

“Seres imposibles”. Cuerpos que desafían la deshumanización constitutiva de la lógica moderna. Un ejercicio de pensamiento.

Ana Matus y Guissela Carreño.

Cita:

Ana Matus y Guissela Carreño (2016). *“Seres imposibles”. Cuerpos que desafían la deshumanización constitutiva de la lógica moderna. Un ejercicio de pensamiento. II Congreso de la Asociación Argentina de Sociología. Asociación Argentina de Sociología, Villa María.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-046/73>

“Seres imposibles”. Cuerpos que desafían la deshumanización constitutiva de la lógica moderna. Un ejercicio de pensamiento. Ana Matus y Guissela Carreño (Universidad Nacional del Comahue)

En el recorrido que proyectamos para el presente escrito pretendemos identificar herramientas teóricas que nos posibiliten conocer vidas que aparecen en el límite, en el margen de lo humano, como cuerpos desmarcados de la lógica categorial dicotómica moderna que disuelve las cosmologías incompatibles con su lógica. En ese sistema de clasificación, ciertos cuerpos no aparecen: se les niega humanidad y por lo tanto género. Son cuerpos que habitan los márgenes del género y al hacerlo rompen con la tipificación moderna, occidental y colonial; y de esa manera se transforman en lo impensable, lo inconcebible, esos “seres imposibles” de Lugones (2010).

Palabras claves: Seres imposibles, cuerpos, modernidad, relaciones de poder.

I. De recorridos y posicionamientos

Al inicio de esta ponencia, nos gustaría compartir el recorrido, la “cocina” del trabajo intelectual que fuimos desbrozando para escribir este trabajo; así como los debates y discusiones que sostuvimos y que nos ayudaron a perfilar nuestro posicionamiento conceptual.

En principio, y frente a la solicitud de definir si nuestra propuesta es de carácter empírica o en su defecto teórica, podemos decir que la propuesta de trabajo formulada es parte de una investigación más general¹, que pretende generar una articulación dentro de las áreas de conocimiento teórico y las necesarias mediaciones que se van suscitando para un análisis situado de las múltiples realidades sociales.

Sostenemos la necesidad de entender la reflexión y la indagación teórica *como* una actividad de investigación. En la línea en que venimos argumentando, la teoría contiene (y es) la posibilidad de una práctica.

La categorización siempre ha sido la manera en que desde las ciencias abordamos la realidad, una forma de nominar el mundo mediante la conceptualización. En concordancia con nuestro posicionamiento consideramos que las categorizaciones -como acciones que se ejercen- nunca son ingenuas. En este sentido, proponer revisar la teoría, los conceptos y los supuestos que estructuran a las Ciencias Sociales, a partir de algunas categorías hegemónicas tales como “modernidad” y/o “cuerpos” nos lleva a reflexionar sobre las relaciones desiguales sobre las cuales se asientan nuestras

1 “Perspectivas teóricas sobre *modernidad, racionalización y cuerpos*. Análisis desde la Teoría Social. Clásicos y Contemporáneos”. Proyecto D 102. Facultad de Derecho y ciencias Sociales – Universidad Nacional del Comahue.

mismas sociedades. Y sobre las condiciones de visibilidad y posibilidad de existencia de ciertos cuerpos otros.

Como señala Pierre Bourdieu (2001) "... toda teoría, la palabra lo dice, es un programa de percepción; pero eso no es nunca tan verdadero como para las teorías del mundo social. Y son, sin duda, pocos los casos en que el poder estructurante de las palabras, su capacidad de prescribir bajo apariencia de describir, o de denunciar bajo apariencia de enunciar, sea tan indiscutible."

El cuestionamiento que vertebra nuestra propuesta se nos presentó ante la hegemonía demostrada por el pensamiento europeo con nociones que naturalizan una realidad y una manera de definirla; así como también la aplicación mecánica de ciertos modelos de pensamiento. En este sentido es que decidimos trabajar sobre el contexto de producción articulándolo con el contexto de lectura o aplicación.

En un primer momento, proyectamos revisar formas clásicas del pensamiento sociológico a la luz de ciertas preguntas contemporáneas. Buscamos ejercitar una lectura que nos permitiera identificar las formas de opresión reconocidas desde las categorías analíticas clásicas, junto con los sistemas de clasificación que consagran; a la vez que intentamos ir más allá de esa lógica categorial.

