

**TACONES, SILICONAS, HORMONAS
TEORÍA FEMINISTA Y EXPERIENCIAS TRANS EN BOGOTÁ**

ANDREA GARCÍA BECERRA

CÓDIGO: 489177

Trabajo de grado presentado para optar el título de Magister en Estudios de Género

DIRIGIDO POR

MARA VIVEROS VIGOYA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE ESTUDIOS DE GÉNERO

Bogotá, 2010

Tacones, Siliconas, Hormonas
Teoría feminista y experiencias trans en Bogotá

Tabla de Contenido

Introducción		4
	Teorías y metodologías encarnadas	10
	Una etnografía transexual	11
	Teoría y subjetividad	17
Capítulo I	Cuerpos intervenidos	22
	Puntos de partida, tránsitos, fronteras y lugares de llegada	22
	Tecnocuerpos	26
	Teoría feminista y sistema sexo–género	32
	¿Sexo natural y género cultural? Cuerpos partidos en dos	38
	Cuerpos periféricos: “Me hice el cuerpo”	45
	Cuerpos medicalizados: “Soy transexual, tengo disforia de género”	51
Capítulo II	Tránsitos e identidades femeninas	55
	Identidades en tránsito – identidades estables	57
	Transexuales, travestis y salud	67
	El nombre femenino: subjetividad y Estado	75
	Sexualidades trans	77
	El modelo de la feminidad hegemónica	81
	Imágenes e identidades trans	84
	Discriminación: experiencia innombrable	86

Capítulo III	Clase, raza: intersecciones encarnadas	99
	Feminismo, clase y raza	102
	Diversidad trans, habitus y clase	111
	Acción política y clases sociales	123
	Trans – mestizas: sobre la tenue marca de raza	125
Capítulo IV	Vínculos y rupturas	130
	Una antropología de los sexos	130
	Negociaciones en los vínculos: tensiones de compañía	137
	El amor en los tiempos del silicón	142
Epílogo	¿Existe una política trans?	150
Bibliografía		158

Introducción

No se nace mujer: llega una a serlo.

De Beauvoir. El Segundo Sexo. 1949

“No se nace mujer: llega una a serlo” afirmó Simone de Beauvoir en 1949. Este epígrafe es un acto político de posicionamiento, es una imitación intencional, una falta de originalidad voluntaria, pues muchas autoras del feminismo contemporáneo retoman esta frase para encabezar sus obras. Yo no cuento con las herramientas necesarias para hacer una gran obra feminista, pero quisiera presentar un texto que surge fundamentalmente de reflexiones realizadas por diversas autoras feministas. “No se nace mujer: llega una a serlo”. Algunas son obligadas. Otras se resisten. Otras, pese a nuestros cuerpos, pese a las normas sociales de sexo y género, pese a las violencias y a la discriminación, luchamos incansablemente por insertarnos en el modelo de mujer, sin saber nunca si lo hemos logrado o si lo lograremos. “No se nace mujer: llega una a serlo”. La primera vez que leí esto experimenté un intenso vacío en el estómago pues sentí que mi más importante sueño era posible y que se podían articular luchas divergentes: las de las mujeres y las de las trans. Luego, al leer más detenidamente “No se nace mujer: llega una a serlo” y al relacionarla con otros elementos del feminismo, me di cuenta que muchas de las búsquedas del feminismo consistían precisamente en deshacer esta categoría impuesta de mujer, mientras que muchas de las búsquedas trans consistían precisamente en reproducirla, en encarnarla. De este evidente antagonismo, de esta contradicción quizá irresoluble, es de donde surgen muchos de los principales planteamientos del presente texto.

* * *

Somos cimarronas de un sistema sexo/género (Rubin, 1975) que impone en los cuerpos identidades diferenciales, con base en unas características genitales, ordenadas en dos categorías mutuamente excluyentes: masculino – femenino. También somos cimarronas de una matriz cultural que establece la estricta coincidencia entre el género, el sexo, el deseo y el placer, para la configuración de identidades de género legibles, legítimas y con derechos formales (Butler, 1990). Quizá, hasta somos cimarronas de nuestra historia, de una naturaleza impuesta y de un cuerpo que resulta intensa y dolorosamente extraño. Construimos una historia, mediante indispensables olvidos, metáforas, invenciones, hipérboles, elipsis y hacemos hablar a los silencios. Configuramos nuestra naturaleza en los tránsitos, las transformaciones y las intervenciones del cuerpo para poder tornarlo propio. Desde esta perspectiva, los tacones, las siliconas, las hormonas que usamos –pese a que reproducen estereotipos de lo femenino– pueden convertirse en elementos de rebeldía y liberación. Como nos lo recuerdan los feminismos poscoloniales, antirracistas o subalternos, no todas las formas de opresión y las experiencias de identidad femenina son iguales, luego no todas las luchas feministas pueden ser iguales (Combahee River Collective, 1988; Davis, 2004; Femenías, 2005; Femenías, 2007; Curiel, 2007).

En este texto examino, a partir de una perspectiva transexual y feminista, las construcciones corporales e identitarias de transexuales y travestis –de masculino a femenino–¹ en Bogotá, con el fin de cuestionar las estructuras excluyentes de una sociedad que nos violenta, margina, silencia e incluso asesina, simplemente por salirnos de unas normas e insertarnos en otras. Planteo que desde una condición trans, asumimos en el cuerpo múltiples esquemas de dominación a la vez que renunciamos a los privilegios y las obligaciones de lo masculino que la naturalización de lo biológico y lo cultural ha pretendido implantarnos.

¹ En español se emplea la denominación “de Hombre a Mujer” o “de Masculino a Femenino”, retomada del inglés “Male To Female” –MTF–. Como no todas las transexuales y travestis partimos de una identidad como Hombre para llegar a otra como Mujer, me parece más adecuado usar la denominación “de Masculino a Femenino”. Aunque la identidad de género sigue siendo binaria, no reduce las posibilidades exclusivamente a las dos categorías dominantes –hombre – mujer–, y permite otras formas y categorías identitarias de reconocimiento configuradas en los tránsitos o en las fronteras. En el caso contrario se habla “de Mujer a Hombre”, “de Femenino a Masculino” o “Female To Male” –FTM– en tanto el fenómeno transexual no se agota en una experiencia particular.

Me apoyo en elementos de la teoría feminista, de la teoría *queer* y de la etnografía para señalar que nuestra experiencia es también desestabilizante de la sociedad binaria y heteronormativa. Al respecto retomo los planteamientos de Monique Wittig acerca del cimarronaje en la heterosexualidad, para preguntar si ¿podremos las trans definirnos como cimarronas de la masculinidad? (Wittig, 1980, 1981)². Bourdieu (1998), retomando a Marx, nos muestra cómo los dominadores son también dominados por su propia dominación; las trans estamos en fuga, en tanto no nos identificamos con la categoría “hombres”, cuestionamos una masculinidad que se ha querido implantar en nuestros cuerpos y desnaturalizamos de algún modo los órdenes de género: sin haber nacido mujeres, la feminidad es lo que nos constituye y es aquello por lo que nos exponemos a múltiples violencias y discriminaciones.

Utilizo los términos “transexuales”, “travestis”³ y “trans”, pues son denominaciones que empleamos en nuestros procesos cotidianos de construcción de identidad y en las formas de auto reconocimiento quienes transitamos de lo masculino a lo femenino y quienes de distintas maneras intervenimos nuestros cuerpos para lograr la imagen de género femenina con la cual nos identificamos. En este sentido se tratan más de categorías prácticas de reconocimiento, que de categorías rígidas para el análisis científico o de taxonomías que surgen exclusivamente de las instituciones de poder que patologizan, definen y clasifican la diferencia. Categorías prácticas que se acercan a aquello que Judith Halberstam, retomando a Eve Kosofsky Sedgwick (autora de *Epistemología del Closet*, obra capital de la teoría

² Según Monique Wittig las lesbianas son *cimarronas* de la heterosexualidad, pues se fugan de las relaciones de sumisión, dependencia y esclavitud que impone a las mujeres el régimen de la heterosexualidad obligatoria. De este modo, las lesbianas no son mujeres, afirma Wittig, ya que la mujer se define en un esquema binario y heteronormativo, por oposición y en subordinación al hombre.

³ El reconocimiento como “travestis” es más un reconocimiento desde afuera y desde el prejuicio, que una forma de auto identidad. Durante el trabajo de campo muy pocas nos identificábamos a nosotras mismas como “travestis” y preferíamos usar términos como “transexuales”, “trans”, “chicas trans” “mujeres transexuales”. El o la “travesti” es generalmente una denominación que se usa, por los otros, para nombrar a las personas trans que ejercen la prostitución o cuya identidad trans es muy evidente. Sin embargo, en ocasiones, algunas retomamos este término como forma de auto reconocimiento y para referirnos a otras trans, cercanas o lejanas, en el espacios social.

*queer*⁴), denomina como “taxonomías inmediatas”, “clasificaciones del deseo, del físico y de la subjetividad”, que se realizan “con el fin de intervenir en el proceso hegemónico de nombrar y de definir. Las taxonomías inmediatas son categorías que usamos a diario para interpretar nuestro mundo y que funcionan tan bien que en realidad no las reconocemos” (Halberstam, 2008: 31). En su análisis esta autora emplea categorías inmediatas como *chicazos*, *butches*, *stone butch*, *bull dike* y hombres transexuales, para referirse a un amplio y matizado espectro de posibilidades diversas, que incluye “mujeres” con “diferentes” sexualidades e identidades de género, que no pueden unificarse bajo la categoría de “lesbiana”. Con el objetivo de analizar estas manifestaciones diversas, invisibilizadas por el discurso académico, Halberstam utiliza “el tema de masculinidad femenina para explorar una posición de sujeto queer que puede desafiar con éxito los modelos hegemónicos que determinarían cómo deben ser los géneros” (Halberstam, 2008: 31). Si bien sería hermoso poder hablar acá de “feminidad masculina”, de “hombres femeninos” o de “feminidad en los hombres”, invirtiendo lo señalado por Halberstam, la gran mayoría de trans, travestis o transexuales rechazamos enérgicamente la categoría de “hombres” y no nos reconocemos en lo masculino: haber sido alguna vez hombres o haber estado ubicadas en lo masculino, en nuestro caso, es algo que duele, que nos hiere profundamente y no es una forma de identidad deseable.

El fenómeno trans se enmarca en el campo de las nuevas políticas identitarias y se relaciona más específicamente con lo que actualmente se denomina el movimiento de la diversidad sexual y de géneros o LGBT⁵ y esto a pesar de las múltiples tensiones entre la exclusión y

⁴ *Queer* significa raro, rara, marica, torcido, bollera, trans. Es un término inglés que se utilizaba de manera despectiva, como un insulto para las personas con identidades de género y sexualidades no normativas. En los últimos años, algunas fracciones gays, lésbicas, bisexuales, trans e intersex radicales se han apropiado del término *queer*, usándolo como postura teórica y política para cuestionar la heterosexualidad obligatoria, las identidades género normativas, la imposición del deseo y el establecimiento de categorías rígidas que constriñen la acción de los sujetos. La teoría *queer* enfatiza en los procesos sociales de construcción de identidades de género y de las sexualidades, cuestionando los esencialismos y los binarismos masculino – femenino, hombre – mujer, heterosexual – homosexual. Lo *queer* no pretende encasillarse en la llamada “diversidad sexual” pues propone articulaciones entre sexualidad, identidad, géneros, clase social, razas, complejizando de este modo el debate y vinculándose en muchos aspectos con la teoría feminista, con el movimiento de mujeres y con otros movimientos.

⁵ Lesbianas, Gays, Bisexuales y Transgeneristas.

la inclusión, entre la invisibilidad y la participación, que se presentan en el interior de este colectivo social. Transexuales y travestis hoy se incluye dentro de una categoría más amplia denominada de *transgeneristas*, a la cual pertenecen las personas que de alguna manera cuestionan la continuidad impuesta entre el “sexo biológico” y el “género cultural” y la estricta segmentación de lo masculino y lo femenino. La categoría de *transgeneristas* está conformada por: cross-dressers (quienes ocasionalmente usan atuendos propios del sexo opuesto), drag queens (hombres que se visten como mujeres exagerando rasgos femeninos, generalmente en contextos festivos), drag kings (mujeres que se visten como hombres exagerando rasgos masculinos, generalmente en contextos festivos), transformistas (hombres o mujeres que representan personajes del sexo opuestos para espectáculos), intersexuales (personas que nacen con genitalidades y corporalidades ambiguas, denominadas anteriormente hermafroditas) (Cabral, 2003; Cabral, 2009; Fausto–Sterling, 2006; Giberti, 2003; Nieto 1999)⁶.

En este trabajo se abordarán específicamente experiencias de personas trans que involucran intervenciones y transformaciones en el cuerpo, pero es necesario aclarar que a lo largo del tiempo y del espacio existen diversas experiencias de tránsitos en los géneros que no necesariamente implican una intervención hormonal y quirúrgica (Herdt, 1994), pues el fenómeno de la transexualidad – como práctica y categoría médica– aparece a mediados del siglo XX en las sociedades occidentales y se ha ido expandiendo a todas aquellas sociedades colonizadas por los procesos de intervención y control del cuerpo occidentales. En India y Tailandia tradicionalmente han existido hijras y kathoeyes, personas que pertenecen a categorías identitarias que exceden el binarismo sexual (Nanda, 2000); sin

⁶ La intersexualidad se reivindica y se pretende visibilizar como fenómeno específico. En algunos contextos se utiliza la sigla LGBTI, para incluir de modo diferenciado a las personas intersexuales en el movimiento de la diversidad sexual. La movilización intersex ha desarrollado fuertes críticas a la medicalización y normalización debido a las cirugías a las que someten a los recién nacidos que presentan genitalidades ambiguas, para hacerlos encajar en los parámetros binarios masculino – femenino, sin darles la posibilidad de escoger a ellos, ellas y a sus familias, e ignorando los posteriores problemas fisiológicos. Estas prácticas son consideradas castraciones violentas y disciplinamientos agresivos que excluyen vivencias por fuera del binarismo. Son acciones arbitrarias que excluyen la autonomía del individuo intersex y su derecho a elegir cómo experimentar el cuerpo. Mientras la intersexualidad lucha en contra del bisturí y de su poder normalizador, la transexualidad lucha por acceder a las cirugías y al quirófano liberador del cuerpo.

embargo, debido a los procesos de contacto cultural, en la actualidad estas categorías identitarias han retomado y reelaborado prácticas, formas de intervención y definiciones de la categoría médica occidental de transexualidad.

Históricamente, en nuestro contexto, los orígenes de la movilización pública LGBT quizá podrían relacionarse con una de las primeras manifestaciones públicas de lo *transgénero* en las ciudades colombianas: hombres afeminados, figuras excéntricas, las llamadas *locas* o *maricas*, que aparecían a principios del siglo XX, en espacios públicos y zonas de prostitución, y que pese a la marginación, la condena y la agresión, proponían formas de sexualidad y de identidad diferentes a las establecidas por la institución de la heterosexualidad obligatoria, y se sometían al escarnio público y a las penas impuestas por los códigos jurídicos que castigaban estas manifestaciones (Bustamante, 2002).

Posteriormente, en el contexto de la segunda revolución sexual⁷, en los años 60 en el mundo y en los 80 en Colombia, se inició la movilización gay y lesbica, que buscaba el reconocimiento de la diferencia, la inclusión social y la libre opción sexual como derecho de las personas. A pesar de lo contestatario de la propuesta, se ha criticado su carácter excluyente –en cuanto a raza, clase y género–, ya que fundamentalmente ha sido definida por los intereses de hombres y mujeres –en su mayoría blancos/mestizos, de clase media o alta– que se autoidentifican como gays o como lesbianas y que tienen relaciones eróticas, sexuales, afectivas, amorosas con personas de su mismo sexo, desconociendo otras formas de identidad de género. Por esta razón las personas *transgeneritas*, así como las lesbianas de *color*⁸, han expresado sus diferencias e inconformidades con esta lucha que los y las

⁷ Kate Millett (1969) habla de una primera Revolución Sexual desarrollada en el siglo XIX y protagonizada por las mujeres y por la expansión del sistema capitalista, especialmente en Europa. Al insertarse en el mercado laboral de la producción industrial, las mujeres y el sistema económico estaban trastocando las bases de la división sexual de trabajo, de los roles y los lugares asignados a hombres y mujeres.

⁸ Patricia Hill Collins (2005), Cheryl Clarke (1988) y Audre Lourde (2003), representantes del Black Feminism, analizan las experiencias de mujeres negras lesbianas, en las cuales se articulan diversas formas de opresión, tales como heterosexismo, sexismo, racismo y clasismo. El actual movimiento de la diversidad sexual, en cambio, parece limitarse a reivindicar una identidad “sexual diversa”, descontextualizada y apartada de otros esquemas de dominación, aspecto que ha sido cuestionado por las lesbianas negras.

excluye en la movilización por la diversidad sexual. Efectivamente, dentro del movimiento ha existido una tensión entre los gays y las lesbianas, por un lado, y las personas *transgeneritas*, por otro. En respuesta a esto, en los últimos años la teoría y la política *queer* han buscado reconocer e integrar otras posibilidades, cuestionando los esencialismos identitarios y articulando fuerzas de lucha política con base en el reconocimiento de las diferencias de género, raza y clase y del carácter móvil de la identidad. Es decir, lo *queer* se niega radicalmente a fijar identidades y se opone a la construcción de siglas que agotan categorías y formas de lucha (Gamson, 2002).

Teorías y metodologías encarnadas

En este texto, que surge de una etnografía en la ciudad de Bogotá y de una experiencia transexual, se describirán y analizarán unas identidades y unos cuerpos específicos. No pretende mostrar simplemente prostitutas, *sujetas* medicalizadas o divas del espectáculo. Por el contrario, una de sus intenciones centrales es cuestionar estos estereotipos imperantes que marginan y deshumanizan, para lo cual, acá se representan a las trans fundamentalmente como personas, con sus cotidianidades, sus espacios, sus cuerpos, sus identidades, sus compañías y sus soledades. Las transexuales y travestis, al poseer una identidad de género no normativa, parecen no encajar completamente en la categoría establecida de personas, siendo percibidas como *sujetas* ilegítimas e ilegibles. En tal sentido y retomando a Judith Butler (1990), dotar de legitimidad y de legibilidad cultural las experiencias trans, es un objetivo político. El presente texto hace referencia a personas que construyen sus cuerpos, sus identidades y sus formas de sociabilidad, evidenciando sus pequeñas luchas cotidianas, sus intensas negociaciones encarnadas y las sutiles transformaciones que, mediante sus experiencias, realizan en los mundos que habitan.

Esta investigación propone una etnografía participativa con personas transexuales y travestis –de masculino a femenino, específicamente– en Bogotá. Se trata de una participación observante, en palabras de Rosana Guber (2001), pues quien investiga hace

parte del sujeto de estudio. Rita Laura Segato denomina este tipo de etnografías como “etnografías nativas” o “metonímicas”, es decir, aquellas en las cuales el “igual investiga lo igual” (Segato, 2007). Es una etnografía quizá interminable, pues aquello que se observa se ubica también en el cuerpo de la investigadora. Además, es un compromiso político permanente, una ilusión de militancia desde las prácticas académicas.

Una etnografía transexual

Bronislaw Malinowski habló, a principios del siglo XX, de la organización social, ritual, económica y política de los trobriandeses. Describió las formas de intercambio material y simbólico presentes en el circuito kula: conchas, collares, posiciones de poder político y económico, expediciones, embarcaciones, islas interconectadas por los viajes permanentes de *Los Argonautas del Pacífico Occidental*. Yo desearía en este texto también hacer etnografía de unos viajes, de unos tránsitos en los que intervienen hormonas, quirófanos, labiales, vínculos, rupturas, cuerpos, órdenes sociales. En este caso, utilizaré la metodología etnográfica para hablar de *Las Argonautas del Género*.

La fase de trabajo de campo etnográfico se desarrolló en la ciudad de Bogotá, entre febrero de 2008 y febrero de 2010. El trabajo de campo etnográfico se basó en la observación participativa, lo cual implicaba entablar una estrecha cercanía con personas transexuales y travestis, estableciendo lazos de empatía y amistad con ellas, habitando sus espacios, recorriendo sus trayectos cotidianos, compartiendo alegrías y tristezas. Un café, un almuerzo, un helado, un paseo por la ciudad, una conversación, mirar vitrinas en un centro comercial, se convertían en interacciones etnográficas. Otra dimensión de la observación participativa consistía en que la experiencia transexual de la investigadora generaba múltiples datos para el análisis, de este modo, una cotidianidad también se tonaba campo etnográfico. Tomar Transmilenio, usar un baño público, ir a la universidad, comprar ropa, mercar, presentar la cédula de Andrés encarnando una identidad de Andrea en un aeropuerto, interactuar en familia, reencontrarse con viejos amigos, asistir al endocrinólogo,

inyectarse estrógenos, llorar por todo y por nada, exigir a la seguridad social el cubrimiento del tratamiento por transexualidad. Todas estas prácticas cotidianas, eran a la vez prácticas etnográficas.

Se realizaron 10 entrevistas a profundidad y una observación sistemática en el Grupo de Apoyo a Transgeneristas –GAT–, conformado aproximadamente por 30 personas, en su mayoría transexuales de masculino a femenino. El GAT se reúne 3 horas semanalmente en el Centro Comunitario LGBT de la ciudad de Bogotá; como su nombre lo indica, es un espacio de apoyo, encuentro y diálogo para personas trans al que asisten mujeres transexuales que se encuentran en distintas fases de su proceso de intervención del cuerpo y de construcción de una identidad femenina: algunas no han empezado su proceso hormonal transexual –o terapia de reemplazo hormonal, en términos clínicos–, otras lo están iniciando, algunas ya han sumido una identidad femenina y otras ya se han practicado la cirugía de reasignación de sexo. También el GAT está integrado por personas trans, quienes en sus espacios laborales y familiares son hombres, pero en ocasiones asumen identidades femeninas, sin intervenir hormonal ni quirúrgicamente sus cuerpos. En el GAT se realizan conversatorios, cine foros, talleres, conferencias, reuniones con familiares y amigos, también, se chismosea mucho. Otro espacio de observación etnográfica fue el barrio Santa Fe, lugar emblemático de trabajo y de habitación para muchas personas trans en ejercicio de la prostitución. El barrio Santa Fe, en la ciudad, se asocia directamente con la prostitución y con la presencia de travestis, es un espacio marcado por estos elementos, un espacio marginal que se ha convertido en lugar de acogida para personas con identidades trans provenientes de muchos lugares del país. Se establecieron vínculos cercanos con personas trans del barrio Santa Fe y se desarrolló una observación etnográfica en sus espacios cotidianos.

