gustaban los discursos de la más queer de sus madres» (p. 17) —es decir, Cleopatra—, quizá sería apresurado buscar las equivalencias entre, por un lado, clase, territorio, géneros, sexualidades y, por el otro, el proyecto de desplazamiento contranormativo. La complejidad de la subalternidad impide que veamos, en cada acción, resistencia y, en cada resistencia, una revolución¹.

La utopía narrativa de El Poso se destruye pronto. Este espacio y tiempo exóticos y exuberantes, erigidos como una Cucaña renga, asientan terrenalmente el deseo atemporal de aquel Edén irremediamente perdido. Así se lee en el capítulo 13, muchos años después de que El Poso fuese arrasado:

Lo que teníamos en la villa está perdido, sí, como el paraíso está perdido y perdidos están sus prados y la sombra de sus árboles y las ramas inclinadas por el peso de las flores y las frutas que brillaban como joyas y los pájaros que cantaban como ángeles (p. 79).

Si, por un lado, históricamente la imagen del Paraíso Terrenal se ve suplantada por la cruel y más humana de El Dorado, en *La Virgen Cabeza*, la utopía se encuentra emplazada no solo por las presiones de una estructura socioeconómica que, en el 2035, continúa pareciéndose mucho a la de estos tiempos, sino también por una argamasa violenta y capilar que destruye el entramado potencialmente liberado del género y la sexualidad (Segato, 2003). El tráfico de personas, la explotación sexual, la violación y el abuso de menores, la violencia sexual de la policía, la matriz transfóbica y homofóbica, todo esto envuelve a El Poso y lo penetra. Desde una lectura de la marginalidad de las prácticas, esta serie de acciones no son ni exclusivamente periféricas ni contranormativas: son parte de la trama de construcción simbólica de una configuración social complejamente jerarquizada e intrínsecamente violenta.

Creemos que este es el engranaje que produce una construcción doble en *La Virgen Cabeza*: un espacio de prácticas y experiencias de géneros y sexualidades que se presenta desprejuiciado, y otro espacio no dicho del todo, pero que muestra sus excrescencias. Entre ellos, los puntos de contacto son varios, y no siempre los límites se manifiestan estables ni las interpelaciones aclaran en qué grado la resistencia no es una confirmación de la configuración o en qué grado las presiones de las fronteras y sus agentes no intervienen en la formación de prácticas. Por ejemplo, en el capítulo 13 ya citado, cuando un grupo se dirige al Jardín Japonés a robar los peces con los que levantarán el emprendimiento ictícola, la Colo distrae a ambos policías de guardia mediante una oferta sexual que ninguno rechaza. En el capítulo 15, una manifestación en defensa de El Poso y sus habitantes se encuentra encabezada por las travestis, ya que los implantes mamarios son «una armadura» (p. 92) contra las

¹ Ver, por ejemplo, Ortner, 2006, y Scott, 2000.

balas de la policía, pero también son producto de una formación simbólica y bien material, en este sentido, hospitalaria, que se canaliza en el uso de materiales industriales para el aumento del busto y en situaciones precarias, puesto que es el enfermero Gómez el que realiza la operación.

Con todo lo dicho, parecería que *La Virgen Cabeza* no se elabora exclusivamente —ni siquiera principalmente— en torno de la marginalización, al menos en un sentido de verosimilitud de alto impacto o de armado de un reconocimiento de aquellos sujetos que construyen sus horizontes de identidad y de prácticas en los espacios periféricos de lo social, sino que dialoga en torno a la violencia estructurada y estructurante, contra la cual puede construirse un aparato enunciativo complejo y tragicómico, tramado como impactante, pero a sabiendas de que el impacto más fuerte es el de los cuerpos que caen atacados, heridos y muertos. Y la argamasa violenta pone en entredicho toda formación utópica, porque en cuanto continúe dicha utopía atravesada por las pautas y prácticas simbólicas y materiales, no habrá respiro posible, ni antes ni durante la destrucción.

Así, los sujetos marginales se deslizan y se vuelven inasibles. No hay posibilidad de sujetarlos en esta ponencia. En algún punto, el deseo de lograrlo puede llegar a ser la *hybris* de la Academia, que, si nos descuidamos, construye objetos de estudio ajenos y abiertos a la repartición en artículos y tesis². En *La Virgen Cabeza*, cuando se comienza a encontrar objetos de valor científico en el terreno en el que construirían el estanque, se dice que «[l]os chicos de arqueología entraron pisando fuerte para llevarse lo que creían propio» (p. 70). La apropiación de los objetos, porque se creen dueños de ellos, no se diferencia de la destrucción de El Poso debido a que los dueños del terreno lo reclaman para hacer algunos negocios inmobiliarios. Por el contrario, la propuesta contranormativa exigirá nuevas alianzas, concretizadas narrativamente en la fruición de los cuerpos: los habitantes de El Poso se acuestan «con las chicas de la facultad que venían porque les servíamos para sus papers y los miraban como héroes» (p. 86). En otras palabras, una lectura que emerja de la complejidad por fuera tanto de una mirada objetivadora como de la virtud de estar del «lado de los justos» (Restrepo, 2012, p. 159) nos debería hacer reflexionar en torno de una crítica literaria que coquette con la relación entre teoría y política³.

La Virgen Cabeza trasciende un concepto de margen que no pone en entredicho el mismo concepto de centro. Por esto, no hay una discusión auténtica de aquella marginalidad en lucha por negociar distribuciones alternativas en el mapa actual de la configuración simbólica y material de lo social. El haber propuesto que la novela realiza un entramado *queer* tuvo su justificación en parte (y pronto hablaremos de la otra parte) en el rechazo de lo recién expuesto. Por supuesto, no quiere decir esto que no existan prácticas y experiencias *queer* marginalizadas; y una interesante pregunta, que no abordamos, es si esta obviedad encuentra su desarticulación en prácticas y experiencias interseccionadas con clases y territorios con capitales suficientes para organizar teóricamente dichas prácticas.