Para ello, iniciamos la lectura con el análisis sociológico de Emile Durkheim, figura decisiva en el desarrollo de la Sociología francesa del siglo XIX en la comprensión de que su propuesta teórica nos llevaría a revisar sistemas de clasificación que consagran la organización del mundo en categorías binarias, opuestas, fijas, homogéneas; que según afirma, son generadas por una colectividad².

Sin embargo, si bien comprender las reglas o principios de organización social que presenta Durkheim nos permite volver sobre los modos de pensamiento de la modernidad occidental, y reflexionar sobre como ese pensar es constitutivo del mundo social que procuramos comprender; pronto quedó en evidencia que se trata de un universo clausurado sobre sí mismo. Dicho de otra manera, si bien las lógicas categoriales no están por fuera de las tensiones que desconocen ni son del orden de lo universal, excluyen la posibilidad de pensar grupos o colectivos que no estén incluidos en sus términos.

Podemos constatar junto con Aparicio y Blaser (cit en Lugones: 2010) la negación de otros mundos con diferentes presuposiciones ontológicas, a las que se le roba validez y coexistencia en el tiempo. Pero para hacerlo, necesariamente tenemos que salir de la lógica categorial que estamos analizando. Es decir, no hay posibilidad de ejercicio crítico sobre los presupuestos ontológicos de la modernidad

2

Parte de esta tarea está registrada en la ponencia "La dimensión del sentimiento y el afecto intersubjetivo: Una lectura de Durkheim en registro pasional." presentada por Ana Matus en el XXIX Congreso ALAS Chile Crisis y Emergencias Sociales en America Latina, 29 de septiembre al 4 de octubre 2013.

clásica presentada por Durkheim, desde el interior del propio registro conceptual. Necesitamos otras claves de comprensión.

De la misma manera, al identificar las formas de opresión reconocidas desde estas categorías analíticas clásicas, junto con los sistemas de clasificación que consagran, encontramos el recurrente reenvío del conflicto a la tensión individuo-sociedad; así como la opresión de clase (conflicto entre capital y trabajo asalariado) atravesada por el argumento de las “formas anormales” que desvían de su dirección natural fenómenos que deberían resultar armónicos en condiciones de normalidad (a través de la solidaridad orgánica, recordemos).

Como se ve, no aparece la posibilidad de discutir sobre las nociones de lo innato, lo natural, lo normal³. Por el contrario, la dicotomía de normal-anormal es un eje que vertebra la jerarquización constitutiva de la modernidad, que divide entre aquello que es lo que debe ser y lo mórbido que hay que extirpar. En este sentido, podemos vincular lo patológico o anormal a lo *no humano* en términos de Lugones; quien aporta en estos diálogos analíticos la crítica a la modernidad capitalista colonial incluyendo la jerarquización entre lo humano – lo no humano como lente que permite ver la organización ontológica de este mundo.

Re formulamos entonces nuestro **objetivo general** a partir de las limitaciones reseñadas.

Nos ocuparemos de indagar en torno a la posibilidad de identificar – e ir construyendo un contexto conceptual de abordaje para futuras investigaciones empíricas- herramientas teóricas o categorías de análisis que nos permitan tensionar los sistemas de clasificación construidos sobre la tipificación moderna, occidental y colonial en las que ciertos *cuerpos* no aparecen: se les niega humanidad y por lo tanto género. Diríamos que nos interesa conocer vidas que aparecen en el límite, en el margen de lo humano. Son cuerpos que habitan los márgenes del género; y de esa manera se transforman en lo impensable, lo inconcebible, esos “seres imposibles” de Lugones.

II. Cuerpos posibles: la trampa del tiempo.

Podemos decir, junto con Renato Ortiz (2004) que los sistemas de clasificación, generados socialmente, reducen la lectura de la realidad y reproducen las relaciones desiguales sobre las cuales se asientan esas sociedades; lo que supone dominación ideológica y nos deja en la dimensión de lo arbitrario social.