Las entrevistas se realizaron con personas trans que viven en Bogotá y que intervienen hormonal y quirúrgicamente sus cuerpos, ubicadas en diferentes puntos del espacio social. Se pretendía obtener una muestra que diera cuenta de la multiplicidad de experiencias trans,

por lo cual se seleccionaron personas con diversas edades, oficios y capitales económicos, culturales y sociales (Bourdieu, 1980; 1994). Las entrevistadas se encuentran en un rango etario que va de los 20 a los 42 años de edad, habitan en estratos 2, 3, 4 y 5 de la ciudad y desempeñan diversos oficios y profesiones: diseño industrial, administración turística, contaduría pública, historia, ingeniería de sistemas, arquitectura, docencia, peluquería y prostitución. Una de las entrevistadas es propietaria de una empresa de diseño arquitectónico. Algunas de ellas también desarrollan acciones de movilización trans –en fundaciones o en dependencias de la Alcaldía Mayor– paralelamente a otras actividades de sostenimiento. En las trans pasan cosas semejantes con la movilización y el sexo: a veces son actividades remuneradas –proyectos, empleos, prostitución– otras veces son “gratuitas” –por compromiso político o afectivo, por amor–.

Las herramientas etnográficas empleadas –entrevistas, diario de campo, diálogos, observación–, además de registrar datos y de servir como refuerzos de la memoria, tienen como objetivo posibilitar un acercamiento a las experiencias de las personas: además de escribir, de grabar, de mapear, de listar, de registrar, también nos encontramos cara a cara con unas personas que queremos conocer, escuchamos sus relatos, observamos sus prácticas, habitamos sus espacios, quizá por algún tiempo, quizá por siempre. Viajamos a sitios lejanos o empezamos a extrañarnos de aquello que antes era habitual para nosotros, todo esto es parte de la metodología etnográfica, pues se trata de cambiar de lugares y de perspectivas. Muchas veces, una intención consciente o inconsciente de las y los etnógrafos consiste en lograr acceder a la perspectiva de los otros, esto, al fin y al cabo, es un acto de búsqueda de poder.

La observación participante puede ser también una participación observante (Guber, 2001). Esto abre un amplio panorama para pensar los muchos tipos de posicionamientos que puede asumir el etnógrafo en su práctica: desde una mirada distanciada hasta una observación estrechamente ligada a los sujetos, a sus realidades, sentidos e intereses. Aquí se hace evidente la posibilidad y viabilidad de unas perspectivas nativas, de unas miradas desde

adentro, pero siempre en movimiento, pues es necesario entrar y salir continuamente para poder comprender. En el caso particular de esta investigación, quien habla es una transexual, comprometida con las búsquedas, las luchas y las identidades observadas, por lo cual el diálogo entre lo emic y lo etic, entre el adentro y el afuera, entre categorías internas y externas es fundamental para lograr distancia analítica y a la vez para emplear mi experiencia subjetiva como elemento de la reflexión antropológica. Se trata de una etnografía comprometida, como la planteada por Luís Guillermo Vasco, una etnografía comprometida con las trans, con sus luchas por la legitimidad, los derechos y la transformación de las estructuras de opresión de sexo y género. Para Vasco es fundamental caminar, recorrer los caminos indígenas y hablar del territorio, la historia y las personas, como forma de acceso al conocimiento (Vasco, 2002). Yo camino junto con las trans por Bogotá, recorro con ellas sus espacios urbanos, sus lugares cotidianos, los sitios donde intervienen sus cuerpos; juntas, recorreremos experiencias identitarias.

Actualmente se habla de etnografías multilocales (Marcus, 2001) y se propone ubicar la mirada en múltiples escenarios, sin desconocer los contextos cotidianos de los sujetos. Ahora tenemos que observar redes, circuitos, trayectorias, representaciones producidas y ubicadas en diferentes puntos del espacio social. La historia (subjetiva y oficial), las instituciones, los medios de comunicación, los lugares lejanos pero relativamente interconectados, hacen que se dilate ampliamente el espacio de observación del etnógrafo. El campo ya no está tan delimitado como lo estaba hace algunos años y nuestra mirada parece divagar en busca de significados, de trayectorias tanto subjetivas como grupales, de circuitos de intercambio material y simbólico con nodos transcontinentales y virtuales. Marcus (2001) propone seguir personas, objetos, metáforas, historias, biografías y conflictos alrededor de este nuevo sistema mundo, empleando la observación y la cercanía con los allí implicados. Siguiendo dicho modelo, me fijaré en los ámbitos de las memorias y en los espacios urbanos de las trans, así como en las instituciones que producen discursos sobre lo trans y en los lugares de intervención de los cuerpos.

Como afirma Rosana Guber, desde su perspectiva reflexiva, en el desarrollo de las entrevistas intervienen múltiples factores, tales como el uso de conceptos académicos o nativos, el nivel de conocimiento del contexto por parte del antropólogo o antropóloga, las relaciones interpersonales con los informantes, las expectativas (tanto de los informantes como de los investigadores) en relación con la interacción comunicativa, las relaciones de poder que están en juego (Guber, 2004). En mi caso, experimentar una identidad transexual facilitó considerablemente el acceso a las personas y la realización de las entrevistas, las cuales se desarrollaron en un contexto de confianza. Resultó que los temas propuestos eran de especial interés para todas las entrevistadas, pues aparecían de manera recurrente en sus reflexiones cotidianas. Tres de las entrevistadas manifestaron haberse sentido muy a gusto durante la actividad, en la cual encontraron un espacio de reflexión y de comunicación, incluso para algunas, representó un espacio terapéutico, donde se expresaban importantes elementos relacionados con sus procesos existenciales. También, las entrevistas sabían respetar los silencios, los temas vedados, aquello de lo que no se quiere hablar, pues en las experiencias trans existen silencios casi absolutos... ¡jamás te diré cuál era mi nombre!

Las entrevistas antropológicas tienen diversos momentos. Por ejemplo, pueden distinguirse dos grandes momentos. En el primero se busca el acceso a las categorías significativas de los actores sociales, a sus significados y formas de ver el mundo, se trata un proceso de descubrimiento de los temas relevantes de las personas con quienes trabajamos. En un segundo momento se efectúa una focalización y profundización en estos significados, conceptos y experiencias locales detectadas. En este caso es evidente que la entrevista antropológica es útil en ambas fases, pero no puede ser aplicada de la misma manera (Guber, 2004). Al principio las entrevistas se emplean para buscar estas categorías nativas y posteriormente para profundizar en ellas. En mi investigación, el primer momento de las entrevistas se desarrolló a través de diálogos con las personas trans y los datos, temas o categorías más relevantes que surgían de dichos diálogos eran consignados en el diario de campo; con base en estos datos se diseñaron los formatos para las entrevistas a profundidad que posteriormente se realizaron.

La herramienta de la entrevista es un camino para el conocimiento y la comprensión de las realidades sociales experimentadas por las personas; además de una técnica para recolectar información y para construir datos, la entrevista es una vía a través de la cual podemos acercarnos a los contextos, las experiencias, los sentidos de los actores sociales. Ésta permite, mediante dicho acercamiento, la categorización diferida, que consiste en emplear categorías locales en el trabajo de campo y en el análisis antropológico, insertando los significados vividos por las comunidades en las reflexiones académicas (Guber, 2004). Joanne Rappaport llama co teorización a este proceso de desarrollar la reflexión teórica a partir de las categorías nativas y de la participación transversal de las comunidades en todas las fases de la investigación (Rappaport, s.f.).

El diario de campo es una metodología útil para la observación etnográfica. Mediante esta técnica podemos registrar diversos elementos y momentos de nuestra observación en terreno. En él se pueden registrar tanto datos investigativos como percepciones subjetivas, es decir, lo que emocionalmente nos genera el contacto con las personas: dudas, inquietudes, malestares, afectos, disgustos, emociones, preguntas. Por esto, el diario de campo es una técnica para conocer al otro y para conocerse a sí mismo. Hay propuestas de diario de campo intensivo (Arocha, 2003), en las cuales es muy importante el registro de los elementos emotivos y “objetivos” de la investigación, además, como su nombre lo indica, se trata de un registro intensivo de las experiencias etnográficas, de tomar en serio nuestras emociones y lo que observamos. En este caso, el diario de campo intensivo fue utilizado como técnica de registro de la experiencia trans y etnográfica.

Hago parte del sujeto que pretendo analizar, por lo cual la presente etnografía se trata también de una búsqueda personal, de una metodología para reconocermé a mí misma y quizá para validarme como persona que no encaja estrictamente en el continuum sexo/género/identidad/deseo/placer impuesto en nuestra cultura. Conozco el miedo, la

discriminación, la subvaloración que experimentamos las personas trans en esta sociedad heterosexista y binaria. Conozco la violencia simbólica que recae sobre las trans, generando, desde nosotras mismas, brutales formas de auto exclusión y auto represión, haciendo que nos percibamos como anormales, marginales e inferiores, en un contexto binario cuya perspectiva dominante nos inferioriza. Nos percibimos con las categorías de percepción propias de los dominantes que se imponen como universales (Bourdieu, 1998) y esas categorías hacen de nosotros sujetos subordinados. Conozco de sobra aquella sensación inquietante de estar permanentemente consciente del cuerpo por no sentirse a gusto en él, pero también he sentido la fascinación que produce intervenir el cuerpo e ir construyendo una identidad que siempre has sentido como propia. He experimentado lo trans como una herida profunda que rompe mi existencia y que muchas veces me deja sin ganas de vivir, pero esa herida ahora se convierte en punto de vista, en lugar de enunciación, desde donde hablar de los géneros y de sus arbitrariedades, también, se convierte en movilización política, pues desde allí pretendo denunciar un orden social de géneros excluyente. De tal modo, la presente investigación es para mí una necesidad existencial. Su objetividad consiste en estar siempre consciente del lugar desde donde hablo y en realizar un distanciamiento teórico –antropológico y feminista– que me posibilite una mirada crítica de las experiencias de identidad trans. Además, no todas las experiencias trans son iguales: mi historia subjetiva, mi situación de clase, mi vínculo con la academia, mi relación con el cuerpo y con la identidad de género pueden ser contrastantes con otras historias trans, hecho que puede generar una distancia analítica y hasta un extrañamiento con respecto a “otras” experiencias trans. Entre nosotras hay muchas formas de alteridad.

Teoría y subjetividad

Por todo lo anterior, la presente estrategia teórica y metodológica parte de una mirada trans y etnográfica del género, de una perspectiva situada y parcial que pretende analizar las construcciones corporales e identitarias de transexuales y travestis. Aquí, el conocimiento siempre es un conocimiento situado, siguiendo los planteamientos epistemológicos de Donna Haraway (1991) acerca de la objetividad feminista, una objetividad situada, parcial

y encarnada, que crea metáforas, puentes, diálogos, más que categorías o descripciones de objetos dados para análisis. En este texto pretendo articular mi experiencia como feminista, como transexual que cotidianamente construye su identidad y como etnógrafa de unos géneros no normativos. Observo, analizo y vivo el cuerpo en tránsito. Es de esta intersección, de este espacio imbricado, de donde surge la reflexión.

Pierre Bourdieu (1980) propone, en su obra *El Sentido Práctico*, tanto un distanciamiento como una crítica de las miradas positivistas e idealistas que recaen sobre el mundo social. El observador, dotado de una serie de capitales simbólicos y con una posición específica – privilegiada, elevada– en el mundo social, aborda unas supuestas realidades ofrecidas inmediatamente a su visión, registro y análisis, desconociendo las estructuras sociales que estructuran dichas prácticas de observación, las relaciones que previamente vinculan al observador con lo observado y los capitales, poderes, posicionamientos y disposiciones que posibilitan el análisis del mundo social como práctica legítima (Bourdieu, 1980). En contra del idealismo objetivista, que hace del mundo social un “espectáculo” naturalmente susceptible al análisis científico como registro, que establece la distinción tajante entre sujeto y objeto, entre observador y observado, Bourdieu esboza el concepto de reflexividad, desarrollado con más detalle en obras posteriores (Bourdieu y Wacquant, 1995): el papel activo del “sujeto” en la construcción del “objeto”, la relación subjetiva, personal, íntima del “sujeto” con el “objeto”, la posición del “sujeto” en un campo o sub-campo específico de la producción cultural y el lugar que ocupa dicho campo o sub-campo en la estructura del espacio social y en las relaciones con otros campos más o menos dominantes. De tal modo, el “objeto” se expande, pues el “sujeto” se hace también “objeto” de la observación.

En esta experiencia investigativa aparece constantemente el asunto de la reflexividad: el cuestionamiento de la división “sujeto” – “objeto”, mi posición como “sujeto” y “objeto” a la vez, la pregunta constante por el papel de la antropología en las luchas de las colectividades, grupos, movimientos, pueblos o personas con quienes trabajamos y mis posicionamientos –tanto horizontales como verticales– como etnógrafa de las transexuales

y como persona transexual, que asume explícitamente ésta doble posición de poder –ser trans, en esta práctica académica específica, representa una posición de poder–, que legitima arbitrariamente la observación etnográfica de una categoría a la cual siento pertenecer.

El acceso a la teoría y a los testimonios consignados en la literatura feminista puede contribuir al proceso de auto reconocimiento y reconstrucción del cuerpo y la identidad trans. En mi caso, las ideas que he encontrado en el feminismo han sido determinantes –quizá indispensables– para el proceso de construcción de identidad y para la asunción de una subjetividad trans. Las hormonas, los estudios de género y la teoría feminista me han permitido ir configurando aquello que siempre he sentido ser: una subjetividad en tránsito, un cuerpo intervenido con una posición política en las fronteras.

El examen que se presenta en este texto se apoya en algunos elementos de los estudios queer, que pretenden cuestionar límites disciplinares y metodologías rígidas. Como propone Halberstam: “Una metodología queer es, en cierto sentido, una metodología carroñera, que utiliza diferentes métodos para recoger y producir información sobre sujetos que han sido deliberada o accidentalmente excluidos de los estudios tradicionales del comportamiento humano. La metodología queer trata de combinar métodos que a menudo parecen contradictorios entre sí y rechaza la presión académica hacía una coherencia entre disciplinas” (Halberstam, 2008). De tal modo, las referencias etnográficas se vinculan con la autobiografía, los estudios de género y la teoría feminista.

Las teorías feministas son centrales para este trabajo de investigación, proporcionando un marco teórico pertinente para la observación y el análisis de las experiencias trans. Las ideas de Simone de Beauvoir sobre las construcciones sociales, culturales, históricas y políticas que establecen los sexos (1949), los planteamientos de Judith Butler acerca de la performatividad de los géneros y del papel de la matriz heterosexual en la configuración de

identidades estables, legítimas e inteligibles (1990), así como las reivindicaciones que la escritora chicana Gloria Anzaldúa hace de las experiencias de vida fronterizas y los mestizajes *queer* de géneros (1987), entre otras, son elementos estructurales en el marco teórico de este trabajo.

En esta investigación se retoman algunos de los principales planteamientos de autoras como Simone de Beauvoir (1949), Gayle Rubin (1975), Monique Wittig (1980; 1981; 1982), Judith Butler (1990), Gloria Anzaldúa (1987) y Mara Viveros (2004; 2008), quienes, desde la teoría feminista, han realizado importantes críticas a las identidades de género naturalizadas y esencialistas, evidenciando como dichas críticas y planteamientos son pertinentes para pensar los procesos trans de construcción de cuerpos e identidades de género. También se retoman ideas de feministas negras, quienes han sido consientes de las articulaciones que se establecen entre sexos – géneros – sexualidades – clases sociales, intersecciones indispensables para una reflexión contemporánea sobre los géneros (Combahee River Collective, 1977; Davis, 2004; Curiel, 2008). En resumen, este trabajo se define explícitamente como una etnografía feminista de transexuales y travestis.

A lo largo del texto se pretende establecer vínculos permanentes entre teoría – campo – análisis y experiencia trans de la investigadora. Un dialogo constante entre Judith Butler (teórica feminista) Johana (trans de Santa Fe) y Paula (transexual bogotana), las tres, desde la teoría o desde la práctica, saben algo de sexo y de género, han tenido inmensas disputas en el género, resueltas de diversas maneras. En el terreno político y teórico, las mujeres feministas han desarrollado una serie de luchas, intensas e indispensables, para combatir la discriminación, la exclusión, la jerarquía y la violencia que históricamente ha padecido el sexo femenino. En el terreno del cuerpo, numerosas mujeres y transexuales hemos experimentado batallas interminables y brutales mediante las cuales cuestionamos los destinos naturalizados, las identidades definidas e inmutables, la división sexual en categorías naturales e incuestionables, los roles, espacios, jerarquías, estéticas y sensibilidades asignados a “uno” u “otro” “sexo”. Quizá nuestras batallas son

políticamente incorrectas, quizá nuestras batallas reproducen múltiples estereotipos y manifestaciones de un orden binario de sexo – género que nos oprime. Quizá, en ocasiones nos agotamos y nos rendimos. Pero también es posible que mediante nuestras luchas silenciosas, pequeñas y cotidianas, lentamente estemos transformando elementos del orden sexual y de géneros socialmente impuesto.

En el primer capítulo de este informe se abordarán experiencias trans y teorías feministas relacionadas con la construcción del cuerpo, el sexo y el género. El capítulo II retoma algunos debates acerca de las identidades y describe los procesos de construcción identitaria de personas trans, relacionados con el sistema médico, la sexualidad, el nombre propio, las imágenes, los modelos imperantes de feminidad y la discriminación. El capítulo III sobre raza y clase propone un análisis interseccional de las experiencias trans que evidencia la imposibilidad de fijar categorías y sujetos estables y la necesidad de desarrollar reflexiones donde se articulen diversos ejes marcadores de la diferencia. El último capítulo indaga en los vínculos y las rupturas familiares y amorosas de las personas trans, relacionando estas formas de sociabilidad con las experiencias en las identidades no normativas. Para finalizar, el epílogo se pregunta sobre la acción política trans y sobre la posibilidad de pensar el efecto de unas prácticas cotidianas y de unas identidades desarticuladas y dispersas, en las transformaciones del orden socio sexual dominante.

Capítulo I

Cuerpos intervenidos

No se sabe muy bien cuándo comienza el tránsito. Quizá en el vientre materno o cuando vemos por primera vez unos tacones y nos morimos de ganas de usarlos o en el momento en que nos damos cuenta que hay un grave problema o cuando consumimos las primeras hormonas o al salir por primera vez a la calle vestidas como la mujer que sentimos ser. No sabemos si es algo genético, hormonal, cerebral o si todo se debe al aprendizaje, a los modelos de género con los que nos relacionamos desde muy pequeñas, a una elección primero inconsciente y luego consiente. No sabemos si nacemos así o si nos convertimos en esto desde muy niñas. Tampoco sabemos si somos muy diferentes o iguales a las demás. Lo que sí sabemos muchas es que se trata de un tránsito indispensable e interminable, que impacta todas las dimensiones de nuestra existencia: mente, identidad, cuerpo, vínculos, relación con las instituciones, afectos. Quizá todos y todas transitamos por la identidad, pero cuando se trata de un tránsito de un género a otro, dicha trayectoria se hace más intensa, más evidente, más impactante. Al nacer piensan que seremos unos hombrecitos, lo dan casi por sentado sin posibilidad alguna de dudas, pero a lo largo de nuestra experiencia vital todos nos damos cuenta de que algo anda mal con esto.

Puntos de partida, tránsitos, fronteras y lugares de llegada

Me decían Andrés pero yo me sentía Andrea. Me cortaban el cabello y yo quería tenerlo largo. Debía jugar fútbol pero le tenía miedo al balón, a cualquier tipo de competencia y me aterraba ensuciarme. Mi mamá me decía que no me podía comprar vestidos. Yo quería jugar a las muñecas y estar con las demás niñas pero todos en la escuela se burlaban de mí. Me llevaban a montar caballos, a cuidar ganados y a trabajar en cultivos y yo deseaba quedarme en la cocina, junto al fogón, entre las mujeres, pelando papas, picando cebollas,

recogiendo cilantro, viendo como mataban a las gallinas, sintiendo el olor de la comida y observando cómo se transformaban los alimentos por el fuego, por las mezclas, por las especias. Prefería ver las montañas desde la ventana que recorrerlas cabalgado o a pie. Prefería ser tierna y delicada que fuerte y varonil.

Desde muy pequeña me di cuenta que iba a tener tantos problemas, que no habían muchas opciones para mí, que lloraría mucho y que debía ser muy fuerte para lograr sobrevivir en este mundo incómodo. Tampoco sabía de dónde sacar esa fuerza, pues me sentía tan débil, tan pequeñita. Durante algún tiempo me decidí por el silencio, por aparentar que todo iba bien, por ser Andrea solo a escondidas y en mis fantasías, por esperar a que las cosas cambiaran o a que mi cuerpo cambiara. Tenía tanto miedo y carecía de fuerzas para enfrentar un sistema tan brutal, tan violento, tan gigante como el sistema sexo – género que se imponía, naturalizado, en mi existencia.

Luego, con un poquito de valentía, asumí una identidad gay. Pensaba que yo era muy pero muy marica y por eso me sentía tan mujer, bueno, ser gay entonces parecía una muy buena opción: varios amantes, un novio estable durante años, mucha rumba, mucha droga, mucho alcohol, ropa linda, buenos peinados, amigos bellos, es decir, un estilo de vida gay, tercermundista y colonizado, pero relativamente privilegiado: clase media, blanco mestizo, profesional. Mí belleza masculina me servía demasiado en muchos mercados: en el amoroso, en el sexual, incluso en el laboral. Además, mi familia me aceptaría. Parecía perfecto. Una chica aparentaba ser gay. Después de mucho sexo, de muchos orgasmos híper masculinos, de muchas pastillas de éxtasis, de muchos gramos de cocaína, de muchas botellas de ron, de mucha frustración y de un vacío inmenso, me di cuenta que esto de lo gay definitivamente no era lo mío, que era un contexto demasiado masculino, no apto para la nenita que soy. Generalmente, un gay quiere músculos, ser hombre y tener acceso a muchos hombres. Yo en cambio quiero casarme sólo con uno y tener senos, vagina, piernas lindas y muchos vestidos y bolsos preciosos en mi armario. Evidentemente, algo seguía andando mal. Me salvé de una cirugía de tabique por tanta cocaína y de varias terapias

psiquiátricas por las depresiones, salí ilesa –más o menos– después de amar a tantos hombres y como a eso de los 26 empecé a asumirme como Andrea, llena de miedos, de expectativas y con muchas ganas de tomar estrógenos y de hacerme una cirugía de reasignación de sexo.