La otra parte de la justificación se basa en una lectura que, ante la imposibilidad de no aplicar una etiqueta más, llamaríamos «posoccidental». La utopía colombina y su entreverada visión convirtió pronto y en muchos sentidos el supuesto paraíso terrenal latinoamericano en un infierno —para decirlo con pocas palabras, que siempre son parciales, y un poco, justas, y otro tanto, injustas—. La presión que hizo de Latinoamérica un límite

² Para esto, ver Eduardo Restrepo, 2012.

³ Otra vez Restrepo, caps. 6 y 7.

abyecto, al ser catalítico en la construcción de Occidente y sin tener el permiso de entrar en él, es revisada no en un sentido de rechazo absoluto, sino de superación. De ahí que Walter Mignolo haya negado la etiqueta de «anti» y haya promovido la de «pos» (1998). Si el encuentro de Europa y América fue, según algunos teóricos, un factor impulsor del capitalismo y, para otros, la matriz necesaria para la erección del racismo, también se podría pensar en dicho encuentro y choque como una negociación de deseos y una interpelación e interpretación de prácticas y experiencias de géneros y sexualidades. Mientras se dirimía el puesto de los aborígenes americanos en el cosmos, también se volvía a debatir legislativamente acerca del valor moral de las prácticas sexuales. De este modo, una lectura posoccidental de *La Virgen Cabeza* daría cuenta de las vetas históricas y tradicionales que entran en combustión en la violencia engranada textualmente. Por eso, entre los restos arqueológicos que encuentran en El Poso, hay también huesos humanos. La mayoría es de indios, y aclara la narradora que «ellos son las raíces de la prosperidad del granero del mundo» (p. 73), aunque también encuentran «muertos de todos los colores» (p. 72), una convergencia inaudita de varias atrocidades de todo el mundo y a lo largo de la historia.

Y regresamos a los amores de Helena y el Torito, la chica de clase alta con el joven ladrón, que era «medio inca, bruñido, lustroso, tenía un cuello potente, de animal joven, por eso se ganó el sobrenombre» (p. 99), y leamos con descaro y literalidad. Qüity, al verlos en cada impulso sexual, recordaba a Europa montada sobre el taurino Zeus. En este caso, es el joven medio incaico el que produce el doble rapto de Europa: aquí hay una conquista inversa, y la matriz occidental sucumbe ante la corporalidad más escueta. El «Torito» Eusebio actúa como condición de posibilidad de *La Virgen Cabeza*. Esto le permite abrir encuentros originales con una matriz jerarquizada y autoconcebida como superior, pero que, al reincorporarlas en prácticas y teorizaciones históricas (situadas e irrespetuosas, aunque conscientes de las mismas fronteras), pueden aquellos encuentros construir, en conjunto, respuestas que impugnan la inocencia de un centro prístino y la doble ficción del noble y del salvaje de la periferia, resignificados complejamente hoy día como la víctima y el victimario.

Para cerrar esta serie inconclusa de ideas, vemos que la ironía final de *La Virgen Cabeza* es que Cleopatra y Qüity terminarán criando a su hija en Miami, el enclave que a grandes rasgos se transformó en el paraíso artificial de ciertos sectores de la sociedad argentina. De un margen utópicamente festivo, pero cotidianamente violento, a otra periferia (Miami no es Nueva York) simbólicamente apetecible, pero que se presenta como la manzana del pecado. La corrosión, sin embargo, llegará pronto a esta misma utopía clasemediera, ya que se avecinan aires apocalípticos. Cleopatra afirma que «*va a haber guerra en medio mundo*» (p. 155; cursiva en el original) y, por eso, se va a predicar, al final, a Cuba, porque «*esto no se termina [...] se acercan tiempos de cataclismos y catástrofes*» (p. 153).

De esta manera, ceñida por un horizonte oscuro, la novela de Cabezón Cámara buscará desesperadamente la interpelación desconfiguradora que se concentra en el vocativo final, escrito por Qüity para Cleopatra, como matriz que produce tensiones y revoluciones a lo largo del texto, y que, al poner en duda las cartografías desplegadas del centro a la periferia, vuelve a plantear una radiografía de lo humano. El vocativo con el que Qüity interpela a Cleopatra es este: «*mi amor*» (p. 160).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Cabezón Cámara, G. (2009). *La Virgen Cabeza*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Eco, U.; Ivanov, V. V. y Rector, M. (1989). *¡Carnaval!* México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010). *El cuerpo utópico. Las heterotopías*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Halbestam, J. (2005). *In a Queer Time and Place. Transgender Bodies, Subcultural Lives*. Nueva York: NYU Press.
- Mignolo, W. (1998). Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina. En S. Castro-Gómez y E. Mendieta (Eds.). *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. Recuperado 2 septiembre, 2012, desde: <http://people.duke.edu/~wmignolo/InteractiveCV/Publications/Teoriassindisciplina.pdf>
- Ortner, S. (2006). *Anthropology and Social Theory. Culture, Power and the Acting Subject*. Durham: Duke University Press.
- Restrepo, E. (2012). *Antropología y estudios culturales. Disputas y confluencias desde la periferia*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Scott, J. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Era.
- Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Svampa, M. (2001). *Los que ganaron. La vida en los countries y barrios privados*. Buenos Aires: Biblos.