3 Se puede ver en el hecho de que Durkheim no problematiza la categoría “sexo”. Cuando recorremos producciones como *El Suicidio*, queda claro que para él se trata de una categoría descriptiva. No encara el sexo ni la edad como *realidades sociales*. Sin embargo, sostenemos aquí que lo masculino y lo femenino como géneros son estereotipos binarios socialmente construidos; que encarnan la lógica de organización del mundo típicamente moderna. Dicho esto, debemos agregar que el concepto de género es una categoría reciente, en los textos clásicos como los de Durkheim se menciona *sexo* como descriptivo de una diferencia física. Para una historización del concepto de género puede verse el artículo clásico de Joan Scott: *El género una categoría útil para el análisis histórico* (1997)

Frente a la lógica categorial dicotómica moderna que disuelve las cosmologías incompatibles con su lógica, podemos afirmar que nos encontramos con lo que Sidi Omar (2007) reseña como las nociones etnocéntricas de lo universal: se trata de sistemas de valores y epistemologías que las sustentan, que desconocen su carácter de tradiciones culturales particulares; a la vez que remite toda forma de organización no modernas (y podemos agregar no europeas) como parte del pasado.

Esta forma de representación del tiempo, la historia y las experiencias no europeas como cronologías lineales, previas a la modernidad, aparece en los análisis contenidos en *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912) o en el *Suicidio* (1897), así como las especies sociales que propone Durkheim como marco comparativo en *Las Reglas del Método Sociológico* (1895) o *La División del trabajo Social* (1893), en las que diferencia entre sociedades vinculadas por la solidaridad orgánica (clanes, tribus, sociedades de tipo segmentario o pre-modernas) y aquellas cohesionadas por la solidaridad orgánica (sociedades modernas, industriales, polisegmentarias). Nos referimos, concretamente, a que en estas últimas no hay espacio para pensar relaciones de alteridad por fuera de lo europeo moderno, ni coexistencia temporal de grupos y saberes que quedaron excluidos de la narrativa de la modernidad en el doble sentido de implicar un marco temporal institucional homogéneo y propiamente occidental que no los contiene; e ideológico, en tanto esa modernidad occidental ha suplantado formas pre – modernas o tradicionales previas.

Y en esa temporalidad, hay cuerpos que aparecen anclados en el pasado mientras que otros cuerpos son negados en cualquier registro de existencia.

Nuestros cuerpos latinoamericanos, por ejemplo, y el **acto de colonización** en su configuración. Como reflexiona Silvia Rivera Cusicanqui en *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos des colonizadores* : “Todo ello muestra que los indígenas fuimos y somos, ante todo, seres contemporáneos, coetáneos y en esa dimensión –el *aka pacha*– se realiza y despliega nuestra propia apuesta por la modernidad... No hay “post” ni “pre” en una visión de la historia que no es lineal ni teleológica, que se mueve en ciclos y espirales, que marca un rumbo sin dejar de retornar al mismo punto.” (2010 :54)

Y continua preguntándose: “¿Quiénes son los grupos o clases arcaicos y conservadores? ¿Qué es la des colonización y qué tiene que ver con la modernidad? ¿Cómo se injerta el “nosotros” exclusivo, etnocéntrico, con el “nosotros inclusivo” –la patria para todos– que proyecta la des colonización? ¿Cómo hemos pensado y problematizado, desde aquí y ahora, el presente colonizado y su superación?” (2010: 55)

Se trata de romper con ese anclaje en el pasado y restituir e investigar los efectos contemporáneos de instituciones e ideologías justificadoras de un dominio que se presenta como el orden de lo natural. Pensamos en la clase, en la raza, en el género y en la relación con la heterosexualidad normativa.

A la vez y en el extremo, creemos que es posible desarmar la idea de *fenómeno novedoso* para repensar cuerpos que construyen su género autopercebido, considerar en términos provocadores de lo originario, oculto e invisibilizado. Aquello que estaba presente en su especificidad en el contexto latinoamericano y que fue expulsado de la historia moderna universal. Fuera de sus marcos de realidad.

Es decir, los cuerpos trans no son fenómenos modernos – posmodernos – culturalistas – estéticos. Representan “lo otro” -junto con las mujeres, lxs indígenas, gays, lesbianas, intersex- que interpela a las relaciones sociales que les han dado origen. De allí la necesidad de problematizar las categorías en sus contextos, como categorías políticas construidas en un entramado de opresiones.