De repente, cambié la rumba gay –las discotecas, los bares, la música electrónica, las pastillas de éxtasis, la coca, los chicos bellos– por los estudios de género, la teoría feminista, los estrógenos en inyecciones y en pastillas, las clases de feminismos lésbicos, los antiandrógenos, los endocrinólogos, las sesiones de depilación laser, la visitas al psiquiatra para obtener mi diagnóstico de disforia de género y así acceder a los tratamientos trans. Mi proceso transexual de intervención del cuerpo empieza paralelamente con mi maestría de estudios de género en la Universidad Nacional y con la realización de este proyecto de investigación. En mi escritorio ya no solo hay libros de antropología, sino también de feminismos, de estudios de género y de transexualidad. En mi closet hay jeans de Levi's talla 28 de hombre, camisetas ajustadas de mujer y sujetadores, pues ya me empiezan a crecer los senos. En mi baño hay una espuma de afeitarse, crema antiarrugas, crema para párpados, polvos compactos, base líquida para ocultar la sombrita de la barba que aún queda en mi cara, una rasuradora, sombras, brillo para los labios, delineadores de labios, lápiz de ojos. El cabello crece lentamente. Las cejas ahora aparecen depiladas. Las nalgas se hacen más redondas. Las piernas engordan. La piel está más suave. Cada vez tengo menos pelitos en la cara y el cuerpo gracias a la depilación laser.

Pienso cómo haré para entrar a una tienda de ropa a comprar unos zapatos y un jean de mujer, me da susto salir a la calle, todo el mundo me mira con cierta extrañeza, algunos y algunas me miran con fascinación, ni Andrés ni Andrea, sino Andre, habitando la frontera ¿Un hombre vestido con ropa de mujer? ¿Una mujer muy masculina? ¿Un chico muy mariquita? Los niños y las niñas me miran y no esconden su asombro, dos mujeres hablaban en Transmilenio en una silla detrás de mí: –¿Es hombre o mujer? –Ni idea, parece niño pero también niña –Eso nunca se podrá saber... jajajaja. En un baño de hombres estoy

retocándome el maquillaje, un chico entra rápidamente y apenas me ve sale de nuevo para ver el letrero de masculino o femenino junto a la puerta y confirmar si efectivamente entró al baño indicado. No es lo normal ver a alguien maquillándose en un baño de hombres. No me siento a gusto en un baño de hombres y me da susto entrar a un baño de mujeres. La frontera a veces es compleja, más cuando el equipamiento físico de los espacios y el orden social están diseñados para que no existan fronteras, para ordenar todo en un binario absoluto. La frontera es agotadora. Me muero de ganas de ser Andrea, de pasar como Andrea, de entrar tranquila a comparar ropa, de pasar desapercibida en un baño de mujeres, de no generar tantas preguntas en la calle. Me siento agredida en lo público al habitar la frontera.

El *Orlando* de Virginia Woolf (1928) era un hombre bello, nadie, ni él mismo, dudaba de ello, nos cuenta la brillante escritora. Orlando viajó de Inglaterra a Turquía a cumplir labores diplomáticas. De repente, en medio de unos disturbios, Orlando se queda profundamente dormido en su casa consular y despierta después de casi una semana de un sueño profundo, se habían acabado los disturbios y ahora Orlando era una bella mujer (Woolf, 1928). He soñado tantas veces con esto que hasta le he puesto un nombre: “mi sueño de Orlando” o “mi sueño de Virginia Woolf”. Pero en la realidad suceden cosas tan distintas. Llevo casi un año en terapia hormonal, llevo muchas sesiones de laser depilatorio en la cara y el cuerpo y todavía tengo pelitos, mi cabello no ha crecido lo suficiente, mis senos están demasiado pequeños, mi nuez de Adán y mis facciones evidencian que fui un hombre. Desearía tanto dormir una semana y despertar convertida en la hermosa Andrea, pero no, llevo más de un año en intensas luchas y negociaciones con mi cuerpo, sobrecargando mi hígado con estrógenos y antiandrógenos, sintiendo mareos por las hormonas, interponiendo acciones de tutela, exigiendo mis derechos ante el sistema de salud, haciendo filas interminables en mi EPS para acceder a los servicios necesarios. Digamos que mi sueño de Orlando se ha convertido en una experiencia tercermundista, de exigencias de derechos y de luchas por la inserción en la categoría de ciudadanía. Se trata de una Orlando politizada y periférica. He aguardado tanto tiempo a que las hormonas y el laser hagan su efecto, son unos meses pero me parecen eternidades y no soy capaz de

asumirme como Andrea en lo público antes de que mi cuerpo se feminice lo suficiente. No sé, puede ser que soy muy miedosa o muy binaria o muy vanidosa, pero esa es mi temporalidad, muy distinta a la de Orlando. Para muchas de nosotras el tránsito requiere de mucho tiempo, de mucho trabajo, de muchas inversiones, algunas no lo soportamos y nos quedamos a mitad de camino o nos regresamos, otras luchamos hasta el cansancio por conseguir realizar el tránsito. Lo cierto es que es un proceso generalmente complejo y que hay pocas Orlandos dentro de nosotras.

Tecnocuerpos

En las experiencias trans existen diversas temporalidades, algunas asumimos nuestra identidad femenina a edades muy tempranas, enfrentando al sistema de opresión sexual y de género que se vuelve contra nosotras con todas sus fuerzas, lanzándonos fuera de nuestros hogares, de nuestras escuelas, de la ciudadanía, agrediéndonos física y simbólicamente. Otras, desde pequeñas contamos con el apoyo de nuestros padres y de la gente que nos rodea y hacemos muy jóvenes nuestro tránsito de una manera un poco más feliz y con más apoyo. Algunas decidimos alejarnos de nuestra familia, de nuestro pueblo o ciudad y hacer lejos el tránsito, para luego regresar como unas chicas divinas o para nunca jamás regresar. Muchas de nosotras esperamos un poco, terminamos la universidad como chicos y cuando pensamos que tenemos ciertas garantías empezamos con nuestro proceso transexual. Unas decidimos esperar más tiempo y transformar nuestra identidad a los 50 o 60. Y, quizá las más temerosas y las más desdichadas, no logramos jamás realizar el tránsito, aquel tránsito que habíamos anhelado durante toda nuestra vida.

Pese a esta inmensa diversidad de experiencias y temporalidades, podríamos atrevernos a afirmar –con el riesgo de parecer esencialistas– que existe algo común en las experiencias de transexuales y travestis, que existe una “naturaleza trans”. La naturaleza trans consiste un cuerpo intervenido, en unas modificaciones físicas que permiten nuestra definición como personas, por fuera y por dentro del binarismo de sexos y géneros. Esta naturaleza es

una naturaleza cyborg (Haraway, 1991a) que cuestiona los límites entre cuerpos y máquinas, entre entidades humanas y entidades tecnológicas, entre lo “natural” y lo “artificial”:

A finales del siglo XX –nuestra era, un tiempo mítico–, todos somos quimeras, híbridos teorizados y fabricados de máquina y organismo; en unas palabras, somos *cyborgs*. El *cyborg* es nuestra ontología, nos otorga nuestra política. Es una imagen condensada de imaginación y realidad material, centros ambos que, unidos, estructuran cualquier posibilidad de transformación histórica. Según las tradiciones de la ciencia y de la política «occidentales» –tradiciones de un capitalismo racista y dominado por lo masculino, de progreso, de apropiación de la naturaleza como un recurso para las producciones de la cultura, de reproducción de uno mismo a partir de las reflexiones del otro–, la relación entre máquina y organismo ha sido de guerra fronteriza. En tal conflicto estaban en litigio los territorios de la producción, la reproducción y la imaginación. El presente trabajo es un canto al *placer* en la confusión de las fronteras (Haraway, 1991a: 254).

En el caso de las experiencias de transexuales y travestis, la intervención del cuerpo es una práctica evidente, pero quizá todas las personas intervienen de múltiples maneras sus cuerpos para encajar en los modelos de sexo y género imperantes. Siempre, el cuerpo es lugar de intervención cultural y sería muy difícil, casi que imposible, hablar de cuerpos humanos “salvajes”, “naturales” o “no intervenidos”. Actualmente, en el siglo XXI, la publicidad, el consumo, los gimnasios, los modelos estéticos incorporados, las pastillas, el poder médico, la genética, los quirófanos, las farmacéuticas nos han transformado en “hombres y mujeres de laboratorio” (Preciado, 2008: 93). Hoy en día:

El poder actúa a través de una molécula que viene a formar parte de nuestro sistema inmunitario, de la silicona que toma la forma de senos, de un neurotransmisor que modifica nuestra forma de percibir y actuar, de una hormona y su acción sistémica sobre el hambre, el sueño, la excitación sexual, la agresividad o la descodificación social de nuestra masculinidad y nuestra feminidad (Preciado, 2008: 67).

Para Beatriz Preciado, el momento actual del capitalismo impone una intervención constante y cada vez más profunda en los cuerpos –del biopoder de Foucault al capitalismo farmacoponográfico de Preciado–, desarrollándose a escala planetaria una economía encarnada en la que cada vez más todas y todos nos insertamos: “el negocio del nuevo milenio: la gestión política y técnica del cuerpo, del sexo y de la sexualidad” (Preciado, 2008: 26). De tal manera nuestro cuerpo se ha transformado históricamente en un “tecnocuerpo”, “ni organismo, ni máquina”, sino “una entidad tecnoviva multiconectada que incorpora tecnología” (Preciado, 2008: 39):

Hoy la situación parece mucho más compleja, el cuerpo individual funciona como una extensión de las tecnologías globales de la comunicación. Dicho con la feminista americana Donna Haraway, el cuerpo del siglo XXI es una plataforma tecnoviva, el resultado de una implosión irreversible de sujeto y objeto, de lo natural y lo artificial. De ahí que la noción misma de <vida> resulte arcaica para identificar los actores de esta nueva tecnología. Por ello Donna Haraway prefiere la noción de <tecnobiopoder> a la foucaultiana de <biopoder>, puesto que ya no se trata de poder sobre la vida, de poder de gestionar y maximizar la vida, como quería Foucault, sino de poder y control sobre un todo tecnovivo conectado (Preciado, 2008: 39 - 40).

En una conversación con una mujer transexual, diseñadora industrial de 42 años de edad, aparece lo siguiente propósito de los cuerpos intervenidos a principios del siglo XXI:

Cuéntame, en este momento de tu proceso como trans ¿qué partes de tu cuerpo te gustan y qué partes no?

Obviamente la parte de la genitalidad es una parte bastante complicada porque no está acorde con tu sentir, entonces esa parte es complicada, obviamente el haber estado expuesta durante mucho tiempo a la testosterona que te produce el organismo hace que el cuerpo tenga ciertos rasgos masculinos que creo que con la terapia de reemplazo hormonal se han ido poco a poco disipando hasta cierto punto

¿Estás a gusto entonces con tu cuerpo?

Sí, yo creo que en términos generales me siento muy a gusto con mi cuerpo

¿A qué edad iniciaste tu transformación y cómo fue ese proceso, qué pasó cuando iniciaste ese proceso, cómo lo hiciste y qué implicaciones tuvo?

Ok... a ver, el proceso mío empezó en 1999 exactamente, en enero de 1999, hace 10 años, ya va a ser 11, en este momento, hace prácticamente 11 años yo ya había aceptado mi condición, en este momento... en esa época yo monté mi página de internet, yo en esa época era casada... y mi esposa se enteró, si, de mi situación realmente aunque ya tenía algunos indicios con anterioridad... entonces ya empieza ahí la parte de la construcción de obviamente de descubrir que mi cuerpo no está siendo coherente con mi sentir, entonces empieza una parte bastante complicada y es... prueba y error, si, ensayo, prueba y error, entonces no, ensayemos esto, no, no queda bien

¿Y a qué ensayos te refieres, de pronto como a hormonas o a cosas más del orden del vestido?

Una parte fueron la parte de las hormonas

¿Tú empezaste auto medicándote?

Yo empecé auto medicándome, yo empecé tomando premarin, en esa época existía premarin de 1.25, también tomé depoprovera, también tomé aldactone, mejor dicho, tome un montón de vainas

¿Cómo te enterabas de eso...?

Investigando en internet, si, gracias a internet la información se volvió pública y universal entonces terminas descubriendo un montón de cosas, obviamente también tienes que formarte de cómo, qué imagen quieres transmitirle a las demás personas...

Rastreando diversas experiencias de transexuales y travestis es posible encontrar los efectos sociales, identitarios, emocionales que traen consigo las intervenciones y transformaciones corporales. En estos casos no se trata únicamente de modificaciones de un cuerpo como entidad física, de una figura femenina emergente, de una reacomodación de las carnes y de un cambio de músculos por grasas, pues la experiencia trans implica una transformación material que incide en todas las dimensiones de la existencia. En este caso materialidad, espíritus, almas, vidas, subjetividades, posicionamientos sociales e identidades transformadas, son inseparables:

A veces me siento tan frágil, tan delicada, tan vulnerable, a veces estoy a punto de desbaratarme en mil pedacitos rosaditos, a veces no aguanto el llanto y el miedo me quita el aliento. Es tan raro y tan fuerte esto que siento. No sé si tiene que ver con mis cambios y con las hormonas que tomo desde hace algunos meses. Con mis senos pequeños, mi forma cada vez más femenina, mi piel más suave, mi cabello hermoso, mi cola redondita, mi carita de niña linda. Las hormonas modifican todo tu cuerpo, tus facciones, tu sexualidad, tus deseos, tu mente. No quiero que mi feminidad implique debilidad, soy feminista y las mujeres que me han rodeado toda mi vida son mujeres fuertes, no creo que las mujeres sean débiles por naturaleza o por alguna predisposición hormonal, no creo en un “sexo débil”... pero yo sí me siento tan débil y tan a punto de romperme ¡Andre es el único sexo débil! Quiero alguien que me proteja porque sola soy vulnerable (Fragmento diario de campo, marzo 31 2009).

Es fascinante sentir la transformación, sentirla por todas partes, sentirla fuertemente, dulcemente, como un torrente que empieza en el alma y se mezcla con la sangre pasando por todo el cuerpo y verla luego convertirse en figura. Siento un dolorcito en los senos, me arden los pezones y los tengo duritos, supersensibles, a veces me los rozo con las telas de las camisetas o las camisas y me duelen horrible, bueno, me duele pero también me encanta, es muy femenina esa sensación, además me están creciendo lentamente, como que cada día los veo más y más grandes, es supersutil el cambio pero quizá pronto se empezará a notar y las caderas y la cola también se harán más femeninas, estoy tan feliz con eso, un poquito ansiosa, quisiera convertirme ya en chica, bueno también me da pavor el asunto, en realidad no tengo ni idea de cómo hacerlo, de cómo asumirlo en público, pues hay un par de cositas complicadas, por ejemplo imagino que no podría vivir con mi tía, necesito un pequeño castillo para la hermosa princesita que está surgiendo, que sale de mí, que soy yo en realidad, una princesa oculta que poco a poco deja de estar escondida, bueno, pero además resulta que a esta princesita no le gusta vivir sola, porque es super mimada y super social, entonces necesito a alguien, lo ideal sería un esposito bien lindo, bien divino, y que me quiera requete hartito, pero bueno esto de los hombres es tan complejo, además como soy feminista radical y como deliro siendo intelectual, pues va a estar como difícil, a los hombres les deben gustar más bien medio brutos y que se dejen dominar muy facilito, en realidad a mí me dominan en la cama muy pero muy facilito y me encanta que suceda, hasta una amarradita de vez en cuando me parecería deli, que horror ese estereotipo, el de la chica totalmente dominada que reproduzco en ocasiones privadas, pero bueno nunca lo diré en frente de mis profes y compañeras feministas, porque que oso tan horrible, el caso es que mi gusto por la dominación tiene lugares específicos, delimitados, pero solo allí, de resto que no me jodan la vida con esa maricadita de ladominaciónmasculina porque nada que ver y eso pues es complejo, porque te ven tan nena, tan travesti, tan frágil, tan sumisa y dependiente, entonces te la quieren montar, pero nada, por dentro de esta florecita delicada hay una fiera que nunca, nunca se dejará dominar por nada ni por nadie en la vida, que solo caerá dormida ante la muerte, que jamás dejará de luchar, que sabe de peleas y confrontaciones porque nació peleando, peleando a muerte porque el mudo se empeñaba en

despedazarla y no ha podido, no se ha dejado, tienen cicatrices, tienen heridas inconadas, tiene suturas que no cierran, por donde se desangra lentamente, inconadas, infectadas, a veces arden, pero no matarán a la fiera, son parte de la fiera, la furia vital, su furia vital está compuesta de ardores, por eso lucha en silencio, como queriendo cambiar el orden del mundo, como exigiendo reparación, junto a los negros de todo el Caribe grande y del chocó, expropiados y apropiados, quienes se configuran ahora por una diáspora criminal que jamás podrán expiar los negreros y sus imperios, junto a los indios de los andes del norte diezmados, despojados y marginados a la miseria, junto a las mujeres del campo devastado por la guerra, violadas, desterradas, lanzadas a la soledad colectiva... de todo eso se compone su lucha, mi fiera es la conjunción de muchas luchas, no solo las de mi cuerpo y las de mi género en disputa, sino todas las luchas sociales que se han sucedido en estas tierras y en estos múltiples cuerpos, mi lucha silenciosa es la conjunción de todas las identidades subalternas, masacradas, expropiadas, oprimidas, ocultadas, negadas, de todas aquellas identidades que se han pretendido borrar de los cuerpos, la historia y la geografía, mi fiera es la identidad colonizada y devastada que se niega a morir, por eso es que soy solo sumisa en la cama, porque cuando salgo de la alcoba dejo de ser esa nenita delicada, frágil, dominada y me convierto en una guerrera imbatible, por eso quizá debo estar sola, las guerreras, las académicas y las feministas muchas veces estamos solas en este mundo, pues no nos comprenden muy bien y no comprendemos este mundo muy bien, bachelor se parece a bachiller, las chicas muy estudiosas será que estamos condenadas a estar solitas, no, no puede ser, yo no quiero eso para mí, yo quiero un esposito y muchos gatitos para consentir y cuidar, quiero un esposito y una casita bien linda, en frente de un parque inmenso, con balcón y con muchas flores de muchos colores, quiero un hombre que se muera por mí, pero sobre todo quiero un cuerpo propio que encarne mi identidad femenina, puedo estar sola pero femenina y feminista siempre. Siempre sintiendo la feminización del cuerpo, sintiendo ese torrente en mi pecho, donde brotan los senos, como las olas del mar golpeando un acantilado, como el torrente de un río golpeando las rocas, con la sensibilidad de lo femenino a flor de piel, últimamente me he sentido más sensible de lo que habitualmente soy, deben ser las hormonas, estoy con una felicidad inmensa pero con una hipersensibilidad horrible, cualquier cosa me da ganas de llorar, me siento súper frágil, no sé, como muy delicada en todo, pero eso me parece tan bonito, porque como que todo en el mundo me toca, hasta la rotación de la tierra me marea, decían en una peli, es loco todo esto, además últimamente estoy con un delirio impresionante de novia, de esposa, estoy soñando día y noche con un maridito a quien amar perdidamente por el resto de la historia y que me ame mucho, no sé, no sé si son las hormonas, pero no creo, es puro delirio psicosocial, por todos lados te muestran que las nenas se casan, tienen bebés y son madres, que mierda, ni las travestis nos escapamos de ese modelo, yo deliro con mi rol de esposa y hay días que pienso y pienso en eso, cuando era una chico gay no me pasaba tanto, pero ahora no puedo dejar de pensarlo y lucho contra esa como falta absoluta de autonomía, se me hace muy difícil pensarme solita, o sea, sin pareja, porque sola jamás, pero me es difícil pensarme sin pareja, pero debe ser divertido también valorar otras formas de compañía, tener amigas y amigos, hablar mucho con ellos, salir de *shopping*, cocinar, estudiar y escribir mucho, pasear, estar

más libre, sin un chico que te moleste, que te cele, que te haga el amor cada vez que él quiera y como él quiera, un chico al que tengas que cuidar, porque una esposa es como una esclava encantada o como la continuidad de la madre, pero sumándole funciones sexuales “además de cocinarme, arreglarme la ropa, cuidarme la casa y hacerme la vida más fácil, tienes que abrir las piernas para procurarme placer... y, además, hacerme sexo oral de vez en cuando” pues sí es bien tenaz la vida de esposa, debe serlo, me gusta esa categoría de esclavitud encantada, de sumisión encantada –es de Bourdieu quien era brillante y hermoso– y puede ser útil sociológicamente, muchas somos felices en la presión, pero no es nuestra culpa del todo, no es que nos guste estar pordebajadas o humilladas, no es que seamos masoquistas, es que los esquemas sociales de dominación se encarnan a tal punto que no puedes pensarte fuera de las jerarquías, es todo este feroz mundo social, desigual, violento, dominante, que se vuelve carne, placer, deseo, no eres un sujeto aislado, no eres una patología psicológica, eres la norma envuelta en piel, conductos y terminaciones nerviosas. Todo esto se hace más complejo cuando tomas tantas hormonas, cuando quieres unas tetas de silicona y cuando sueñas con una cirugía de cambio de sexo (Fragmento diario de campo, octubre 5 de 2008).

Teoría feminista y sistema sexo/género

El sentido común, así como numerosas doctrinas científicas (Fausto–Sterling, 2006), parecen estar de acuerdo en afirmar que las diferencias entre lo masculino y lo femenino pertenecen a la *naturaleza humana*, que el orden binario de los sexos es un orden anterior a cualquier normatividad, institución social o significado cultural. De este modo, la segmentación jerárquica masculino – femenino se implanta rígidamente, mediante la naturalización arbitraria de una estructura binaria –simbólica, de género– que organiza el cosmos, el mundo social, las cosas y los cuerpos (Bourdieu, 1998). Tal división, fundada en un principio androcéntrico y naturalizado, tiene mucho que ver con la dominación que recae sobre las mujeres, las trans y sobre otros cuerpos y sexualidades no normativas. Sin embargo, este orden de segmentaciones jerárquicas, que trae consigo diversas formas de exclusión y violencia, ha sido cuestionado desde hace ya un tiempo por las mujeres y por los movimientos feministas. Tal es el caso de las tempranas luchas emancipatorias femeninas, que se remontan a la Ilustración, la revolución francesa y la revolución industrial (Amorós, 2005; de Miguel, 1995) y que buscaron la igualdad de derechos civiles y la autonomía para las mujeres, hasta entonces sin margen de decisión sobre sus cuerpos y su trabajo reproductivo y excluidas de las esferas públicas del poder y del proyecto

ilustrado de ciudadanía (igualdad, libertad y fraternidad) pensado para los hombres europeos blancos, heterosexuales y burgueses.

Desde principios de la denominada segunda ola del feminismo, los planteamientos de Simone de Beauvoir en *El Segundo Sexo* (1949), sentaron las bases para el desarrollo de una crítica contundente de los ordenes naturalizados, jerárquicos y binarios de los sexos y fueron el punto de partida para los estudios de género contemporáneos que han transformado profundamente la manera como se piensan los sexos y los géneros hoy. “No se nace mujer: se llega a serlo. Ningún destino biológico, psíquico o económico define la figura que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; es el conjunto de la civilización el que elabora ese producto [...] al que se califica de femenino” (De Beauvoir, 1949: 207), es una frase emblemática que develó lo que antes estaba bajo la máscara de lo “natural”. Para Judith Butler las afirmaciones de Beauvoir son explícitas en que “una “llega a ser” mujer, pero siempre bajo la obligación cultural de hacerlo. Y queda claro que la obligación no proviene del “sexo”. No hay nada en su estudio que garantice que la “persona” que se convierte en mujer sea necesariamente del sexo femenino” (Butler, 1990: 41). Hoy, casi sesenta años después su formulación, las ideas de Simone de Beauvoir continúan vigentes en las reflexiones contemporáneas sobre los cuerpos, los sexos, las sexualidades y los géneros. Las críticas a los esencialismos de género de *El Segundo Sexo* nutren a la teoría *queer* que surge en los años 90 y retoma elementos de algunas corrientes del feminismo y de fracciones radicales del movimiento de liberación gay, lésbico, transexual e intersexual, específicamente en los Estados Unidos. Los postulados beauvarianos, sirven de fundamento ontológico, filosófico, sociológico, antropológico y político, en tanto reflejan muchas de las condiciones y búsquedas contemporáneas de las transexuales. Explican también el uso de las hormonas, las cirugías, el cambio de sexo y de nombre oficial para devenir Otro(a).

La transformación de los y las trans en un Otro(a) con atributos femeninos o masculinos, parecería una manifestación flagrante del binarismo sexual. Sin embargo, es posible

plantear que no se nace ni hombre ni mujer sino que se llega a ser cualquiera de los dos, simultánea o sucesivamente; que se puede ir y venir; que es posible “ser” otra categoría a través de diversos procesos rituales, materiales, simbólicos, sociales, subjetivos y corporales de configuración de las identidades en el sexo y el género. Desde esta perspectiva, las trans podríamos encarnar nuevas categorías que plantean una política corporal descentrada, híbrida, creativa, alejada de cualquier esencialismo que intente fijar identidades y que abra la puerta a nuevas posibilidades de “liberación gradual del género de sus restricciones binarias” (Butler, 1982). Esto es lo que Butler desarrolla con el concepto de performatividad de género, con el cual plantea que “lo que consideramos una esencia interna del género se fabrica mediante un conjunto sostenido de actos, postulados por medio de la estilización del cuerpo basada en el género” (Butler, 1990: 16).

Uno de los objetivos fundamentales de Butler es cuestionar el esencialismo de las identidades de género “legítimas” que se sustenta en una relación causal entre sexo, género y deseo y en una unidad metafísica de los tres (Butler, 1990:55). La coincidencia obligatoria de sexo, género y prácticas sexuales, impuesta por una matriz heterosexual que organiza los cuerpos, define cuáles son las identidades legítimas y legibles, reduce a dos las posibilidades de ser persona coherente: mujeres, femeninas con vagina y heterosexuales, y hombres, masculinos con pene y heterosexuales. Las demás posibilidades: gays, lesbianas, bisexuales, transexuales, andróginas, travestis, intersexuales y onanistas aparecen como fallas o imposibilidades lógicas. Socialmente, estas sexualidades e identidades se tornan periféricas e ilegítimas y terminan perteneciendo a la “familia de los perversos”, como “vecinas de los delincuentes y parientas de los locos” (Foucault, 1976: 53). Sin embargo, para Butler las identidades y los actos corporales que rompen dicha coincidencia obligatoria no solo plantean cuestionamientos al orden de género sino que son legítimas –además de políticamente necesarias para la resistencia al orden de cuerpos–, pues la coincidencia sexo, género y deseo no es natural, sino decretada. Así, el género no es una esencia que se establece de una vez y para siempre, sino un conjunto de actos que estilizan el cuerpo y que en las prácticas nos otorgan la identidad; es decir, el género es una copia sin original. Desde esta óptica las identidades transexuales y travestis no serían manifestaciones

“antinaturales”, “artificiales” o “desviadas”, sino posibilidades coherentes que rompen con el esencialismo binario del continuo sexo/género/identidad/deseo/placer.

Es importante mencionar, sin embargo, que a la par de las corrientes críticas de la identidad sexual y de género, existen corrientes como la de los feminismos de la diferencia⁹ que intentan hacer evidente una “condición femenina esencial”, aludiendo a elementos como el cuerpo femenino, la maternidad, la ética del cuidado y lo femenino como Otro – indefinido en una sociedad de sentidos, lenguajes e instituciones masculinas (Cavana, 1995). En estas perspectivas la identidad femenina se establece sobre la base de sus características biológicas y el status social subordinado que las mujeres han experimentado como fundamento de sus experiencias y subjetividades en un orden patriarcal. Sugieren que la división de los sexos es natural y que el género femenino se sustenta en una esencia corporal que lo contiene; partiendo de esta realidad evidente, algunas teóricas del feminismo de la diferencia (Irigaray, 1992) afirman que se deben reivindicar los cuerpos femeninos desde su especificidad, sus sensibilidades y sus lenguajes relacionados con la maternidad, el cuidado y con una ética propia de relaciones con el otro y con la otra. Se trata de unos lenguajes y unas formas de sociabilidad femeninas que han sido sofocadas por la enunciación y los vínculos masculinos, los cuales son dominantes y definitorios en nuestra cultura. Tales posturas, aunque podrían parecer esencialistas desde una mirada deconstructiva, proponen también transformaciones profundas –y quizá necesarias– en una cultura patriarcal, destructiva y autoritaria que naturaliza la dominación masculina y la subordinación femenina. Estos planteamientos son cuestionados por la teoría de la performatividad del género y la teoría *queer*, que aportan elementos analíticos para pensar las identidades transexuales que no están definidas por unas características corporales inmutables y constitutivas por naturaleza, sino que, por el contrario, se encuentran en tránsito y en construcción permanente. Pensamos que en el abordaje de las experiencias transexuales y travestis, como una serie de posibilidades en el cuerpo, el sexo y el género,

⁹ Representadas por autoras como Carol Gilligan, Nancy Chodorow y Luce Irigaray.

son más útiles perspectivas críticas y desestabilizadoras y de corte constructivista como las propuestas por De Beauvoir y Butler.

En relación con la ambigüedad y la doble pertenencia sexual, la escritora Gloria Anzaldúa, desde una posición feminista de frontera, mestiza y *queer* a la vez, afirma:

Hay algo irresistible en ser hombre y mujer a la vez, en el tener acceso a ambos mundos. En contra de algunos dogmas psiquiátricos, los mitad y mitad no sufren una confusión de identidad sexual, o una confusión de género. Lo que sufrimos es una absoluta dualidad despótica que dice que sólo somos capaces de ser uno u otro. Se afirma que la naturaleza humana es limitada y que no puede evolucionar hacia algo mejor. Pero yo, como otras personas queer, soy dos en un único cuerpo, tanto hombre como mujer. Soy la encarnación de los hieros gamos: la unión de contrarios en un mismo ser (Anzaldúa, 1987: 75 – 76).

La división masculino – femenino es una diferenciación estructural a partir de la cual no sólo se establecen esquemas para pensar y organizar el mundo, sino jerarquías sociales que definen aspectos importantes de la vida colectiva e individual (Heritier, 1996; Bourdieu, 1998; Scott, 1986). En nuestra cultura impera un sistema binario sexo/género que establece identidades diferenciales para las personas, desde el momento de su nacimiento hasta su muerte, según unas características corporales – específicamente genitales– definidas como masculinas o femeninas. En un clásico e influyente ensayo sobre el sistema sexo/género, la antropóloga feminista Gayle Rubin planteó que éste está conformado por aquellos mecanismos de la vida social que “transforman la sexualidad biológica en productos de la actividad humana” (Rubin, 1975: 37). Este sistema fundamentalmente opresor produce sujetos masculinos, femeninos y heterosexuales, nunca de forma natural ni tranquila:

La creación de la “feminidad” en las mujeres en el curso de la socialización es un acto de brutalidad psíquica... La teoría psicoanalítica de la feminidad ve el desarrollo femenino como basado en buena parte en el dolor y la humillación, y

hace falta bastante esfuerzo y fantasía para explicar cómo puede alguien disfrutar de ser mujer... (Rubin, 1996: 76-77)

Insiste Rubin que el sistema sexo/género sirve como sustento de la opresión de las mujeres y de las sexualidades no reproductivas ni heterosexuales, al instituir una economía política que determina el uso y la circulación de los cuerpos, los genitales y los placeres. Propone entonces una hermosa y justa utopía: “El sueño que me parece más atractivo es el de una sociedad andrógina y sin género, en el que la anatomía sexual no tenga ninguna importancia para lo que uno es, lo que hace y con quien hace el amor” (Rubin, 1975: 85). Este sueño coincide con el que abrazamos y compartimos muchas transexuales y que surge de nuestras experiencias cotidianas: el que una anatomía específica no nos impida ser y vivir en el género que nos constituye.

Para Gayle Rubin, a diferencia de lo que muchas veces se cree, la división sexual del trabajo no es una simple consecuencia de la diferencia *natural* de los “sexos”, sino una construcción social que es correlato y que refuerza la escisión entre lo masculino y lo femenino. En la *producción* de hombres y mujeres, en el establecimiento de la heterosexualidad como norma de la cultura y en la opresión tanto de las mujeres como de la homosexualidad, la división sexual del trabajo cumple un papel determinante: “La división del trabajo por sexos, por lo tanto, puede ser vista como un “tabú”: un tabú contra la igualdad de hombres y mujeres, un tabú que divide los sexos en dos categorías mutuamente exclusivas, una tabú que exagera las diferencias biológicas y así *crea* el género. La división de trabajo puede ser vista también como un tabú contra los arreglos sexuales distintos de los que contengan por lo menos un hombre y una mujer, imponiendo así el matrimonio heterosexual” (Rubin, 1975: 58).

¿Sexo natural y género cultural? Cuerpos partidos en dos

Otras perspectivas feministas han cuestionado explícitamente la distinción sexo/género, según la cual el sexo es el sustrato biológico, natural u objetivo, a partir del cual se establecen las lecturas culturales, los roles, los posicionamientos y las formas de auto reconocimiento que constituyen el género y sus jerarquías (Viveros, 2004). Señalan que la distinción de los sexos es fruto de una lectura o interpretación que se fundamenta en ciertas diferencias corporales: “El mecanismo de producción de la diferencia opera por naturalización, deshistorización, universalización y biologización” (Viveros, 2004, 174). Monique Wittig incluso afirma que no hay ningún sexo sino una relación de opresión: “Es la opresión la que crea el sexo, y no al revés. Lo contrario vendría a decir que es el sexo lo que crea la opresión, o decir que la causa (el origen) de la opresión debe encontrarse en el sexo mismo, en una división natural de los sexos que preexistiría a (o que existiría fuera de) la sociedad”(Wittig, 1982: 22).

Las críticas planteadas en la academia también tienen expresión en las prácticas cotidianas de transexuales y travestis quienes no sólo cuestionamos la forma de producción de subjetividades institucionalmente implantada en nuestra cultura sino la coincidencia obligatoria entre sexo, género y deseo en el establecimiento de las identidades de género legítimas. Al expresar que las características sexuales no coinciden naturalmente con las construcciones de género, al afirmar que tanto el sexo como el género son categorías que se pueden intervenir y modificar, es decir, que no son estructuras rígidas y al poner en evidencia que construimos nuestro sexo y nuestro género, las personas trans estamos cuestionando el sistema que naturaliza arbitrariamente atributos y comportamientos.

Existen una serie de pares de oposición que aparecen con una fuerza brutal tanto en nuestro sentido común, como en nuestras reflexiones académicas, se trata de una naturalización de dualidades estables y claramente diferenciadas, producida por la doxa, es decir, por aquello

que representa un consenso –en nuestras lógicas y nuestras prácticas–, que pertenece al orden del mundo y que no se cuestiona. Bourdieu, haciendo referencia a la doxa, nos dice:

Cuando las estructuras incorporadas y las estructuras objetivas coinciden, cuando la percepción se elabora según las estructuras de lo que se percibe, todo parece evidente, todo cae por su propio peso. Es la experiencia doxica en la que se atribuye al mundo una creencia más profunda que todas las creencias (en sentido corriente) puesto que ésta no se concibe como creencia. (Bourdieu, 1994: 146)

Naturaleza–Cultura, Sexo–Género, Cuerpo– Espíritu, son algunas de estas *parejas dóxicas* que en este caso deseamos transformar en dualidades cuestionables, retomando algunas reflexiones feministas y experiencias transexuales. El feminismo materialista y el feminismo lésbico han cuestionado las nociones de género como cultural y de sexo como natural, al postular que los sexos son clases, es decir, construcciones sociales y producidas por una matriz simbólica diferenciadora y jerarquizante (Delphy, citada en Viveros, 2004), que a partir de la naturalización pretende establecer las relaciones de dominio como relaciones naturales, incontestadas e incontestables. Christine Delphy retoma el concepto marxista de clase y lo reelabora desde una perspectiva feminista materialista, evidenciando que las mujeres son una clase oprimida, cuyo trabajo carece de valor de cambio y es apropiado por los hombres (Delphy, citada en Wittig, 2006). Monique Wittig, por su parte, afirma que las categorías de sexo, de hombre y mujer, son categorías que solo tienen sentido en una relación social de dominación que establece la heterosexualidad como norma, de tal manera, los sexos son categorías políticas: “La categoría de sexo es una categoría política que funda la sociedad en cuanto heterosexual” (Wittig, 1982: 26). Una búsqueda del lesbianismo político, del feminismo materialista y de las mujeres comprometidas con la liberación, sería pues la destrucción de estas clases –mujer–hombre–, que funcionan como categorías claves de la heterosexualidad obligatoria: “es la lucha de clases entre hombres y mujeres la que abolirá los hombres y las mujeres” (Wittig, 53). Para que tal lucha sea posible, es indispensable teorizar las categorías de sexo como

construcciones sociales e históricas que producen alteridad y subalternidad, más que como entidades estables y naturales propias de los cuerpos:

El concepto de diferencia de sexos, por ejemplo, constituye ontológicamente a las mujeres e otros/diferentes. Los hombres, por su parte, no son diferentes. Los blancos tampoco son diferentes, ni los señores, diferentes son los negros y los esclavos. Esta característica ontológica de la diferencia entre los sexos afecta a todos los conceptos que forman parte del mismo conglomerado (Wittig, 1980: 53).

Desde la experiencia de cuerpo de algunas personas transexuales, experiencia cotidiana alejada de la teoría y la política, podemos vislumbrar algunos elementos que también tienden a cuestionar las categorías hegemónicas, binarias y naturalizadas de hombre y mujer: “Yo, me siento que soy y me identifico como una mujer transexual, me reconozco como tal y me siento orgullosa de serlo, de sentirme como una mujer transexual” afirmaba una mujer transexual de 42 años, propietaria de una empresa de diseño arquitectónico. Tanto mujer como transexual son categorías de poder, sin embargo definirse y nombrarse como mujer transexual pone en crisis el modelo binario implantado que sólo permite la existencia de hombres y mujeres, como adjetivos absolutos, como categorías naturales, eternas, estables.

Thomas Laqueur también ha cuestionado la noción de un sexo natural e inmutable al realizar una historia feminista de los sexos, de los cuerpos y de los discursos científicos que buscan imponer regímenes de verdad binarios y ahistóricos (Laqueur, 1990). Para Laqueur, la biología está relacionada directamente con la epistemología y la política, es decir, con las formas de ver y organizar el mundo: “Queda entendido que la biología –el cuerpo estable, ahistórico, sexuado– es el fundamento epistemológico de las afirmaciones normativas sobre el orden social”. En su maravilloso libro sobre la construcción del sexo, Thomas Laqueur nos muestra cómo han existido a lo largo de la historia en occidente diferentes modelos de

interpretación y de organización del sexo, tales como los que él ha llamado “el modelo de la carne única” y el “modelo de las dos carnes”:

De este modo, el viejo modelo, en el que hombres y mujeres se ordenaban según su grado de perfección metafísica, su calor vital, a lo largo de un eje de carácter masculino, dio paso a finales del siglo XVIII a un nuevo modelo de dimorfismo radical, de divergencia biológica. Una anatomía y una fisiología de lo inconmensurable sustituyó a una metafísica de la jerarquía en la representación de la mujer en relación con el hombre (Laqueur, 1990: 24).

Así pues, nuestro modelo binario de sexos segmentados e inconmensurables, responde a un proceso histórico – político, a unas prácticas de control y de representación autorizadas de los cuerpos. El binarismo sexual, tan naturalizado en nuestros imaginarios, nuestras prácticas, nuestros sistemas culturales, sociales y económicos, surge de procesos humanos que naturalizan y eternizan lo arbitrario, en palabras de Bourdieu (1998), y nos hacen pensar que no hay posibilidades más allá del esquema impuesto. Visto de esta manera, el binarismo sexual es un modelo que pese a su eternización puede ser historizado y transformado. Quizá esa es una de las principales búsquedas de hombres y mujeres feministas, académicos, académicas y activistas que mediante sus prácticas van erosionando los fundamentos del orden binario. También, dicha contestación es uno de los efectos que podrían causar, con su existencia y con sus manifestaciones públicas y subjetivas, las personas que se salen de las identidades y las sexualidades implantadas desde este binario.

Es importante pensar el cuerpo como elemento complejo, no solo como entidad material dada o como receptáculo de la acción cultural y significativa que lo dota de sentido, quizá estos extremos, el biológico y el simbólico, son formas de silenciamiento de un cuerpo que se percibe desde allí como objeto, no como sujeto, del conocimiento. “Pero el cuerpo, como el oprimido, no se permitirá permanecer en silencio por mucho tiempo” (Laqueur, 1990: 37), nos dice Thomas Laqueur. Entre nuestras dualidades naturalizadas –naturaleza–cultura,

materia–espíritu, órgano–palabra, sexo–género–, biología–lenguaje– el cuerpo se mantiene en tensión: “Permanecemos en suspenso entre el cuerpo como esa masa de carne extremadamente frágil, sensible y pasajera con la que todos estamos familiarizados – demasiado familiarizados– y el cuerpo que de forma tan irremisible está vinculado a sus significados culturales como para impedir un acceso no mediatizado” (Laqueur, 1990: 34).

Ann Fausto – Sterling, bióloga y embrióloga feminista, propone que no deberían existir únicamente dos sexos, sino que, por lo menos, deberían existir cinco sexos, atendiendo a las experiencias intersexuales o hermafroditas: “Además de machos y hembras, deberíamos aceptar también las categorías de herm (hermafroditas <auténticos>), serm (<sudohermafroditas> masculinos) y serf (<seudohermafroditas> femeninos)” (2000: 103). Para esta autora, en la producción y reproducción del binarismo sexual, el campo médico desarrolla un papel importante, pues se realizan múltiples tratamientos quirúrgicos y farmacológicos –incluso, algunas intervenciones prenatales cuando se detecta algún tipo de ambigüedad sexual en el feto– para hacer retornar a uno de los dos sexos a aquellos cuerpos que se salen de este modelo binario, genital, anatómico y político. Las disciplinas médicas y sus ideologías científicas han visto las diversidades en el sexo como variaciones patológicas del binarismo sexual, las cuales deben ser intervenidas y corregidas en los bebés intersexuales, antes de que las personas mismas puedan decidir qué tipo de cuerpo desean experimentar, de este modo, el campo médico actúa como productor de un binarismo sexual aparentemente natural. Personas intersexuales, como Mauro Cabral y Cheryl Chase, se han manifestado en contra de estas prácticas invasivas sobre sus cuerpos, reivindicando el derecho a existir por fuera del binarismo sexual y exigiendo la posibilidad de escoger si se desea o no se desea acceder a estas intervenciones normatizadoras de la genitalidad, de la subjetividad, del sexo y del género (Cabral, 2003; 2009; Fausto – Sterling, 2000).

Este modelo binario cada vez más está siendo contestado por diversas personas desde sus prácticas teóricas, políticas, sexuales y corporales: feministas, intersexuales,

transgeneristas, gays y lesbianas. Los dos sexos y su acompañante privilegiada: la heterosexualidad obligatoria, están siendo explotados por diversas voces y cuerpos que se salen de dicho esquema y que proponen otras posibilidades, configuradas por múltiples variaciones en lo corporal, lo sexual, los roles y las sensibilidades, en las cuales incluso un modelo de cinco sexos o de tres géneros se tornaría insuficiente para abarcar las multiplicidades presentes en la experiencia humana (Fausto – Sterling, 2000). La naturalidad y eternidad de un modelo natural y eterno como el de los dos sexos poco a poco se está socavando y su transformación puede llegar a ser una realidad.