Para restaurar el **potencial político** de la fuga hacia otras identidades posibles podemos preguntarnos ¿Cuáles fueron los sistemas de representación que sirvieron de base para las expresiones materiales y performativas de estos cuerpos en ese tiempo que aparece secuestrado de nuestra experiencia?

Las identidades trans, el *tercer sexo*, representaciones situadas que nos permitirían restituir en ese pasado las identidades otras para resignificarlas, actualizarlas y espiralarlas en fuga al futuro.

III. Procesos de inferiorización

Las relaciones de poder son el entramado que constituyen los marcos de sentido, los sistemas de clasificación que organizan nuestra cosmologías y orientan nuestras prácticas.

Si recuperamos críticamente la premisa del realismo durkheimiano, como señala Tiryakian (1998) fundada en que detrás de los aspectos exteriores o institucionalizados de la vida social hay una comunidad societal (que imagina homogénea), queda expuesta la imposibilidad de concebir -desde estos presupuestos epistemológicos y ontológicos- la existencia de diferentes sistemas normativos, distintos modos de organizar y clasificar la realidad objetiva *dentro* de la misma sociedad. Aun más, aquí ya habría una negación de la existencia de otros colectivos con diferentes sistemas de pensamiento, donde una visión de mundo supone un terreno de disputa.

La única idea que habilita es que los sistemas de clasificación expresan a la comunidad. Pero excluye la posibilidad de que haya grupos o colectivos que no estén incluidos en sus términos, ya que ¿que colectivo puede reclamar para sí la categoría de comunidad? ¿quienes no pueden? ¿A quien reconoce esa noción de comunidad, colectiva, sociedad? E incluso, ¿quien puede reclamar para sí la categoría de humanidad, de seres posibles?

Se trata de sistemas de jerarquías que colocan ciertas experiencias, vivencias e identidades en posiciones privilegiadas, naturalizadas, superiores en su evidencia. En ellos, una idea que aparece como dicotomía centrale en su estructuración es lo humano/no humano

En relación con ella, María Lugones (2010) afirma en su artículo *Hacia un Feminismo descolonial* que la dicotomía central de la modernidad colonial es la jerarquización entre **lo humano** y **lo no humano**. En el primer término se ubica el hombre moderno europeo: burgués colonial, agente apto para la vida pública, ser de civilización, heterosexual, cristiano, ser de mente y razón.

La mujer burguesa europea no aparece como complemento del hombre, sino como alguien que reproducía la raza y el capital mediante su pureza sexual, su pasividad, su atadura al hogar en servicio del hombre blanco europeo burgués. Aquí la hembra aparece como la deformación e inversión del macho, que es la medida de la perfección. Es decir que la comprensión normativa de “mujer” supone categorías entrelazadas en la historicidad de las relaciones íntimas.

Ahora bien, esta distinción sería interna a la categoría *humano*, donde el sexo funciona como caracterización a partir de la cual se juzga normativamente a varones y mujeres (europeos)

Sin embargo, como decíamos más arriba, la dicotomía central de la modernidad colonial se completa con la categoría de lo **no – humano**: los colonizados, en tanto no eran considerados plenamente humanos. Así, sus conductas, personalidades, almas, eran juzgadas como bestiales y por ende *no generizadas* (Thomas Laqueur) Lo interesante es que en esta colonialidad del género, la deshumanización supone un proceso de reducción activa de aquello que, incluso, los hace aptos para la clasificación: “al sexo se le hacía estar solo en la caracterización de los colonizados” Esto es, sin distinción generizada.

Frente a la perfección masculina, aparecen las aberraciones: colonizados, hermafroditas, sodomitas, viragos.

Toda la gama de experiencias que rompen con la tipificación moderna, occidental y colonial son definidas como anormales y deben ser exterminadas. Vivencias de géneros que no son occidentalizadas, expresiones de género indígenas, no normativas, no conformes a la racionalidad eurocéntrica. Negados en su existencia. Omitidos.

Los varones colonizados, juzgados a partir de la comprensión normativa del “hombre” aparecerían como no humanos por no ser hombres, al igual que las mujeres colonizadas serían no humanas por no ser no hombres.

Esta es la deshumanización constitutiva de la colonialidad del ser que resulta inmanente a una forma de conceptualizar el mundo, propia de un registro situado que se presenta como rasgos universales de un mundo evidente.