Así pues, vemos cómo no solo se analiza y se interviene la naturaleza binaria y diferencial, pues tal naturaleza es también producida por las técnicas y las ciencias de los cuerpos que desde hace un par de siglos nos vienen diciendo la “verdad” y nada más que la “verdad”, por ejemplo, muchas teorías científicas decimonónicas eran enfáticas al referirse a las diferencias:

Los científicos y los médicos insistían en que los cuerpos de varones y mujeres, de blancos y gente de color de judíos y gentiles, de obreros y gente de la clase media, diferían profundamente. En una época en que los derechos individuales eran objeto de debate político sobre la base de la igualdad humana, los científicos decían que algunos cuerpos, por definición, eran mejores y más merecedores de derechos que otros (Fausto – Sterling, 2000: 57)

Beatriz Preciado, acerca de los poderes creadores de las ciencias, nos dice lo siguiente:

Si la ciencia ha alcanzado el lugar hegemónico que ocupa como discurso como discurso y como práctica en nuestra cultura, es precisamente gracias a lo que Ian Hacking, Steve Woolgar y Bruno Latour llaman su <autoridad material>, es decir, su capacidad para inventar y producir artefactos vivos. Por eso la ciencia es la nueva religión de la modernidad. Porque tiene la capacidad de crear, y no simplemente de describir, la realidad (Preciado, 2008: 33).

“Antes, pararme al frente de un espejo era totalmente traumático porque es que era verte de una forma y sentirte de otra, era totalmente contradictorio” nos contaba una persona transexual, profesional, entrevistada durante el trabajo de campo. Así, es evidente cómo para algunas transexuales el cuerpo no es una entidad aislada de la identidad, de las nociones de “sí misma” y de las construcciones de género en las personas transexuales. El cuerpo, el sexo, como entidades materiales son inseparables del género como entidad cultural, discursiva y psicológica. En las experiencias trans se hace evidente que cuerpo, sexo, identidad, género son elementos que se construyen permanentemente.

John Money, desde la sexología de mediados del siglo XX, postula la diferenciación entre sexo y género, a partir de su trabajo con personas intersexuales, afirmando que la crianza y el aprendizaje son aspectos centrales en la adquisición de identidades sexuales masculinas o femeninas y que las prácticas quirúrgicas de normalización genital deben estar de acuerdo con aquellos procesos culturales y subjetivos de construcción de identidad de género para producir personitas masculinas femeninas y heterosexuales (Millett, 1969; Preciado, 2008; Fausto – Sterling, 2000). El concepto de género surge de una institución de control de los cuerpos, los sexos, las sexualidades y las subjetividades, y posteriormente es retomada por la teoría y la práctica feministas para aportar a sus propósitos emancipatorios de cuestionamiento de los modelos sexuales y de la naturalización de la opresión sexual. Quizá, una de las primeras feministas en retomar la categoría de género es Kate Millett a finales de los años sesentas (1969), posteriormente, durante los setentas, esta categoría es adoptada por las académicas norteamericanas inscritas en los llamados estudios feministas, estudios de mujeres o historia de las mujeres, ampliando el espacio de la reflexión y dándole un carácter más analítico y más relacional a sus trabajos que ahora se desmarcaban de una categoría tan específica como la de mujer (Scott, 1986). Actualmente múltiples espacios académicos y fracciones de los movimientos sociales –feministas, gays, lésbicos, transexuales, intersexuales, desplazados– retoman la distinción sexo – género en sus prácticas y discursos. Sin embargo, pese a la utilidad política de este par de oposición sexo

– género, es necesario ver sus orígenes en las instituciones de poder y ser conscientes de que también dicha oposición representa una dicotomía naturalizada que fortalece las segmentaciones Naturaleza–Cultura, Material–simbólico, Cuerpo– Espíritu, presentes en nuestra cultura y en nuestra forma de ver el mundo. Quizá nuestros cuerpos están partidos en dos, no se sabe muy bien si habrá que devolverles su unidad, si alguna vez esa unidad existió, si es deseable que exista o si hay que hacerlos estallar en mil pedazos que desestabilicen el binario. Lo que sí es seguro es que es necesario cuestionar estos pares de oposición tan arraigados en nuestras formas de ver el mundo, de vernos a nosotras, a nosotros y a los otros. Y como hemos visto, el mismo feminismo, desde adentro, se ha encargado de cuestionar esta oposición que muchas veces reivindica y retoma de manera naturalizada y acrítica:

¿Podemos referirnos a un sexo “dado” o a un género “dado” sin investigar primero cómo se dan uno y otro y a través de qué medios? ¿Y qué es el “sexo” a fin de cuentas? ¿Es natural, anatómico, cromosómico u hormonal, y cómo puede una crítica feminista valorar los discursos científicos que pretenden establecer tales “hechos”? ¿Tiene el sexo una historia? ¿Posee cada sexo una historia diferente o varias historias? ¿Hay una historia de cómo se estableció la dualidad del sexo, una genealogía que presente las opciones binarias como una construcción variable? ¿Acaso los hechos supuestamente naturales del sexo se producen discursivamente por medio de diversos discursos científicos al servicio de otros intereses políticos y sociales? Si se impugna el carácter inmutable del sexo, quizá esa construcción llamada “sexo” esté tan culturalmente construida como el género; de hecho tal vez siempre fue género, con la consecuencia de que la distinción entre sexo y género no existe como tal. Entonces no tendría sentido definir el género como la interpretación cultural del sexo, si éste es ya de suyo una categoría dotada de género. No debe concebirse el género sólo como la inscripción cultural del significado en un sexo predeterminado; también debe designar el aparato mismo de producción mediante el cual se establecen los sexos en sí (Butler, 1990: 40).

Cuerpos periféricos: “Me hice el cuerpo”

“La primera travesti que vi en mi vida era lo más de linda, estaba toda hehecita, la nariz, los pómulos, los senos, la cola, todo lo tenía hehecito ya, yo estaba en Pereira, en ese

momento era todavía una pirobita¹⁰, yo la miraba y la miraba y me daba como envidia, porque me quería ver así, poner blusas escotadas, jeans ajustados, todo eso, poder pasar como una mujer o como una trans bella” (Fragmento diario de campo), me contaba una vez una amiga trans que trabaja en un salón de belleza, en un almuerzo, durante el trabajo de campo etnográfico. “Hacerse el cuerpo” es una frase común entre las travestis de Bogotá, una forma de nombrar su proceso trans, la cual implica una serie de prácticas específicas en la intervención del cuerpo y en la construcción de identidad de género. Marcos Benedetti utiliza la denominación “Toda Feita” para titular su libro sobre los cuerpos y las identidades travestis en Brasil (Benedetti, 2005). Hacerse el cuerpo nos remite a un proceso de transformación corporal que se sale del sistema biomédico, a un tránsito por el sexo y el género que implica consumo de hormonas sin medicación y transformación de la figura mediante intervenciones riesgosas que aumentan voluptuosidades. Nuestra identidad de género es tan fuerte, tan intensa, que asumimos múltiples riesgos para hacernos un cuerpo negado que siempre hemos sentido como propio, en las márgenes de este sistema de salud excluyente que nos condena a la auto intervención y a la auto medicación.

En las experiencias de transexuales y travestis encontramos unos cuerpos periféricos, que se encuentran al margen del sistema de salud, que se auto medican y se auto intervienen la figura corporal, inyectándose aceites de cocina o siliconas industriales en los senos, glúteos y piernas. Por algunos años, se ven preciosa, he sentido hasta envidia y de la peor, porque son unas mamacitas realmente, pero dichos procedimientos representan unos elevados riesgos para su salud y después de algún tiempo estos materiales fluidos van deformando el cuerpo y afectado la piel. Se trata de cuerpos que no tienen acceso a la salud en sus procedimientos de transformación corporal y también que ocupan generalmente un lugar periférico en la ciudad y en la sociedad. Muchas de las personas con las que dialogué y compartí durante el trabajo de campo habitan la localidad de Los Martires, el barrio Santa Fe y provienen de otros lugares de Colombia, son como unas desplazadas por la identidad

¹⁰ Pirobo o piroba es una denominación que usan las travestis para referirse a los chicos gay con ciertos rasgos de afeminamiento, en ocasiones dedicados a la prostitución callejera. Ser pirobo o piroba es como una fase previa que experimentan las travestis antes de empezar a transformar su cuerpo y asumir una identidad femenina. Algo así como aquellas loquitas que éramos antes de ser travestis.

de género, ya que de sus contextos de origen, muchas veces de provincia, son expulsadas por su identidad no normativa. Expulsadas de sus pueblos o veredas, de sus escuelas y de sus familias, llegan a Bogotá y están casi que condenadas a ejercer la prostitución o la peluquería, en el mejor de los casos. Algunas de mis amigas del barrio Santa Fe llevan más de cinco años en esta ciudad “pluralista”, “incluyente” y “positiva” y casi nunca han salido de este lugar, no saben de direcciones ni tomar Transmilenio, nunca van a los museos, las bibliotecas, las universidades o los centros comerciales, jamás han ido a cine o a un restaurante por fuera del barrio Santa Fe.

Una trans de 23 años, quien ejerció la prostitución y ahora es una ama de casa fiel y entregada a su marido, nos contaba lo siguiente acerca de su proceso de transformación corporal: “Sí, fue acá en Bogotá porque yo no tenía conocimientos de esas cosas, sí, fue acá en Bogotá donde vi que las, que las travestis se metían esas sustancias [silicona industrial] para darle volumen al cuerpo, entonces me gustó y me hice cola, sí, me metí cuatro botellas de esta sustancia [silicona industrial], o sea dos litros”. Pues me podré retorcer de la cochina envidia, pero jamás haría algo así en mi cuerpo.

Además de estas intervenciones “artesanales”, muchas trans consumen hormonas sin ningún tipo de acompañamiento médico. Una amiga trans que vive en el barrio Santa Fe, acerca de esta práctica, me decía: “Pues también me inyecto hormonas. Pues yo no voy a ningún médico, me las auto medican mis amigas, ellas se las inyectan y yo me las inyecté y los cambios, pues se me ven hartos cambios, pues se me disminuyo la barba, me afina la voz, me cambia las facciones de la cara, he visto mil resultados”. Personalmente, me adhiero a la medicación que me formula el endocrinólogo de la EPS, quien además me hace algunos exámenes de seguimiento del proceso hormonal para tener ciertas seguridades y cierto control sobre él. Sin embargo, la ansiedad y la vanidad no me permiten ser juiciosa con esto ni ajustarme estrictamente al protocolo y cada quince días me inyecto una deliciosa sobredosis de estrógenos –enantato de estradiol 10mg– y progesterona –acetofénido de dihidroxiprogesterona 150 mg– para feminizar más de prisa mi cuerpo, para

sentirme más bella, para experimentar estos estrógenos y esta progesterona aceitosa penetrar por mis músculos, insertarse en mi torrente sanguíneo y recorrer mi cuerpo, transformando mi figura, mi sensibilidad, mi sexualidad y mi mente. A veces pienso, como Beatriz Preciado (2008), que las hormonas son una droga adictiva y maravillosa, como para algunos lo es la cocaína, el éxtasis, la heroína, el valium o el prozac. A veces pienso, como Beatriz Preciado, que soy adicta a los estrógenos.

Ninguna de las travestis con quienes se dialogó durante el trabajo de campo están interesadas en realizarse una cirugía de reasignación sexual, para muchas de ellas esta práctica consiste en una castración violenta, en una mutilación corporal que jamás es deseable. Cuando le comentaba a unas amigas mi intención de practicarle esta cirugía, ellas me decía que no me hiciera eso, que me volvería loca, que todas las que se la hacen se arrepienten y que ¿cómo iba a eyacular? después. “Yo jamás me haría eso, además nosotras nunca seremos completamente mujeres, sí, a veces me miro eso y no me gusta tenerlo, me da mucha pereza hacerme la cirugía¹¹ todos los días, pero bueno, estoy bien como soy” (Fragmento diario de campo), me decía una trans de 26 años que vive en el barrio Santa Fe y trabaja en un salón de belleza, un día conversando de muchas cosas.

Las travestis nos son mujeres, ni transexuales, ni hombres. Sus cuerpos feminizados y femeninos poseen un pene, que se pone erecto y que en ocasiones eyacula, un pene que es también lugar fundamental de placer y de identidad, y que representa un importante medio de producción –económica y sensual– de orgasmos, eyaculaciones y placer sexual, no sólo para ellas, sino también para sus clientes, quienes van en busca de una bella mujer con un bello pene muy duro. Después de la cirugía no se seguiría siendo travesti, en el sentido estricto del término. Quizá, son cuerpos que cuestionan radicalmente el sistema genital y binario de asignación de identidades de sexo y género, también, cuerpos que cuestionan la

¹¹ Hacerse la cirugía en el contexto travesti significa esconder el pene y los testículos para que no se vea ninguna protuberancia debajo de la ropa ajustada y femenina. Una se hace la cirugía con ropa interior que permita ocultar, momentáneamente, esta marca de masculinidad.

categoría médica de transexual, oponiéndose a realizarse una cirugía de reasignación de sexo, oponiéndose a hacer el tránsito de hombre a mujer, oponiéndose a encasillarse en una categoría hegemónica y existiendo en las periferias del sistema social, del sistema sexo-género y del sistema médico. Reivindican, con su existencia –sin teorías, sin discurso, sin movilización colectiva, sin postura políticas– las experiencias de frontera en el sexo y el género, los puntos intermedios, las categorías que exceden lo binario, los cuerpos híbridos.

El poder, en Michel Foucault, se representa como relaciones de poder, “no es una sustancia que se posee, sino una relación que se ejerce” (Foucault, 1976). Además, las relaciones de poder son inmanentes, silenciosas, pues hablamos de un poder inmenso, sutil, global e invisible, que está donde menos esperamos encontrarlo: dentro de nuestros cuerpos, debajo de nuestras sábanas, en los abrigos que nos cubren, dentro de nuestra carterita de cosméticos, en las inyecciones y en las pastillas de hormonas que consumimos cotidianamente. De tal modo, una concepción negativa del poder como prohibición o como ley, como “no debes”, como norma, es absolutamente limitada para Foucault (1976), pues el poder también produce, genera, construye prácticas, sujetos, cuerpos, esquemas sociales. Foucault también nos quiere enseñar que las relaciones de poder no se imponen de manera unidireccional, de arriba hacia abajo, de un grupo hacia otro, en una relación jerárquica y binaria establecida, pues las relaciones de poder se constituyen de luchas constantes; donde hay poder siempre hay resistencias (Foucault, 1976). Podría pensarse que las travestis ejercen unas múltiples resistencias con sus identidades, sus cuerpos y sus sexualidades: resisten al sistema de categorías identitarias –ni mujeres, ni hombres, ni homosexuales, ni transexuales–; resisten al sistema sexo-género y a sus identidades masculinas o femeninas genitalizadas; resisten al sistema médico que impone la categoría de transexualidad, unos protocolos específicos de intervención¹² y un tránsito establecido, finito y unidireccional –de hombre a mujer– para aquellos que quieren modificar su identidad de sexo y de género. Las travestis dicen “no obedezco más” a todos estos sistemas de opresión, asumen

¹² Estos protocolos de intervención médicos serán abordados en los capítulos “Cuerpos Medicalizados: “Soy Transexual, Tengo Disforia de Género”” y en “identidades trans y salud”.

violencias brutales desde edades tempranas, exclusiones de todas las instituciones y hasta el riesgo de morir –por las sobredosis de hormonas, por las intervenciones riesgosas que se practican o por las armas intolerantes de las diversas formas de “limpieza social” que existen– al construir unas identidades y unos modos de vida integralmente periféricos. Podríamos llamarlas cimarronas, o sublevadas del sistema sexo género retomando una hermosa idea de Foucault presente en *¿Es Inútil Sublevarse?*:

Las sublevaciones pertenecen a la historia. Pero, en cierto modo se le escapan. El movimiento mediante el cual un solo hombre [o una mujer, o una travesti, agregaría yo], un grupo, una minoría o un pueblo entero dice: <no obedezco más>, y arroja a la cara de un poder que estima injusto el riesgo de su vida –tal movimiento me parece irreductible–. Y ello porque ningún poder es capaz de tornarlo absolutamente imposible: Varsovia siempre tendrá su gueto sublevado y sus cloacas pobladas de insurgentes. Y también porque el hombre [o la mujer, o la travesti, agregaría yo] que se alza carece finalmente de explicación; hace falta un desgarramiento que interrumpa el hilo de la historia, y sus largas cadenas de razones, para que un hombre [o una mujer, o una travesti, agregaría yo] pueda <realmente> preferir el riesgo de la muerte a la certeza de tener que obedecer (Foucault, 1979: 203)

Michel Foucault, en su texto *Filosofía Analítica de la Política* hace una interesante distinción entre luchas y revoluciones. Las revoluciones son globales, amplias, se insertan en la narrativa histórica, son centrales e indispensables, son un proyecto reformista a futuro que pretende transformar el poder, se desarrollan desde categorías grandes como pueblo o clase. Por su parte, las luchas son anárquicas, inmediatas, marginales, desestabilizadoras, locales y van en contra del poder, por lo cual no aparecen en ninguna historia oficial (Foucault, 1978), estarían por fuera de la historia y por dentro de múltiples cotidianidades dispersas. De este modo, una analítica política de los géneros y los sexos –para no abandonar a Foucault– podría referirse a las microscópicas luchas encarnadas de las travestis que no se registran en ninguna historia oficial de las movilizaciones, las revoluciones, los cuerpos y las subjetividades.

Cuerpos medicalizados: “Soy transexual, tengo disforia de género”

También, en el trabajo de campo etnográfico desarrollado en la ciudad de Bogotá, nos encontramos con unos cuerpos medicalizados que se insertan en el sistema de salud, en una categoría médica y en un protocolo de transformación corporal, sexual y mental con seguimiento por parte de profesionales de la salud, como endocrinólogos, ginecólogos, psiquiatras, urólogos: “Soy transexual, tengo disforia de género”, muchas afirman como parte fundamental de su construcción de identidad y de su proceso de intervención y transformación del cuerpo. Esta afirmación no es solo un nombre, es una categoría práctica que implica formas específicas de auto reconocimiento, de acción en el cuerpo, el género y el sexo y de ubicación en el sistema sexo–género.

Una mujer transexual diseñadora industrial de 42 años afirma lo siguiente acerca de su experiencia: “Obviamente después de mucho tiempo terminé encontrando una cosa que era el protocolo, para ser dictaminado como una persona transexual existe un protocolo, entonces yo dije, listo me voy a regir por el protocolo, entonces el protocolo dice que tu debes asistir, la teoría dice eso, como mínimo dos años a terapia psicológica y a terapia psiquiátrica”. Es común que las personas transexuales, quienes desarrollan su proceso con seguimiento médico, hayan empezado la terapia de reemplazo hormonal auto medicándose para luego buscar apoyo en el sistema de salud. La terapia de reemplazo hormonal consiste básicamente en el consumo de estrógenos¹³ para feminizar el “cuerpo” y el “alma” y de antiandrógenos –acetato de ciproterona, androcur– para contrarrestar los efectos nocivos que produce la testosterona en un cuerpo que anhela ser femenino.

Una amiga transexual diseñadora industrial de 42 años, a la pregunta por las intervenciones que se realizaría en su cuerpo, respondía lo siguiente: “Obviamente la cirugía de reasignación de sexo y me voy a poner implantes de senos, aunque las hormonas me han

¹³ Se utilizan generalmente anticonceptivos femeninos o medicamentos para terapia de sustitución hormonal en mujeres menopáusicas, en pastillas o en inyecciones. Se trata de estrógenos naturales, como los estrógenos conjugados, o estrógenos sintéticos, como el estradiol, que en algunos casos son combinados con progesteronas. Las marcas comerciales más usadas para terapias por transexualidad en Colombia, son: Diane 35, Premarin, Progyluton, Perlutal, Depo –Provera.

dado creo que unos buenos senos, pero creo que para que queden más proporcionados a la estatura mía, sí, creo que eso sería lo más trascendental”. Muchas transexuales –no todas– desean realizarse la cirugía de reasignación sexual, para lo cual deben desarrollar un largo proceso dentro del campo médico. Es indispensable, para realizarse esta intervención, tener un diagnóstico de disforia de género o de trastorno de la identidad sexual emitido por psiquiatría y asumir previamente una identidad femenina reconocida en lo público. Se aconseja haber estado mínimo durante dos años en terapia de sustitución hormonal con acompañamiento endocrinológico y seguimiento de la terapia mediante exámenes médicos de sangre para controlar elementos como las transaminasas, el potasio, el colesterol, el nivel de estrógenos y de testosterona. Desde muy jóvenes queremos hacernos esta cirugía de cambio de sexo, soñamos con la intervención y la ansiedad aumenta considerablemente cuando estamos a poco tiempo de entrar en el quirófano, no dejamos de pensar un solo instante en la cirugía y sentimos una mezcla de inmensas emociones con algunos miedos muy localizados en una parte del cuerpo: ¿cuándo, por fin, seré operada? ¿qué sentiré después de la cirugía? ¿quién me va a cuidar y a consentir? ¿cómo será el dolor cuando acabe el efecto de la anestesia? Yo que soy tan consentida ¿lloraré mucho? ¿cómo cicatrizaré? ¿quedará bonita? ¿qué sentiré al mirarme al espejo? ¿cómo será mi primera relación sexual después de la cirugía? Todas estas preguntas rondan mi cabeza constantemente, me producen un vacío en el estómago y a veces no me dejan dormir, creo que ésta es una de las pocas cosas que logra quitarme el sueño, pues soy muy dormilona. Mientras escribo esta tesis no dejo de pensar en el quirófano, en el efecto que éste causara sobre mi cuerpo, mi sexualidad, mi subjetividad, mi género, mi sexo y su permanente proceso de transformación.

También, en las personas transexuales son comunes otras intervenciones como cirugías de senos, de glúteos y de feminización del rostro, que incluyen nariz, pómulos, mentón. Algunas personas pasan mucho tiempo de sus vidas en un quirófano y en posoperatorios, recuperándose de las intervenciones, pues para ellas es fundamental pasar como mujeres, no ser reconocidas como trans y por esto no descuidan ningún detalle que requiera feminización. Otras, prefieren ser unas chicas “naturales” e intervenir el cuerpo lo menos

posible, muchas veces, basta con la terapia hormonal para lograr la apariencia femenina deseada, bueno, es cierto, unas nalgas y unas tetas más grandes serían maravillosas para sentirnos más bellas y para tener más éxito con los chicos, pero tantos litros de silicona dentro del cuerpo, tanto bisturí y tantos puntos en la piel son como una tortura que no queremos asumir. La intervención y transformación del cuerpo también alude a posturas, formas de caminar y manejo de la voz. Además de las siliconas, las vaginas artesanales y los estrógenos, sentarse como una señorita, con las piernas cruzadas, las manos juntas y muy derechita, es esencial y ayuda cantidades al reconocimiento como mujer por el que tanto luchas y al que tanto dinero, tiempo y dolor le has invertido en tu vida. Muchas veces podemos parecer unas mujeres totales, unas hermosas princesitas delicadas, pero cuando abrimos la boca y decimos algo, una vocecita como de mariquita muy mariquita nos delata y quien nos escucha descubre al instante que en nostras hay algo como raro

El poder disciplinario construye sujetos, es de esta forma de poder, que sustituye al poder soberano durante los siglos XVII y XVIII en occidente, de donde emerge la categoría de sujeto, porque es en el sujeto, es en la función sujeto ejercida por los cuerpos individuales, donde ahora reside el poder (Foucault, 1976b; Foucault, 1973). Antes el poder recaía sobre los súbditos, ahora las relaciones de poder empiezan a habitar los cuerpos, los individuos, buscando el control de sus comportamientos, conductas y actitudes, para intensificar su rendimiento, multiplicar sus capacidades y situarlos en un lugar más útil (Foucault, 1976b) para los nuevos sistemas políticos y económicos, para las democracias capitalistas emergentes. Michel Foucault nos enseña que categorías que usamos a veces de manera muy naturalizada como sujeto, individuo, cuerpo, son categorías que responden a unos procesos políticos, históricos, culturales específicos que permiten su emergencia. Al convertirnos en sujetos, en sujetos-cuerpos, se hace posible la intervención en nuestros cuerpos mediante ciertas instituciones de poder con unas técnicas y unos discursos individualizantes. Este poder disciplinario hace parte de aquello que Foucault define como el biopoder, donde se pueden distinguir dos conjuntos de técnicas del poder: anatomopolítica y biopolítica. La biopolítica nos habla del control de poblaciones, de hábitat, de condiciones de vida urbana, del surgimiento de la higiene pública tal como hoy la conocemos, de las intervenciones en

la natalidad y mortalidad, generándose así un posicionamiento del poder médico en el ámbito del control político sobre la vida. Por su parte, la anatomopolítica se refiere a las disciplinas de control del individuo, de cuerpos específicos, de cotidianidades localizadas, a una anatomopolítica interesada en los cuerpos. En la conjunción, en el lugar de contacto entre biopolítica y anatomopolítica aparece el sexo como bisagra que articula individuo-colectividad, cuerpo-población, placer-estructura demográfica (Foucault, 1976b).

De esta forma, el control del sexo, de la sexualidad y la construcción de identidades sexuales normales y anormales –homosexual–heterosexual–, con sus categorías, definiciones, delimitación y técnicas de intervención específicas, se convierte en un campo discursivo y práctico central para el control de las poblaciones y los sujetos a finales del siglo XIX (Foucault, 1976; Preciado, 2008). Posteriormente, a mediados del siglo XX, gracias a los laboratorios que sintetizaban y experimentaban con hormonas, a las farmacéuticas que las empezaban a comercializar a escala planetaria y a las técnicas quirúrgicas de intervenciones en los cuerpos, surge la categoría de transexual, como categoría de poder y de intervención sobre unos cuerpos anormales, desviados que es necesario restablecer mediante las hormonas y el bisturí. Esta pequeña y muy superficial arqueología de lo transexual, nos muestra como esta categoría surge de diversos procesos, discursos e instituciones del poder, respondiendo a un esquema clínico de control de las poblaciones y los cuerpos, que también se interesa por conservar y producir un sistema sexo-género binario y heterosexual. Foucault nos ha enseñado de una manera muy bella –y quizá también muy terrible– que el poder no solo prohíbe o reprime, sino que también produce, se trata de un poder creador (Foucault, 1976) tanto de órdenes sociales, como de sujetos con sus cuerpos.

Capítulo II

Tránsitos e identidades femeninas

Con las identidades nos definimos a nosotras mismas y definimos a los demás. Mediante las identidades nos posicionamos en el mundo, ocupamos un lugar, somos ubicadas en un espacio social conformado por diferencias y jerarquías, también, a través de la deconstrucción y reconfiguración de identidades, podemos escaparnos de ciertos posicionamientos arbitrariamente impuestos. Con las identidades creamos colectividades, efectuamos separaciones y reagrupamientos, hacemos política (Agier, 2000; Hall 1990; 1992), exigimos derechos, asumimos discriminaciones. Con las identidades hacemos etnografía, antropología, historia, también, en ocasiones, publicidad, *marketing* electoral y espectáculos multiculturales, tales como conciertos con tamboras, eventos gastronómicos y desfiles de modas con trans. En un contexto multicultural, neo racista (Hill Collins, 2005; Stolke, 1992; Curiel, 2007) y neo discriminador, tal visibilidad de estereotipos (Hall, 1997), tales prácticas mediáticas de espectáculos que posicionan violentamente al otro, generalmente son interpretadas como formas avanzadas de respeto, inclusión y reciprocidad. “Cuando lo otro se convierte en show o en programa de televisión, lo otro se incluye” nos sugieren constantemente las lógicas neoliberales de manejo y distribución de las diferencias. Y los sujetos cargados con las marcas de la diferencia y los movimientos sociales que los representan muchas veces hacemos caso a este llamado que en el fondo puede no ser tan esperanzador. Desde una perspectiva un poco más crítica y desencantada, el escenario parece tan desolado. Cuando encarnamos la diferencia y la desigualdad, estos espacios espectaculares se tornan insuficientes, porque es en la cotidianidad, en las formas de visión y división del mundo, en las lógicas institucionales, en las experiencias del día a día, donde también se ponen en juego nuestras identidades producidas como diferentes y como subalternas.

En las identidades, para muchas personas, es donde se desarrollan las más intensas luchas y negociaciones, donde se experimentan las más enconadas batallas, unos dolores intensos y algunas pequeñas victorias que ayudan a persistir. Muertes y nacimientos perpetuos. Al margen de las acciones políticas, de las organizaciones colectivas, de los espectáculos mediáticos y de los discursos académicos, se viven múltiples prácticas identitarias que parecen no dejar registro en los archivos oficiales, digitales o masivos. En los cuerpos y sus formas de auto reconocimiento, en los espacios y en las prácticas cotidianas, es donde se registran aquellos procesos, generalmente conflictivos e intensos, de construcción identitaria. Se trata de un registro silencioso, pero indeleble, sin consignas políticas ni reflexiones teóricas ni citas bibliográficas, conformado, más bien, por palabras, miradas, sensaciones, monólogos, hormonas, conversaciones, rímel, blusas escotadas, besos, jeans ajustados, ansiedades, tacones, miedos, ocultamientos, siliconas, golpes, prohibiciones, bisturíes, transgresiones, gritos, silencios, nombres.

Las identidades que en este caso se abordan no son identidades colectivas, no configuran una categoría aglutinante de luchas y objetivos comunes, sin embargo, sí son identidades culturales dispersas y diversas, que se ubican en unos cuerpos intervenidos, operados, hormonizados, maquillados; en algunos cuerpos que quieren diferenciarse, reivindicar formas de ser por fuera del binarismo hombre – mujer imperante o en otros cuerpos que por el contrario pretenden diluirse en tal estructura binaria, sin levantar sospecha, sin consignas transgresoras, sin propuestas renovadoras, simplemente “pasar como mujeres” y no levantar la más leve sospecha de toda una historia encarnada de intensas disputas en el sexo y en el género, de tránsitos, de intervenciones médicas y estéticas. Se trata de un discurso del “sí mismo” y no de la “otra” o del “otro”, un discurso de lo cercano y del cuerpo propio que intenta alejarse para efectos reflexivos más que objetivos, es un discurso situado, enajenado y apasionado que se enuncia desde una subalternidad cargada de privilegios y de posicionamientos que otorgan un lugar de enunciación: academia, antropología, etnografía, teoría feminista. Esta es una narrativa sobre identidades tanto estables como inestables; de procesos intensos de reconfiguración corporal, estética, psíquica, social; de experiencias en las fronteras, por fuera del orden establecido y también de prácticas de estabilización dentro

de las categorías hegemónicas. Es una etnografía de identidades que transgreden y que reproducen órdenes socioculturales corporales de género.

Identidades en tránsito – identidades estables

Hace algunos años me identificaba como un chico gay, estudiante de antropología de una universidad pública, que asistía a sitios de socialización gay, con cabello corto, mucha barba, rasgos fuertes, muy masculino, pero siempre con ganas de ser más loquita. Rumba, sexo con hombres y bellezas híper masculinas. Mi “ser gay” era eterno, inmutable, se trataba de un momento constante, desde pequeño, muy pero muy gay. Andrés. Luego, me identificaba como marica, gracias a la teoría *queer*, a la teoría feminista y al tedio que de repente me empezaron a producir los contextos “gay”. Me convertí en una marica crítica de una identidad gay que ahora me parecía insoportablemente normativa, masculina, patriarcal, fálica, racista y clasista. Empezaba a transitar por los géneros, asumía un camino de lo masculino a lo femenino que de momento me ubicaba en la frontera, alejándome cada vez más de una identidad segura gay masculina y acercándome a ningún lugar. Otra forma de eternidad momentánea en mi identidad política y subjetiva. Siempre fronteriza. Andre. Ahora me identifico como trans, como transexual, como travesti, más posicionada en un lugar femenino pero siempre generando sospechas, más lampiña, senos pequeños y hermosos, cabello largo, aretes grandes, maquillaje, ropa de mujer, con rasgos faciales feminizados por tantas hormonas medicadas y auto medicadas, legales e ilegales. Andrea. ¡Hoy y siempre trans! Desde muy chiquita y hasta que muera, trans. Mañana quisiera ser una mujer total, sin lugar alguno a dudas, con una cirugía de cambio de sexo y con una imagen absolutamente femenina, sin un solo vellito en la cara, casada, madre de familia, ama de casa, teórica y activista feminista. Andrea. Hacia una política corporal radical del interminable tránsito y de las categorías sin esencias posibles. Todas estas múltiples formas de identidad se han experimentado en un cuerpo que ha dejado de ser un único cuerpo y se ha transformado en múltiple. La identidad es móvil, pero aquella movilidad nos dota de una estabilidad que nos permite reconocernos como sujetos en el mundo, la identidad es móvil pero la inmovilizamos en tiempos, espacios y cuerpos específicos.

Múltiples reflexiones antropológicas contemporáneas aluden al carácter fluctuante, móvil, político, dinámico y socialmente construido de las identidades (Ulloa, 2004; Viveros, 2002; Agier, 2000; Hall, 1990; 1992). Las identidades responden a una serie de procesos históricos, sociales, culturales y políticos que las configuran, posibilitando su construcción, implicando procesos de fractura y reconfiguración, generando espacios de expresión y contextos de luchas donde se manifiestan las fuerzas, las debilidades, las imágenes y los discursos de las identidades. Por ejemplo, en Colombia el estatuto de lo étnico se transformó considerablemente con la Constitución Política de 1991 y emerge la comunidad negra o afro descendiente y el pueblo indígena como figuras identitarias específicas, con unas definiciones, reconocimientos, formas organizativas y estrategias de acción colectiva que antes de dicho marco normativo constitucional no existían (Ulloa, 2004).

También podríamos mencionar la categoría de mujer o mujeres, como identidad producida culturalmente como subalterna y oprimida, que ocupa un lugar subordinado en la estructura de poder patriarcal. En la construcción de esta categoría identitaria y política, cumple un papel importante el feminismo, pues el feminismo no solo representa una categoría natural de “mujer” o “mujeres”, sino que también crea esta categoría identitaria, construida social, histórica, políticamente:

En su mayoría, la teoría feminista ha asumido que existe cierta identidad, entendida mediante la categoría de las mujeres, que no solo introduce los intereses y los objetivos feministas dentro del discurso, sino que se convierte en el sujeto para el cual se procura la representación política. Pero *política* y *representación* son términos que suscitan opiniones contrapuestas. Por un lado, *representación* funciona como término operativo dentro de un procedimiento político que pretende ampliar la visibilidad y la legitimidad hacia las mujeres como sujetos políticos; por otro, la representación es la función normativa de un lenguaje que, al parecer, muestra o distorsiona lo que se considera verdadero acerca de la categoría de las mujeres. Para la teoría feminista, el desarrollo de un lenguaje que represente de manera adecuada y completa a las mujeres ha sido necesario para promover su visibilidad política. Evidentemente, esto ha sido de gran importancia, teniendo en cuenta la situación cultural subsistente, en la que la vida de las mujeres se representaba inadecuadamente o no se representaba (Butler, 1990: 45 – 46).

En la construcción de un sujeto “mujer” o “mujeres” subordinado, ubicado en una estructura social patriarcal o de dominación masculina, intervienen diversas prácticas académicas, como la antropología (Ortner, 1974; Strathern, 1976; Rosaldo, 1974; Whithead y Ortner, 1981) y la teoría feminista (de Beauvoir, 1949; Millett, 1970), de donde se desprenden conceptualizaciones que definen a las “mujeres” como un otro, como alteridad sin posibilidad de reciprocidad con relación al hombre (de Beauvoir, 1949), como sujetos que ocupan una posición subalterna en un sistema patriarcal que produce y actualiza el dominio a través de aspectos ideológicos, biológicos, sociológicos, de clase, económicos, educacionales, antropológicos y psicológicos (Millett, 1969), como categoría a la que universalmente se le atribuye un estatus simbólico que la vincula estrechamente a la naturaleza, mientras que el hombre o lo masculino, como categoría y sujeto, es asociado a la cultura (Ortner, 1974). Michelle Zimbalist Rosaldo afirma que (sin desconocer la “extraordinaria diversidad de roles sexuales que se dan en la nuestra y en las demás culturas” y desde una perspectiva crítica que pretende problematizar “el hecho de que en todas las culturas humanas las mujeres esté de alguna forma subordinadas a los hombres”):

Las mujeres, en todas partes, carecen de una autoridad universalmente reconocida y culturalmente estimada. La valoración de la mujer como elemento secundario puede considerarse desde diferentes perspectivas. Aquí propongo, más que adelantar una causa explicativa única, un modelo estructural que exponga los aspectos recurrentes de la psicología y la organización social y cultural, relacionándolos con la oposición entre la orientación <doméstica> de la mujer y las actividades <extra – domesticas > o <públicas> que en la mayoría de las sociedades son más fácilmente asequibles a los hombres (Rosaldo, 1974: 153).

Después de representar, evidenciar, describir y denunciar una categoría de “mujer” o “mujeres” subordinada en estructuras políticas materiales y simbólicas, tanto el feminismo como la antropología se han encargado ellas mismas de denunciar el carácter universalista, excluyente e insuficiente de una categoría o de un sujeto, como un movimiento de auto – crítica y de reforzamiento interno de estrategias teóricas y políticas. Algunas autoras desde

la antropología (Moore, 1991; Viveros, 2004, 2008) han cuestionado la categoría “mujer”, evidenciando el importante papel político de las diferencias y de la articulación de múltiples ejes de diferenciación y dominación en las experiencias, los sujetos, las teorizaciones y las acciones políticas de unos feminismos que ya podrían abandonar el sueño de un lenguaje común (Viveros, 2004) y que hacen de la diferencia y el conflicto elementos productivos políticamente (Viveros, 2008; Butler, 1996). Teresa de Lauretis afirma que actualmente la “mujer” se torna categoría e identidad insuficiente para el feminismo y propone unas posiciones de sujetos excéntricos y diversos como fundamentos políticos y teóricos de un feminismo que habla lenguaje múltiples y se desprende de articulaciones (de Lauretis, 1987). Siguiendo con esta perspectiva crítica de una identidad feminista, Butler nos dice:

El tema de las mujeres ya no se ve en términos estables o constantes. Hay numerosas obras que cuestionan la viabilidad del <suje> como el candidato principal de la representación o, incluso, de la liberación, pero además hay muy poco acuerdo acerca de qué es, o debería ser, la categoría de las mujeres. Los campos de <representación> lingüística y política definieron con anterioridad el criterio mediante el cual se originan los sujetos mismos, y la consecuencia es que la representación se extiende únicamente a lo que puede reconocerse como un sujeto. Dicho de otra forma, deben cumplirse los requisitos para ser un sujeto antes de que pueda extenderse la representación (Butler, 1990: 46).

Cuestionar el sujeto, la categoría, la identidad del feminismo nos permite pensar un movimiento múltiple, articulario y que estalla categorías universalistas y totalizadoras. Quizá el feminismo empieza a hablar y actuar desde lugares menos seguros:

La creencia política de que debe haber una base universal para el feminismo, y de que puede fundarse en una identidad que aparentemente existe en todas las culturas, a menudo va unida a la idea de que la opresión de las mujeres posee alguna forma específica reconocible dentro de la estructura universal o hegemónica del patriarcado o de la dominación masculina. La idea de un patriarcado universal ha recibido numerosas críticas en años recientes porque no tiene en cuenta el funcionamiento de la opresión de género en los contextos culturales concretos en los

que se produce. Una vez examinados esos contextos diversos en el en el marco de dichas teorías, se han encontrado <ejemplos> o <ilustraciones> de un principio universal que se asume desde el principio. Esa manera de hacer teoría feminista ha sido cuestionada porque intenta colonizar y apropiarse de las culturas no occidentales para respaldar ideas de dominación muy occidentales, y también porque tiene tendencia a construir un <Tercer Mundo> o incluso un <Oriente> donde la opresión de género es sutilmente considerada como sintomática de una barbarie esencial, no occidental. La urgencia del feminismo por determinar el carácter universal del patriarcado –con el objetivo de reforzar la idea de que las propias reivindicaciones del feminismo son representativas– ha provocado, en algunas ocasiones, que se busque un atajo hacia una universalidad categórica o ficticia de la estructura de la estructura de dominación, que por lo visto origina a experiencia de subyugación habitual de las mujeres. (Butler, 1990: 49 – 50).

En las experiencias de transexuales y travestis, vemos cómo la identidad se elabora y se narra de múltiples maneras, lo que implica una imposibilidad teórica y política de definición de una categoría unitaria que represente coherentemente el tránsito entre los sexos y entre los géneros de hombre a mujer, de masculino a femenino o male to female – MtF–. Para algunas, “ser trans” representa una condición estable, inmutable, constante, algo que siempre “se ha sido”; para otras personas, en cambio, lo trans se evidencia como un proceso de construcción, como un entrar y salir de las identidades, como unas fluctuaciones en las subjetividades y los cuerpos.

Si bien se observaron durante el trabajo de campo formas alternativas de construcción de identidad, no todas las experiencias trans proponen identidades transgresoras del sistema sexo – género binario y genitalizado. Algunos cuerpos pretenden salirse de este binarismo en el cual las categorías hombre – mujer son las únicas posibles. Nombrarse como trans, transexual, travesti, mujer trans, chica trans o mujer transexual, ubicarse en un “tercer género” o un “tercer sexo”, en una frontera de los sexos y los género, resistirse a una “cirugía de reasignación sexual” que establezca el sexo y el género en los parámetros binarios establecidos, podrían ser elementos que sugieren una sublevación a los sexos y los

géneros binarios ¡no soy mujer, soy trans, estoy por fuera de las categorías establecidas!¹⁴. Muchas, sin embargo, anhelan ser completamente “mujeres” y ser identificadas oficial y cotidianamente como tales: una vagina de quirófano, una F en el documento de identidad y un reconocimiento social como mujeres, representan las búsquedas más vitales e indispensables para muchas personas trans ¡No soy trans, no pertenezco a lo LGBT ni a ningún movimiento por la diversidad de género, soy una mujer!

De cualquier modo, es importante mencionar que pese a estas diferencias, las mayoría de personas trans con las que se ha conversado, ubican su identidad actual en lo femenino, o su intención es lograr ubicarla en un lugar femenino, sin que necesariamente este posicionamiento femenino implique una identidad como mujer en términos exclusivos. En las narrativas trans existe una distinción entre mujeres biológicas y mujeres trans que para muchas personas es central para las formas de auto-reconocimiento.

Durante el trabajo de campo se recolectaron diversos testimonios que evidencian unas construcciones de identidades femeninas estables, como trans o como mujeres, identidades que no fluctúan sino que se ubican en un lugar definido. Una entrevistada de 29 años, administradora turística que se desempeña actualmente como funcionaria de la Alcaldía Mayor en temas de la movilización LGBT, me contaba: “Soy... mi identidad de género es completamente femenina, no transito como algunas personas que lo hace ocasionalmente o temporalmente, yo soy una mujer transexual con identidad de género completamente femenina las 24 hora del día”

Un amiga trans del Barrio Santa Fe, de 23 años, quien trabajaba como prostituta, afirmaba: “Porque desde niño me han gustado los hombres y siempre me ha gustado sacarme las cejas, pintarme los labios, tener el pelo largo y siempre me ha gustado ser como una trans”.

¹⁴ “Ni hombre, ni mujer... el binarismo mata” afirma una consigna reivindicada por el movimiento transgenerista en países como Estados Unidos y Francia.

De otro lado, podemos observar testimonios que hablan de la identidad como un proceso de construcción más que como algo estable o dado, por ejemplo, este de una mujer transexual de 42 años: “No, yo creo que fue un proceso, yo creo que fue un proceso porque yo creo que a mí me pasó exactamente lo mismo que a cualquier persona del común y es que las personas en la sociedad, cualquier persona, se puede decir normal, no tiene claro qué es la palabra transexual”.

Al respecto, una entrevistada de 20 años, quien ejerce labores de prostitución y activismo trans, me decía: “Pues sí, yo creo que es todo como un proceso, ¿no? Pues uno comenzando, pues uno sabe que es un hombre todavía. Y pues sí. O sea, uno no se ve todavía así que digamos que super femenina, no. Pero, o sea con el tiempo uno va viendo cambios y eso, y la forma como uno se comporta, entonces eso le ayuda también a uno a ser mas femenina”.

También, en los relatos se observa cómo las identidades se usan de manera estratégica, unas veces trans, unas veces mujer, otras veces... Las formas de reconocimiento, de identidad, de nombrarse, varían según los contextos dónde aparecen, lo trans no se trata de un rótulo estable, sino más bien de una serie de elementos diversos que se ponen en juego según la situación: frente a los médicos, tengo disforia de género, necesito una medicación de hormonas y luego una cirugía de cambio de sexo; frente a mi familia, soy transexual y debo recibir tratamiento especializado; frente a las amigas, soy travesti, me fascinan las sobredosis de estrógenos y no me he hecho senos por falta de dinero; frente a la academia, soy una transexual feminista que no se pone senos de silicona por compromiso político; frente al novio hetero soy una hembra pasiva; frente al estado, soy un sujeto subordinado, históricamente vulnerada y excluida de los derechos y exijo una reparación y la inserción en la categoría de ciudadanía. Por más cirugías que me haya realizado, por más dosis de hormonas que haya consumido, por más niña que parezca caminando por las calles de

Bogotá, por más comprometida que esté con un movimiento social o con una postura crítica, por más inserta y feliz que me encuentre en una categoría binaria, quizá la identidad siempre pose elementos de inestabilidad y fijarla de una vez y para siempre es imposible. Sobre este uso estratégico y variable de la identidad, una entrevistada de 29 años de edad y contadora pública nos cuenta:

Yo quiero preguntarte ¿Cómo te identificas?