Para Lugones, no existiría tampoco una construcción no colonizada del género ya que “género” no escapa de la modernidad colonial. Si la lógica dicotómica moderna disuelve las cosmologías incompatibles con su lógica, entonces los “colonizados” no aparecen como categoría: se les niega humanidad y por lo tanto género.

Así, mediante deconstrucciones y rupturas, comienzan a aparecer estos “seres imposibles” como los denomina María Lugones. Esto es, las mujeres no blancas, negras, mestizas o indígenas. Personas trans. Decimos que son “imposibles” porque no son ni mujeres burguesas europeas, ni varones indígenas y por lo tanto quedarían fuera de la inclusión en las instituciones de la discriminación o la opresión.

Lugones complejiza la idea de lo colonial debido a que comprende tanto el género como el sexo como imposiciones coloniales: “Es decir, que la organización de lo social en términos de género es jerárquica y dicotómica, y la organización de lo social en términos del sexo es bimórfica y relaciona al varón con el hombre inclusive para marcar una falta. Lo mismo es cierto de la hembra. De esta suerte, los mesoamericanos que no comprenden el sexo en términos bimórficos y separables, sino en términos de dualismos fluidos, se convierten en ya sean varones o hembras” (2010:111)

Entonces: ¿quienes son los seres que resisten a partir de la diferencia colonial? ¿Como recuperar experiencias y vivencias de cuerpos que habitan los márgenes del género?

V. Conceptualizaciones en curso

Estamos aun en el proceso de búsqueda intelectual, de teorizar y articular abordajes y conceptualizaciones que den cuenta de nuestro objetivo, como mencionábamos al inicio: identificar herramientas teóricas que permitan tensionar los sistemas de clasificación en los que ciertos cuerpos no aparecen.

En este sentido proponemos como apartado final una sistematización acerca de los cuerpos, identidades y sistemas jerárquicos.

Intentaremos acercarnos a una definición que refiera a “cuerpos”, pensados como identidades diversas, no homogéneas. En este sentido no hablamos de un cuerpo único de carácter universal, sino de construcciones subjetivas que se tornan visibles en los discursos y en las representaciones que tenemos acerca de esos cuerpos “otros” indefinidos socialmente. Cuerpos situados en el margen de lo establecido, clasificados y relacionados con lo “ilegitimo” por ser considerados visiblemente raros, extraños, deformes. Estas identificaciones corporales ancladas en el cotidiano social quedan como marcas sobre los cuerpos, se encuentran estructurando las relaciones sociales fijando condiciones materiales y simbólicas de existencia sobre determinados cuerpos. Estructuras sociales que han sido útiles para condicionar desiguales patrones de existencia, imposibilitando una reproducción autónoma de la vida de esos cuerpos.

Nos referimos a identidades corporales que asociamos a formas socialmente aceptadas de normalización del cuerpo, son las dominantes en la sociedad y predominan como imagen corporal de lo “normal”. Imagen corporal y diferencias que el capitalismo necesita para desarrollarse. Podemos

encontrar continuidades históricas en el proceso de apropiación de los cuerpos y de cercamientos sobre mujeres, niñas, trans, cuerpos lésbicos, indígenas, otrxs.

Así, se construye una imagen de lo trans como un cuerpo que está por fuera, lo contrario, “lo otro”. Esta visión plantea una relación persona/no persona, humano/no humano. Podemos hablar de la existencia de subjetividades que rompen con los esquemas básicos y seguros que ofrece la sociedad a modo de imagen. Una imagen cultural que se comporta autorizando determinadas voces que no construyen otro sentido de sus cuerpos que no sea el de una identidad binaria y por oposición no son “Otrxs”. Entonces un cuerpo trans desborda el marco social alterando el orden.

Si pensamos en aspectos del desarrollo del capitalismo, y en la actualidad, existe un común denominador histórico dado por la construcción, en distintos momentos y sobre diferentes sectores de la población, de modos de acción violentas físicas y simbólicas sobre los cuerpos. Este proceso conocido como “caza de brujas” ha sido y es una forma de legitimar la violencia sobre lo que ponga freno o limite la expansión de las relaciones capitalistas. Hablamos de “la caza de brujas” como modo operativo y sistemático de violencia institucional empleado por el Estado y por los sectores de poder, instrumento que cumple con la finalidad de eliminar o “cercar” comportamientos colectivos, pero claramente individualizados que no son soportados socialmente porque perturban la norma y/o chocan con los intereses del capital deben ser marcados por medio de determinadas identidades corporales. Cuando los conflictos sociales se agudizan estos cuerpos quedan aún más marcados y más “cazados” socialmente. Esto es central para legitimar diferencias sociales y para generar consensos necesarios cuando ejerce violencia sobre cualquier tipo de protesta social que lo interpele como modelo de sociedad.

Siguiendo a Federici (2010) existen cuerpos que en su trayectoria de vida son atravesados por procesos históricos violentos, saben de despojos, explotación, se encuentran desmarcados socialmente, al margen de lo visible, lo reconocible, lo humano. ¿Por qué cazar brujas tiene continuidad histórica?. Porque rebelarse contra cuerpos-políticos hegemónicos implica que la sociedad imagine otros cuerpos políticos que no generen o reproduzcan ciertas formas de opresión y de exclusión.

En situaciones de opresión, en un orden patriarcal, la violencia toma todas las dimensiones de nuestros mundos de vida. *“Si hay algo de artificioso e ilegítimo en el orden patriarcal (...) ese algo es precisamente la maniobra que instaura su ley. Esta ilegitimidad originaria produce que inevitablemente, los votos de obediencia a esa ley y al orden que ella establece deban renovarse diariamente”*. (Segato, 2003). La idea de ilegitimidad originaria de su ley depende de la repetición cotidiana del ejercicio del poder, cuanto más sutil sea la instauración de la violencia más eficaz y

funcional se torna. Estas prácticas necesitan ser repetidas diariamente para obtener disciplina, eficiencia, deben permanecer como “naturales” en nuestras construcciones culturales.

Para Rita Segato la violencia moral es “todo aquello que envuelve agresión emocional, aunque no sea ni conciente ni deliberada. Entra aquí la ridiculización, la coacción moral, la sospecha, la intimidación, la condenación de la sexualidad, la desvalorización cotidiana de la mujer como persona, de su personalidad y trazos psicológicos, de su cuerpo, de sus capacidades intelectuales, de su trabajo, de su valor moral (...)” (Segato, 2003).

La más notable de las características de la violencia moral, nos dice Rita Segato, es la de otorgar carácter jerárquico a los menores e imperceptibles gestos cotidianos. No se necesita emplear todo el tiempo violencia física sobre los cuerpos para que la violencia sea eficiente ya que opera como dispositivo de subordinación e intimidación. La violencia moral es parte de la “argamasa jerárquica” que estructura el sistema.

Podemos hablar de formas de violencia “invisibles” cuando asistimos a una representación, una escena, que asigna un lugar jerarquizado para cada cuerpo marcando diferencias de género, de clase, hasta diferencias por barrio, escuelas dando lugar a mecanismos invisibles de violencia.

Las formas de violencia moral, señala Rita Segato, son un eficiente mecanismo de control social y un eficaz instrumento de alienación, reproducen las desigualdades, acentúan las diferencias. Este mecanismo le permite al capitalismo y al orden patriarcal mantener su estructura de poder. Necesita el poder generar desigualdades para asegurar dominación. Para Rita Segato la eficacia de la violencia moral en la reproducción de la desigualdad de género deriva de tres aspectos 1) la masividad en la sociedad que garantiza su “naturalización” como comportamientos considerados “normales”; 2) justificación en valores morales religioso y familiares; 3) la falta de nombres o formas de designación de la conducta que impide identificarla para denunciarla.

Hablamos de formas de violencia institucional ejercida sobre los cuerpos, no son homogéneas, dejan marcas a nivel de nuestras subjetividades. Cuando las violencias se anclan en representaciones de la organización colectiva terminan desarticulando estructuras comunitarias, lazos sociales, debido a que la dominación requiere, en este sentido, ir diferenciando los cuerpos, situarlos, para imposibilitar canales de organización.