¿Cómo me veo, o sea como me identifico?

Sí, ¿Cómo te identificas? De pronto, no sé, una a veces se identifica como mujer, como trans, como mujer transexual...

No, al respecto no tengo...no tengo...

Como ¿Con qué categoría?

No, como una mujer, como una mujer. Siempre sé que...y no, no es que me muera por llegar a serlo, porque obvio sé que no. O sea, uno tiene que saber qué puede y qué no puede, me siento como una mujer, porque fue lo que admiré, lo que deseé ser y es en lo que estoy trabajando y lo que creo que en este momento proyecto. A ver, si yo voy a entablar una relación sentimental con alguien, no voy a pretender también querer ser esa mujer que quiero ser haciendo mercado, jugando bolos, en el bus, ¿cierto? simplemente esa persona, sí, tiene que saber de mi condición de mujer transexual, porque tiene que saber que si se enamora de mi, ok, y si verdaderamente se enamora, se enamoró de lo que tengo en la cabeza, lo que tengo en el corazón. Entonces, esa persona que a mí me conozca sí tiene que saber que soy trans y si con eso también de ser una mujer trans quiere seguir conociéndome, quiere seguir descubriendo ese regalo que va dentro, perfecto. Si no, ah! bueno, chao y adiós.

O sea, en ese ámbito ¿sí eres una mujer trans?

Total, sí soy una mujer trans total. Ahí si soy una mujer trans de decirlo. Obvio, no de nos estamos conociendo, porque me ha pasado con personas que no me interesa conocerlas o llegar a tener algo sentimental, ¿sí? algo afectivo mayor a una relación de amistad y en principio no tengo que estar diciendo: ¡mucho gusto, Tatiana trans, mucho gusto, Tatiana trans! ¿cierto? Pero, en ese aspecto, sí tengo que ser consciente que yo no puedo ir a engañar a una persona, así ya yo tenga la operación de cambio de sexo.

Asumir una identidad trans generalmente implica un proceso complejo de construcción de dicho cuerpo y de dicha identidad, es algo que no se da de la noche a la mañana, es como un camino que se recorre, un camino con etapas, con puntos de llegada, con descansos, con metas que se transforman, un tránsito que puede parecer definido, pero que puede variar y te puede llevar a lugares impensados. A veces, cuando empiezas, el punto de llegada es claro, pero en el recorrido todo se modifica y con ello tu identidad, tu corporalidad. Acerca de estas variabilidades del tránsito, puede ser ilustrativo el siguiente testimonio de una mujer transexual que se desempeña actualmente como interventora en un proyecto de la Alcaldía Mayor:

¿Te quieres hacer la operación de cambio de sexo?

No, en este momento no, antes sí quería, creo que en este momento no es mi prioridad, si algún día se da, me parecería interesante, pero lo que la quiero hacer es en la mejor ¿Por qué? Porque es mi vida la que está en juego y no me iría a ir a quedarme en un quirófano, eso sería lo menos peor, quedarte en un quirófano, es de allí en adelante, después de que salgo de un quirófano, la sensibilidad, la felicidad, aunque yo sexualmente no soy activa, pero si de pronto por hacerme esa operación pierdo cualquier tipo de otra sensibilidad. Además, en este momento pues el hecho de ser una mujer trans es también lo que me diferencia de la mitad de las mujeres biológicas que hay en el mundo, perdóname, no de la mitad, de todas las mujeres, estaba diciendo de la mitad de la población. Nosotras, ese pequeño porcentaje, porque así sean muchas pero es un pequeño porcentaje, el hecho de ser trans nos diferencia de una mujer biológica. Yo le digo a mi novio; a usted le pueden poner a Natalia París, a Tatiana de los Ríos, a Cindy Crawford, en fin, a quien quieran, ellas son mujeres biológicas, una tiene más cola, una es más mona, más no sé qué, son mujeres biológicas. Y me ponen a mí al lado y yo tengo ese diferenciador que no tienen ellas. ¿Cierto? Físicamente, digo vestidas y toda la cosa, tal cual, pero ya en esa otra parte, digamos que físicamente tengo un diferenciador. ¿Cierto? Los hombres dicen que en nuestro trato somos más tiernas, somos más apasionadas, somos más... bueno eso de pronto también es otro diferenciador, no sé si por la condición de ser trans. Sé que por ejemplo, sí...a ver, nosotras las mujeres trans, que desde el principio no pudimos vivir nuestra vida de niñas, del vestidito, con el tutu, el zapaticito ¿sí? cuando lo hacemos creo que por eso somos tan femeninas, en estar pendientes del detalle no sé que, del detalle no sé cuánto, de las pestañas ¿cierto? Algo que a una mujer biológica como desde el principio, siempre la han estado cansando con eso, cansando con eso, ay! Que jartera!

Para ellas puede ser una opresión

Para nosotras es un logro, para nosotras es un éxito. Entonces ahí lo interesante...

Las identidades de sexo y de género cada vez se gestionan más y pierden sus características de elementos innatos, inmutables, biológicos, naturales. Se trata de códigos biomoleculares y socioculturales fluctuantes (Preciado, 2008) que se ubican en espacios sociales jerarquizados. Las identidades culturales de género por naturaleza se construyen, gracias al viagra, las píldoras anticonceptivas, las siliconas, los quirófanos, los antidepresivos, el gimnasio, el spa, el pelling facial, las tinturas para el cabello, los medios de comunicación (Preciado, 2008). Todos y todas a principios del siglo XXI, hombres, mujeres, gays, lesbianas, trans, estamos inexorablemente inmersos e inmersas en este proceso natural de producción de identidades culturales de cuerpo, género, sexo y sexualidad. Las pastillas de etinilestradiol y de ciproterona que tomamos diariamente millones de personas en el mundo traen consigo un impacto performativo en nuestros cuerpos, ciclos biológicos, sexos, sexualidades y géneros (Preciado, 2008). Estas pastillas producen en las mujeres biológicas un efecto anovulatorio y en las mujeres transexuales un efecto feminizante. Y en ambos casos embellecen la piel, hacen crecer los senos, disminuyen el bello corporal, generan depresiones y “feminizan” el deseo sexual. Beatriz Preciado, en su obra *Testo Yonki*, desarrolla un interesante análisis acerca de los efectos de los anticonceptivos orales en la sexualidad de las mujeres, pues este dispositivo farmacéutico no sólo controla la reproducción sino que también, al disminuir los niveles de testosterona y aumentar los niveles de estrógenos, reinserta las sexualidades y los cuerpos femeninos en los cánones del deseo heterosexual masculino, feminizando tanto la imagen corporal como la sexualidad femenina que se torna ahora químicamente contenida y farmacológicamente pasiva. No estamos hablando acá únicamente de cadenas carbonatadas o de sustancias químicas neutras políticamente, sino de biocódigos impregnados de normas sociales, históricas y culturales de control del cuerpo, el sexo, el género y la sexualidad femeninas (Preciado, 2008). Preciado, con sus análisis político – hormonales, pone en vilo la estricta división sexo – género en la actualidad, en lo que ella llama era farmacopornográfica de producción química y socialmente regulada tanto de sexos como de géneros y de sexualidades.

Transexuales, travestis y salud

La sexología, desde finales del siglo XIX y principios del XX, ha venido definiendo los sujetos, las prácticas sexuales y las corporalidades, bajo parámetros relacionados con lo que se considera normal y patológico. Importantes sexólogos como Magnus Hirschfeld, David Cauldwell y Harry Benjamin, entre 1910 y 1960, empezaron a hablar de transexualidad, travestismo, transexuales, travestis, terapia hormonal, cirugías de cambio de sexo, psicopatía, psicosomático (Stryker y Whittle, 2006; Hirschfeld, 1910; Cauldwell 1949 y Harry Benjamin, 1954; 1966). Bajo esta perspectiva sexológica, las experiencias de “inversión” en el sentido de pertenencia de las personas a un sexo que no correspondía con su cuerpo, requerían tanto de una definición como de unos tratamientos médicos. Se empezaron a establecer los grados de las diversas formas de inversión, su categorización y nomenclatura, así como las intervenciones más apropiadas para cada especificidad. Antes de cambiar de sexo se debía definir con sumo cuidado quienes eran los “verdaderos transexuales”, diferenciándolos de otros sujetos cuya inversión no ameritaba una transformación hormonal y quirúrgica del cuerpo. En ese momento –y aun hoy en día– los expertos tenían el poder de decidir cuáles eran los sujetos aptos para un cambio de sexo. De tal forma, el saber del cuerpo transexual generalmente es un saber de otro, más que de la persona sobre la cual recae la transformación. El transexual, silenciado, tenía voz en la voz del médico, del psiquiatra, del endocrinólogo, del cirujano, del sexólogo, del psicólogo e incluso del sociólogo¹⁵. En este intenso proceso de violencia epistémico – quirúrgica muchas hemos aprendido a hablar solo en sus términos clínicos y encarnamos la categoría,

¹⁵ El psicoanálisis ha establecido una relación crítica con respecto a la transexualidad. Al privilegiar elementos relacionados con el papel del simbolismo y el lenguaje en la construcción de cuerpo, del género y de la sexualidad, la teoría y la práctica psicoanalítica cuestionan las intervenciones en un supuesto “cuerpo real” como estrategia médica exclusiva para el abordaje de la transexualidad. Podríamos decir que desde el psicoanálisis –sin intentar unificar criterios de las diversas perspectivas teóricas y clínicas existentes– no se está muy de acuerdo con los procedimientos físicos de cambio de sexo, pues al ser el sexo y el cuerpo también formaciones imaginarias, la vía de intervención simbólica se privilegiaría desde el psicoanálisis (Milot, 1984; Mercader, 1994; Shepherdson, 2000). Sin embargo, muchas transexuales prefieren los estrógenos, la sensibilidad química, las siliconas y las vaginas de quirófano, más que las sesiones analíticas. Otras, combinan estas técnicas diversas de configuración del yo.

la disforia, el procedimiento, la hormona que se convierte, en nuestra experiencia, también en código lingüístico y político.

La transexualidad ha sido estudiada, explicada y tratada desde la primera mitad del siglo XX por perspectivas biomédicas que la consideran una disforia y que privilegian los aspectos de intervención psiquiátrica, hormonal y quirúrgica (Benjamin, 1966; Fernández, 2003; Álvarez, 2001; Gómez, 2006; Orejarena, 2004)¹⁶. La categoría transexual surge entonces en contextos médicos donde se diagnostican y definen los sujetos, para luego ser sometidos a una compleja transformación corporal con el fin de insertarse en el orden binario masculino/femenino. “Soy una mujer en un cuerpo de hombre”, es una expresión común en los cuadros clínicos establecidos por las instituciones médicas que las transexuales reproducen, mediante discursos y prácticas, muchas veces buscando acceder a las intervenciones de transformación corporal que desean realizarse. En un contexto heterosexual, genitalizado y falocéntrico como el nuestro, parecería que la definición individual estuviera restringida a la genitalidad. Por esta razón vale preguntarse si la afirmación: “nací en el cuerpo equivocado” se refiere exclusivamente a los genitales y cuáles son las implicaciones de ello para quienes no se identifican con los genitales que poseen. Este interesante cuestionamiento lo plantea Sandy Stone, quien afirma que: “No es extraño, por tanto, que gran parte de estos discursos [tanto médicos, como de las propias transexuales] giren en torno a la frase "cuerpo equivocado". De acuerdo con el mito binario fundacional falocrático por el cual los cuerpos y sujetos occidentales son autorizados, sólo un cuerpo es el "correcto" para cada sujeto generizado. Todos los otros cuerpos están “equivocados”” (Stone, 1991: 31)¹⁷.

¹⁶ El endocrinólogo Harry Benjamin fue uno de los primeros médicos que definió el transexualismo y fue una figura central en la difusión y publicitación de dicho fenómeno. El caso de la popular transexual Christine Jorgensen, quien se cambió de sexo en 1952 y donde participo el doctor Benjamin, representa un hito histórico central en el reconocimiento global de la transexualidad y los asuntos relacionados con ella (Stryker y Whittle, 2006; Benjamin, 1954; 1966; Mercader, 1994; Mafía, 2003; Mejía, 2006).

¹⁷ Desde las ciencias sociales se han producido diversos análisis y críticas sobre los enfoques de los materiales clínicos y las formas de intervención propuestas en relación con la transexualidad (Stone, 1991; Mercader, 1994; Mafía, 2003; Mejía, 2006).

Acá, la transexualidad plantea complejidades interesantes: de una parte, la institución médica tiene la posibilidad de liberar en nosotras una identidad reprimida, de permitirnos construir y acceder a aquel cuerpo que anhelamos y que sentimos como propio, pero que nos ha sido negado. De otra, crea experiencias transexuales específicas al definir y delimitar una identidad y, –como diría Foucault (1976) aludiendo al poder productor y las técnicas de construcción del sujeto– al producir sujetos que se insertan en estos parámetros para ser reconocidos como “verdaderos transexuales” y acceder así a los procedimientos que desean realizarse para modificar sus cuerpos. Sin embargo, existe también una apropiación estratégica de estas definiciones médicas por parte de los sujetos transexuales para alcanzar sus fines particulares¹⁸. El sociólogo Harold Garfinkel documentó en los años 60 el famoso caso de Agnes, una transexual adolescente de apariencia completamente femenina, quien obtuvo una cirugía de reasignación de sexo por parte de un equipo médico de la U.C.L.A –del que hacía parte el importante sexólogo y psicólogo Robert Stoller–. Agnes afirmaba poseer una condición innata que había feminizado espontáneamente su cuerpo antes de la adolescencia y por dicha condición biológica de intersexualidad demandaba una cirugía de cambio de sexo. Luego, los investigadores se enteraron que Agnes era un chico que había tomado hormonas femeninas desde antes de su adolescencia para feminizar su cuerpo (Garfinkel, 1967).

Una escena que puede ilustrar la experiencia trans con relación al sistema médico es la de unos cuerpos *anormales* que se encuentran desnudos frente a una panoplia de prácticas, discursos técnicos, conocimientos científicos y sesiones terapéuticas, mediante los cuales se restituirá en ellos la normalidad. Estos cuerpos diferentes y deslocalizados en el espacio social, serán reubicados y resocializados, mediante el empleo de la cirugía, la terapia

¹⁸ Berenice Bento desarrolla una crítica interesante del concepto biomédico de “Verdadero/a Transexual”, en su investigación antropológica y sociológica con personas que transforman sus cuerpos en Brasil. Los protocolos clínicos, quirúrgicos y psiquiátricos, se ven acá confrontados por las experiencias propias y los relatos de los transexuales, quienes en muchas ocasiones juegan de manera estratégica con las lógicas binarias de las instituciones y con las definiciones oficiales de transexualidad. Sin destruir completamente el orden binario y genital masculino – femenino que impone la biomedicina para el tratamiento de la transexualidad, las personas, en su cotidianidad, deben reelaborar estas estructuras rígidas para adecuarlas a sus contextos, sus experiencias, sus ritmos, sus posibilidades, sus deseos y sus expectativas (Bento, 2004).

hormonal, las pastillas, las inyecciones y el ámbito confesional de la psiquiatría. En fin, aparece todo un dispositivo clínico como aquel descrito por Foucault (1963, 1976, 1975) para referirse a aquellas técnicas del poder disciplinario que intervienen y producen cuerpos, con sus profesionales, quienes además de ser técnicos del transexualismo, son quienes construyen quizá uno de los discursos más elaborados acerca de esta manifestación. Dobles productores, de un cuerpo nuevo y de sus definiciones, de los límites de su alteridad, los médicos definen la transexualidad y a su vez las transexuales encarnan tal definición. En este caso, como en muchos otros, el discurso técnico-científico es productivo en tanto define un otro que a la vez produce (Spargo, 2007): el discurso médico se convierte en una voz autorizada, que habla de los pacientes, y éstos generalmente terminan hablando con esa misma voz en un círculo que reafirma y legitima la autoridad de la institución científica. Sandy Stone, desde una perspectiva feminista y crítica, cuestiona los discursos binarios del orden socio sexual, de la práctica médica e incluso de las propias transexuales, analizando las narrativas publicadas por personas que se cambiaron de sexo entre los años 50 y 70:

Además de la obvia complicidad de estas narrativas con la definición masculina blanca occidental del género performativo, las autoras también refuerzan un modo binario, oposicional, de identificación de género. Pasan de ser hombres sin ambigüedad, aunque infelices, a ser mujeres también carentes de ambigüedad. No hay terreno intermedio. Más aun, cada una construye un momento narrativo específico cuando su identificación sexual personal pasa de masculina a femenina. Este momento es el de [...] la reasignación de género o de “cirugía de cambio de sexo”. La noche anterior a la operación, Jan Morris escribió: “Fui a despedirme de mí mismo frente al espejo. No nos veríamos más y quería mirar por última vez a ese otro yo a los ojos y hacerle un último guiño para la buena suerte” (Stone, 1991: 21).

La institución médica es central para la experiencia trans: el diagnóstico del psiquiatra y los seguimientos y la formulación del endocrinólogo avalan una identidad, ante nosotras mismas y ante quienes nos rodean. Los protocolos de manejo de la transexualidad intentan

ser estrictos en el diagnóstico y tratamiento de este trastorno¹⁹. Por ejemplo, para poder iniciar la terapia de sustitución hormonal, que consiste fundamentalmente en el consumo de hormonas femeninas –estrógenos o etinilestradiol, en ocasiones también progesterona– y de anti andrógenos para neutralizar las hormonas masculinas, se debe contar con un diagnóstico psicológico y psiquiátrico de transexualidad, trastorno de la identidad de género o disforia de género. Se espera que la persona asuma la identidad femenina antes o durante la terapia de sustitución hormonal para poder realizarse posteriormente las cirugías de transformación: implantes mamarios, cirugía de reasignación de sexo. Para acceder a esta última cirugía se requiere también del aval siquiátrico y endocrinológico específico y es preciso realizar el llamado “test de la vida real”, que consiste en vivir como “mujer” durante mínimo un año antes de la operación (Benjamin, 1966; Becerra, 2003). De este modo, el manejo médico sugiere que la transexualidad es un tránsito unidireccional, un movimiento de un punto definido de partida a uno de llegada, de un cuerpo masculino a uno femenino. No hay fronteras posibles ni categorías otras del género que cuestionen el binarismo hombre – mujer. Tampoco hay posibilidades de ir y venir permanentemente. Se trata de solo un tránsito, finito, vigilado, delimitado, que se clausura con la cirugía de reasignación de sexo. Así, la relación de las transexuales con el sistema médico es ambigua: éste ofrece promesas de liberación, que a su vez son cadenas de dominación. Nos promete el cuerpo que deseamos, la materialización de la hembra que llevamos dentro, luego de tanto sufrimiento, frustración e incomodidad, pero debemos encajar en sus parámetros clínicos binarios y eliminar cualquier manifestación de ambigüedad.

Para quienes no cuadramos dentro de nuestros cuerpos insertos en un régimen genital binario, la cirugía de reasignación de sexo es una búsqueda permanente, un objetivo y un logro: fórmulas médicas de hormonas y de anti andrógenos, cuadros hemáticos, exámenes de coagulación sanguínea, bilirrubina, transaminasas, colesterol, triglicéridos y niveles de testosterona total, son parte fundamental de nuestro proceso transexual y de nuestra identidad avalada por la clínica. ¡Ni travestis, ni locas, ni afeminadas, ni gays. Sufrimos de

¹⁹ En el Manual Diagnóstico y Estadístico de los Desordenes Mentales –DSM IV– la transexualidad se define como trastorno de la identidad sexual.

“disforia de género” o de un “trastorno de identidad de género”! Afirman algunas. El DSM IV (American Psychiatric Association, 1994) avala una forma de identidad de género no normativa. ¿Se trata de una subversión sumisa al poder? O, quizá, retomando a Spivak (Femenías, 2005) ¿de un esencialismo estratégico?

Además de los costos físicos, emocionales y sociales, la intervención en el cuerpo tiene unos costos económicos que no todas podemos asumir. Mientras algunas transexuales pueden costear los procedimientos médicos de transformación corporal, otras están empezando a exigirle al régimen de salud colombiano tratamientos de sustitución hormonal, seguimiento psiquiátrico, implantes mamarios y cirugía de reasignación de sexo, como parte del principio constitucional al libre desarrollo de la personalidad y del derecho a la salud por conexidad con el derecho fundamental a la vida. Así, mediante acciones de tutela se ha logrado que en algunos casos puntuales las Empresas Promotoras de Salud cubran estos servicios, con lo cual se pone en evidencia que en estos actos reivindicativos de las identidades trans, lo personal podría adquirir una dimensión política.

Muchas personas trans –generalmente quienes ejercen la prostitución y son reconocidas como “travestis”– para lograr la imagen femenina, específica, voluptuosa y curvilínea –socialmente impuesta– con la que tanto nos identificamos, intervenimos nuestros cuerpos sin ningún tipo de seguimiento médico. En los contextos travestis son comunes la auto medicación y el consumo de altas dosis de hormonas femenina –estrógenos, etinilestradiol y progesterona en pastillas o inyecciones–, así como la realización de implantes, caseros y artesanales a base de aceites de cocina o siliconas industriales en el cuerpo. Implantes que generan graves problemas de salud, pues los materiales no quirúrgicos empleados pueden dispersarse por el cuerpo hasta llegar al torrente sanguíneo produciendo accidentes fatales ¿mortales? Con el tiempo, el aceite y la silicona deforman los cuerpos y causan problemas

en la piel. Desafortunadamente muchas travestis no están vinculadas al régimen de salud²⁰ y se encuentran en un Estado de total desprotección. Muchas veces aquellas que hacen parte del régimen de salud, no demuestran intenciones explícitas de exigirle al sistema de salud que cubra los procedimientos de transformación corporal. Quizá, algunas pensamos que no tenemos derecho a que el estado y las instituciones de salud cubran nuestros procesos de intervención corporal. Ser consientes de que existe un derecho vulnerado es un paso fundamental para su exigencia.