Las acciones cotidianas se amparan en una moral que no se revisa, nos dice Rita Segato, vigente en el espacio temporal donde la violencia moral opera bajo la expresión cotidiana y común de relatos, costumbres. Cuando esto sucede hablamos de “sexismo automático” como categoría de análisis. El sexismo automático dice Segato son acciones silenciosas que actúan por dentro de las modalidades rutinarias de discriminación y maltrato moral que dejan a quien la padece como un no sujeto presente en el aquí y ahora en el espacio, un sujeto negado en su existencia.

Entonces ¿Cómo dar cuenta de estructuras de dominación y de las resistencias allí generadas?. Los cuerpos desobedientes al capitalismo y al patriarcado dan cuenta de las experiencias de vida de esos cuerpos/as/xs. Pensar en lo no representado, lo eliminado, lo silenciado que es una dimensión de la representación.

Recordemos que para María Lugones (2010) los colonizados definidos desde la colonialidad son entendidos como no-humanos, es decir, se da un proceso de negación del sujeto. Podemos ver entonces, en las formas de opresión, como se construyen mapas urbanos de lo eliminado. Son cuerpos que están pero sin representación, sin voz. Encontramos una representación (geografía corporal) donde en una misma escena se narran cuerpos homogéneos “cotidianos universales” y otros, que en segundo plano coexisten en la vida cotidiana.

El poder es heteronormativo; y se manifiesta por medio de las exigencias para “ser un cuerpo”. Exigir un cuerpo significa relaciones de poder, poder para imponer que hay cuerpos más legítimos que otros.

De esta manera “la normalidad del sistema es una normalidad violenta, que depende de la desmoralización cotidiana de los minorizados”. (Segato : 2003) La violencia moral actúa como modelo de relaciones jerárquicas reforzadas en nuestras rutinas cotidianas.

Bibliografía

BALZER, C. (2010): “Reflexiones etnológicas sobre la medicalización globalizada de las identidades trans a través del ejemplo de Brasil” en Miquel Missé y Gerard Colls Planas (editores) **El género desordenado. Críticas en torno a la patologización de la transexualidad** (Barcelona-Madrid: Egales editorial)

BIGLIA, B. y LLORET, I. (2010): “Generando géneros y patologizando sujetos” en Miquel Missé y Gerard Colls Planas (editores) **El género desordenado. Críticas en torno a la patologización de la transexualidad** (Barcelona-Madrid: Egales editorial)

BOURDIEU, P (2001): “Describir y prescribir” en **¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos**. Madrid: Akal.

BUTLER, J. (2010): “Transexualidad, Transformaciones. Prólogo” en Miquel Missé y Gerard Colls Planas (editores) **El género desordenado. Críticas en torno a la patologización de la transexualidad** (Barcelona-Madrid: Egales editorial)

BUTLER, J. (2010): *Vida precaria, Vida digna de duelo* en **Marcos de Guerra. Las vidas lloradas** (Barcelona: Paidós Ibérica)

CASTELLANOS, D; RAMIREZ, A. (2013): “Autorizar una voz para desautorizar un cuerpo: producción discursiva del lesbianismo feminista oficial”. **Íconos. Revista de Ciencias Sociales**. Num 45, Quito, pp 41-57. FLACSO Ecuador.

DURKHEIM, E. ([1912], 1992): **Las Formas Elementales de la Vida Religiosa** (Madrid: Akal)

LUGONES, M (2010): *Hacia un feminismo descolonial* en Revista Hypatia, vol 25, No. 4 (Otoño).

RAMIREZ GUZMÁN, B. (2014): “Colonialidade e cisnormatividade. Entrevista con Viviane Vergueiro (Universidade Federal da Bahia)” en *Iberoamérica Social: revista-red de estudios sociales (III)* pp. 15-21 Recuperado de <http://iberoamericasocial.com/colonialidade-e-cis-norma-tividade-conversando-com-viviane-vergueiro>

RICHARD NELLY. (2009): La crítica feminista como modelo de critica cultural. Revista Debate Feminista. Vol. 40. (México)

RIVERA CUSICANQUI, S. (2010): **Ch’ixinakax utxiwa : una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores** (Buenos Aires : Tinta Limón)

SEGATO R. L. (2007): **La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad.** (Buenos Aires: Prometeo)

(2003): **La Argamasa Jerárquica: violencia moral, reproducción del mundo y eficacia simbólica del derecho.** (Brasília: 2003)

(2010): **Género y Colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico y descolonial.**