En estos caso, se trata de una identidad y de unos cuerpos excluidos y auto excluidos del sistema de salud, de un sistema de salud diseñado desde una lógica económica que busca la ganancia y desde un simbolismo que reproduce el orden binario de género, pues solo ofrece servicios a aquellos que son hombres o mujeres, desde su nacimiento hasta su muerte. Una matriz heterosexual define cuales son las identidades y los cuerpos legítimos (Butler, 1990) y solo aquellos tienen derechos formales en salud. Las travestis transitan, viajan, se movilizan por los géneros. Y dicho desplazamiento muchas veces les cuesta la vida. Pero es que quedarnos quietas, en una categoría asignada a la fuerza, nos es imposible. Cientos de personas mueren, desprotegidas, en sus itinerarios de identidad. Mientras tanto, el estado, el Ministerio de la Protección social, la Empresas Promotoras de Salud, las Administradoras del Régimen Subsidiado, las Secretarías de Salud Municipales y Departamentales, las Empresas Sociales del Estado y los programas de asistencia y de Atención Primaria en Salud, dicen que sólo se trata de un asunto estético. O de hombres que se visten como mujeres. Cuando se trata de categorizar, definir y patologizar experiencias del cuerpo, las instituciones médicas y de salud desarrollan un excelente trabajo. Sin embargo, en nuestro contexto, el sistema de salud se desentiende a la hora de cubrir un derecho de un grupo de personas que se encuentran en las márgenes de la ciudadanía.

²⁰ Según una investigación de la Fundación Santamaría de Cali, el 48 % de las travestis de esta ciudad “no cuentan con seguridad social en salud” (Colombia Diversa, 2008: 158). En Bogotá, hasta la fecha, parecen no existir datos estadísticos sobre travestis y régimen de salud, pese a que la Secretaría Distrital de Salud de la Alcaldía Mayor de Bogotá ha desarrollado proyectos con la población LGBT de la ciudad.

Las intervenciones en el cuerpo para modificar el género y el sexo, plantean una perspectiva privilegiada para desarrollar una crítica del actual sistema de salud en Colombia, de la ciudadanía –condicional– en salud y de la participación social –de las minorías identitarias con necesidades específicas– en dicho sistema. La conexión entre salud y género en Colombia ha sido abordada de manera crítica por Mara Viveros, quien diferencia entre salud reproductiva, salud de la mujer y salud y género. En esta última categoría se ubicarían las necesidades particulares de hombres y mujeres según las posiciones, roles y jerarquías establecidas diferencialmente por la sociedad con relación al sexo (Viveros, 2003). Sería pertinente también incluir, en este último punto señalado por Viveros, las necesidades de las personas transexuales y travestis, desde sus posicionamientos específicos de género y sus procesos de transformación de cuerpo y construcción del sexo.

Mario Hernández critica la inequidad del sistema de salud Colombiano: “Puede decirse que el actual sistema sólo logra legitimar y consolidar las inequidades propias del mercado en materia de salud” (Hernández, 2003: 477). Según Hernández este sistema economicista y clasista²¹ debería sustituirse por otro que posea una definición de salud como derecho universal, no como bien de consumo individual, para de este modo garantizar la vida, la asistencia médica, el bienestar y la participación de todas las personas. Mario Hernández menciona la necesidad de “incorporar la participación efectiva de la sociedad, como expresión del ejercicio de la autonomía de las personas y del reconocimiento de la

²¹ En Colombia existen distintos regímenes de salud que tienen que ver con la posición socioeconómica de las personas. El Régimen Subsidiado lo conforman las personas que no poseen capacidad de pago y es administrado por las Administradoras del Régimen Subsidiado –ARS–, y el Régimen Contributivo está integrado por aquellas que realizan aportes mensuales a las Empresas Promotoras de Salud –EPS–. Estos regímenes definen los servicios que prestan mediante Planes Obligatorios de Salud diferenciales: el POS del Subsidiado posee el 60 % de los servicios del POS del Contributivo. Es decir, los pobres cuentan con menos servicios de salud que las clases medias y altas. Existe otra categoría que se denomina, extrañamente, Vinculados, la cual está conformada por personas sin capacidad de pago que aun no se han incluido en ninguna ARS y quienes solo poseen una categorización en el SISBEN. Su atención depende de las entidades territoriales de salud –Secretarías Departamentales y Municipales de Salud, Direcciones Seccionales de Salud– y de los recursos disponibles, o sea, no está garantizada.

diversidad” (Hernández, 2003, 478). Desde esta perspectiva, la participación de transexuales y travestis en salud debería hacerse efectiva, no solo en tanto población vulnerable al VIH/Sida y a otras Enfermedades de Transmisión Sexual –ETS–, sino como personas autónomas, en procesos activos de construcción de su cuerpo, de su sexo y de su identidad de género, como ciudadanas con necesidades específicas que el estado y la provisión de salud debería garantizar. Así, la relación explícita de temas como salud – enfermedad, cuerpo, identidades trans, clases sociales, equidad y ciudadanía, debería plantearse en una etnografía con transexuales y travestis en nuestros contextos urbanos.

En este sentido, y para finalizar, vale la pena subrayar la necesidad de superar el desconocimiento y la ausencia de información relativa a diagnósticos y estadísticas sobre la salud de poblaciones trans en distintas clases sociales, aspecto que amerita entonces la realización de un mayor número de estudios, cuantitativos y cualitativos, que den cuenta de las necesidades de servicios y derechos específicos. En síntesis, es importante empezar a pensar agendas de investigación que lleven a la identificación de nuestras necesidades específicas, con el fin de reclamar su inclusión efectiva en el sistema de salud colombiano, pues como se ha afirmado en este trabajo de investigación, las intervenciones de transformación del sexo y el género constituyen nuestra identidad y muchas veces dichas intervenciones implican riesgos para nuestra vida, salud y bienestar, al realizarse por fuera del sistema de salud, en contextos de marginalidad y desprotección absolutas.

El nombre femenino: subjetividad y Estado.

El tema del nombre, del cómo me nombro, cómo me nombran y cómo me nombro ante el estado, es central para las transexuales y travestis, pues de esta manera se consolida y se hace explícita o pública una identidad femenina. El cambio de nombre oficial es una práctica constante entre las transexuales y travestis y representa una fase importante en su proceso de construcción de identidad, es un marcador central del tránsito, una suerte de ritual civil y laico que marca oficialmente la identidad femenina. Una entrevistada nos

contaba lo siguiente acerca del vínculo entre identidad femenina y nombre oficial: “Mmmhh, pues yo me identifico como una... o sea, sí, yo me identifico como una mujer trans, sí, como una mujer, porque yo escribo el nombre de mujer y sí, por eso me lo quiero cambiar rápido”.

En Colombia, desde 1993 y gracias a una sentencia de la Corte Constitucional movilizada por la petición de una transexual, las personas condenadas a un nombre “masculino” en nuestro documento de identidad, podemos obtener un nombre femenino sin muchos inconvenientes. Yo soy, actualmente, Andrea del Sexo Masculino ante el Estado colombiano. En realidad, esta sentencia abrió la posibilidad para todas las personas de cambiar libremente de nombre, no sólo para las personas trans.

El procedimiento consiste en la realización de una escritura pública, ante un notario, que anule el registro civil donde se consigna el nombre masculino, posteriormente, en esta escritura pública se consigna el nuevo nombre y se realiza la demanda del nuevo registro civil que reemplace el antiguo que ya no tienen validez legal alguna. Este procedimiento cuesta entre 100.000 y 150.000 dependiendo del criterio del notario de turno. El nuevo registro civil con el nuevo nombre debe insertarse en la base de datos de la Registraduría Nacional del Estado Civil, antes de solicitar la nueva cédula de ciudadanía, este trámite puede durar entre dos meses o un año, dependiendo la diligencia y la tolerancia del funcionario al cual se acuda. Posteriormente, cuando el nuevo nombre ya está registrado, se puede solicitar la nueva cédula de ciudadanía, con tres fotos 4 x 5, con una fotocopia autenticada del nuevo registro civil y con una consignación como de 35.000 pesos por rectificación de documento de identidad. En ese momento te entregan una contraseña con tu nuevo nombre y con una foto en la que sales lo más hermosa y femenina que te sea posible y debes esperar entre 5 meses y un año por tu nueva cedula que avala oficialmente una identidad trans. Después de mucho tiempo, de muchos trámites burocráticos y de una inversión que para algunas puede ser bastante considerable, el Estado colombiano te

garantiza el derecho al libre desarrollo de tu personalidad y a escoger un nombre acorde con tu identidad femenina.

El cambio de sexo en el documento de identidad es mucho más complejo. Debes hacerte primero la cirugía de resignación sexual –con pene no hay F en tu cédula– e interponer una suerte de demanda al estado para que cambie tu número de registro y tu sexo en el documento y luego esperar mucho tiempo para lograrlo. Algunas han empezado a luchar para que este cambio de sexo oficial no sea tan complicado y para que no sea necesaria una cirugía de cambio de sexo para que el estado reconozca tu identidad femenina.

No se trata sólo de asimilarse a los cánones binarios y legitimadores de un estado, se trata, para muchas personas, de un asunto de falta de reconocimiento que genera violencias, exclusión, discriminación, barreras de acceso al trabajo. Para Juliana²² puede ser más fácil obtener un empleo si en su cédula dice “Sexo: F”, bueno, en Colombia nada garantiza encontrar empleo, pero hay cosas que dificulta considerablemente el proceso. Juliana es una ingeniera de sistemas de 30 años, vive en con su padre, su madre y sus hermanos y trabaja actualmente en una oficina de ingenieros, su aspecto es totalmente femenino y ella me hablaba durante el trabajo de campo de lo difícil que era conseguir empleo en su contexto profesional, debido a que en su cédula aun aparecía como del “sexo masculino”. La marca de sexo, en este caso, evidencia su carácter discriminatorio y los obstáculos que impone para la inserción de algunas personas en la categoría de ciudadanía.

Sexualidades trans

El régimen de la sexualidad define a los sujetos según sus prácticas sexuales, sus deseos, sus placeres, sus fantasías, sus estéticas, sus cuerpos, sus sentidos de pertenencia a uno u otro sexo (Foucault, 1976; Serrano, 2001; Guasch, 1991; Llamas, 1998). El actual

²² Nombre ficticio

movimiento de la diversidad sexual y de géneros representa sujetos que se auto identifican por fuera de la heterosexualidad y de las identidades de género normativas. Antes, a finales del XIX, los sexólogos, ahora, en el XXI, lo LGBT y nosotras mismas. Las cosas han cambiado bastante. Sin embargo, en ocasiones una podría pensar que no hay revolución en las prácticas sexuales, que no hay sexualidades subversivas o subvertoras, que en la cama nunca habrá transformación social ni emancipación ni renovación, pues es tan difícil salirnos del régimen de la sexualidad en lo que respecta a nuestras prácticas, deseos y placeres. A veces me es tan difícil creer en los que se pretenden renovadores sexuales: médicos, sexólogos, psicólogos, programas de opinión, perversos, feministas, amigos maricas, lesbianas o trans.

La revolución sexual se ha logrado, no por unas prácticas o unas identidades específicamente transgresoras, sino por unas experiencias cotidianas, políticas, teóricas, discursivas, que han transformado la manera como la sociedad controla los géneros, los sexos y las sexualidades. Esta revolución no acontece en las camas, sino en las calles, las plazas, los lugares de trabajo, los espacios domésticos, los discursos autorizados, incluso, los consultorios médicos. Y ha sido especialmente desarrollada por mujeres, quienes desde hace algunos siglos han venido cuestionando las estructuras de dominación masculina presentes en nuestras sociedades y ejerciendo roles y ocupando espacios antes negados para ellas. También la revolución sexual ha sido movilizada por mujeres lesbianas, hombres gays, maricas y personas trans, pero no mediante sus prácticas sexuales, sino mediante la reivindicación de categorías antes abyectas, mediante la exigencia de legitimidad, mediante la construcción de discursos críticos y de políticas que cuestionan el régimen de la heterosexualidad obligatoria y las arbitrariedades del sistema sexual binario –Kate Millett, en *Política Sexual* hace un interesante análisis y periodización de las revoluciones sexuales (Millett, 1969), incluso Federico Engels nos habla de unas revoluciones sexuales neolíticas y prehistóricas (Engels, 1948)–. Más que con anos, penes, vaginas naturales o sintéticas, penetraciones, mamadas, esta revolución sexual se ha construido con categorías, discursos, teorías, políticas y, a veces, con sangre, no necesariamente menstrual.

A finales del siglo XIX, en la sexología, se hablaba de la homosexualidad como categoría unitaria y amplia, conformada por diversas manifestaciones de instintos sexuales contrarios, categoría en la que se ubicaban tanto hombres como mujeres. Los que hoy nos reconocemos como trans, gays, bisexuales y lesbianas, nacimos muy pero muy juntitos por allá en 1880 en el seno de la sexología europea. Quizá el término LGBT sugiere un anacronismo clínico – político que nos recuerda un origen común en una actualidad fragmentada, de tal manera, el actual movimiento LGBT nos remite a la categoría de homosexualidad que surge de sexólogos como Westphal, Karl Heinrich Ulrichs, Richard von Krafft Ebing y Magnus Hirschfeld. “Sensaciones sexuales contrarias”, “androginia interior”, “hermafroditismo del alma”, “tercer sexo”, “instintos sexuales contrarios” eran los términos más recurrentes empleados (Foucault, 1976; Llamas, 1998; Stryker y Whittle, 2006; Hirschfeld, 1910; Von Krafft Ebing, 1877). La homosexualidad no solo era una variación sexual, sino también una variación de género²³, el hombre que deseaba otros hombres estaba cerca de las mujeres, de lo femenino, al igual que el hombre que se sentía mujer o que prefería vestirse como mujer. Luego de un intenso proceso político de redefinición, reivindicación y auto identificación, en los años 60 y 70, el gay se escinde radicalmente de las trans, de las travestis, de las transexuales, de las transformistas, de las *transgeneristas*, incluso, de las locas afeminadas. El gay empieza a reivindicar una masculinidad gay, rechazando enfáticamente toda asociación como lo femenino y con lo trans, centrándose en una identidad sexualidad gay ubicada en un cuerpo y en un género completamente masculino (Vélez, 2008). El asunto, para el gay contemporáneo y pos medicalizado, es el de la sexualidad transgresora, más que el del género transgresor.

Muchas trans, por su parte, ubican su experiencia más del lado de una identidad de género no normativa que de una sexualidad alternativa. Soy Andrea, me asignaron como chico al

²³ Si se permite este anacronismo, pues hablar de género en el siglo XIX no posee sentido alguno, solo que se retoma la categoría de género desde una perspectiva actual y con fines explicativos.

nacer, pero soy una chica hetero en este momento. No soy un hombre homosexual, ni un chico muy gay, ni una loca afeminada –bueno, lo fui un tiempo, ya no–, ni una lesbiana.

Las experiencias trans logran cuestionar algunas categorizaciones sexuales propias de la sexología que parten de la noción de cuerpos estables, naturales y asignados a un sexo según su genitalidad. Nos ubicamos más en el dualismo trans – bio, que en el dualismo homo – hetero. Sin embargo, también reproducimos categorizaciones sexológicas y rígidas como la de heterosexualidad, pues muchas nos insertamos en el modelo de chica “femenina, pasiva, penetrada por un hombre hetero”. Para algunas, el “ser” heterosexuales, penetrables y pasivas en la cama es parte central de nuestra definición de identidad femenina. Podemos ser completamente revolucionarias en lo público pero absolutamente sumisas en lo privado. Afuera, mujeres trans feministas. Adentro, hembritas trans tradicionales y subordinadas a los deseos del macho.

Por otra parte, algunas trans se sienten heterosexuales, gustan de los hombres, pero su sexualidad, pese a definirse como femenina, no se fundamenta en el principio de pasividad y de cuerpo penetrado. Mis amigas trans, en charlas informales pero muy etnográficas, me han hablado del gusto y del placer al penetrar a sus parejas masculinas o a los hombres en general. Ellas, jamás se harían la cirugía de cambio de sexo pues disfrutaban teniendo un pene y usándolo para penetrar hombres. Sin embargo, poseer un pene y usarlo para penetrar a los hombres no cuestiona en lo más mínimo su identidad femenina y hetero. Una mujer trans de 30 años, de apariencia absolutamente femenina y con una identidad heterosexual, me contaba:

¿Y te identificas como mujer transexual?

Como mujer transexual

¿O como mujer solamente?

Como mujer transexual, si porque...

Mujer con apellido... jajajajaja

Sí Jajajaja Mujer con plus jajajajaja... sí porque yo pienso que hay que ser realista, mujer biológica ya no lo fui, ¿sí me entiendes? en mis genes, bueno aunque no lo sé que no existe un XX sino posiblemente exista un XY. No me he hecho la operación de reasignación de sexo, aunque por eso no es que no me sienta completamente como una mujer y con identidad de género femenino.

Existen también sexualidades trans lesbianas. Muchas personas después de realizar su tránsito a lo femenino, después de la transformación corporal y de la cirugía de reasignación de sexo, se reconocen como lesbianas, como mujeres transexuales lesbianas, sus deseos van dirigidos a las mujeres y sus prácticas sexuales solo se desarrollan con otras mujeres. Algunas personas transexuales estaban casadas cuando eran hombres y mantienen estas relaciones después del tránsito (relaciones amorosas, maritales, incluso, paternas, con hijos e hijas). Ellas tienden a reconocerse como lesbianas sin muchos inconvenientes, pero sería interesante preguntarse cómo sienten estas experiencias sus parejas mujeres, primero relacionadas amorosa, afectiva y sexualmente con un hombre, ahora, con una mujer trans. Seguramente esto implica muchas reelaboraciones de las categorías de sexualidad tradicionales –heterosexualidad, homosexualidad, lesbianismo– por parte de las parejas de las trans.

El modelo de la feminidad hegemónica

El concepto de hegemonía de Gramsci nos habla de direccionamiento intelectual, ético y político en momentos específicos, direccionamiento que no surge de una relación estable de dominación de un grupo definido –clase, sexo, pueblo– sobre otro, sino de la conformación de bloques históricos de lucha, constituidos por la unión de fuerzas sociales de lucha que no son en sí mismas homogéneas, sino que se articulan mediante el direccionamiento ideológico y político que una clase logra establecer sobre el conjunto de la sociedad (Gramsci, 1930; Gramsci, 1931 – 1933; Laso 2004). Hegemonía implica capacidad de

direccionamiento y de liderazgo que se desarrolla a partir de una alianza de clases, de grupos, de minorías, de fracciones de la sociedad o de personas, que configuran un bloque histórico en un momento particular de la historia. El concepto de hegemonía parte de la idea de articulación (Laclau y Mouffe, 1985) y cuestiona la noción de dominación, en tanto relaciones de poder cristalizadas y ahistóricas, que implican la soberanía de una categoría homogénea de personas –burguesía, hombres, colonizadores– sobre otra –proletariado, mujeres, colonizados–, pues al hablar de hegemonía no podemos referirnos a un dominio establecido, a una estructura jerárquica universal y suturada, conformada por categorías y por sujetos estables, sino a una serie de “guerras de posición” que abren el sentido de las luchas (Gramsci, 1929 - 1931): “La guerra de posición presupone el concepto de “hegemonía” que, como veremos, es incompatible con la idea de un desarrollo lineal y predeterminado y, sobre todo, con el carácter preconstituido de los sujetos” (Laclau y Mouffe, 1985: 52).

Pensar la hegemonía implica que: “Una concepción que niegue todo enfoque esencialista de las relaciones sociales debe también afirmar el carácter precario de las identidades y la imposibilidad de fijar el sentido de los “elementos” en ninguna literalidad última. Finalmente, esto nos indica el sentido en que podemos hablar de “fragmentación”. Un conjunto de elementos aparecen fragmentados o dispersos sólo desde el punto de vista de un discurso que postule la unidad entre los mismos” (Laclau y Mouffe, 1985: 132). Gramsci en sus reflexiones cuestiona los lugares seguros de la lucha, las categorías establecidas y las nociones de poder eternizadas, y pese a su compromiso radical con la lucha de clase, crítica y reformula sus bases teóricas y políticas: “Para ser capaz de gobernar como clase, el proletariado tiene que despojarse de todo residuo corporativo, de todo prejuicio de incrustación sindicalista” (Gramsci, 1930: 6). El concepto de hegemonía en Gramsci –que éste retoma de Lenin– se vincula con la lucha de clases, pero también nos propone un marco analítico pertinente para pensar diversos elementos del orden y las relaciones sociales:

Gramsci consideraba también que el concepto de hegemonía podría ser incluso equivalente al concepto de dictadura del proletariado. En esa perspectiva, la dictadura del proletariado sería la forma política y estática, en la que se realiza la hegemonía, mientras que la hegemonía estaría constituida por el momento en que se realizan las alianzas que constituyen la base social necesaria para la “dictadura del proletariado”, interpretando a esta no sólo como la coerción sino también como dirección política e ideológica (Laso, 2004: 11).

De este modo, hegemonía se refiere a procesos históricos de lucha y de articulación, desestabilización de categorías suturadas, construcción de formas políticas de consentimiento y participación de la sociedad civil en la configuración y desarrollo de las hegemonías que pueden materializarse en partidos políticos, estados, “dictaduras de clase” o, como se verá a continuación, modelos de género.

Rowina Connell (1995) retoma el concepto gramsciano de hegemonía para hablar de los géneros, específicamente de masculinidades hegemónicas, cruzadas por elementos como clase, raza, sexualidad, vínculos sociales. De este modo, existirían tanto masculinidades hegemónicas como subalternas, de acuerdo a los momentos históricos específicos y a las intersecciones de las masculinidades con la clase, la raza, la sexualidad, la producción y la reproducción. Una masculinidad blanca, hetero, productiva y reproductiva, establecería el modelo de la masculinidad hegemónica actualmente imperante. Masculinidades gays, racializadas o de hombres desempleados –también podría pensarse en experiencias como las de los chicos trans o las chicas masculinas–, por ejemplo, harían referencia a masculinidades subalternas (Connell, 1995).

En nuestro contexto es posible hablar de feminidades hegemónicas, también asociadas a raza, clase, sexualidad, productividad, reproductividad y vinculadas a aspectos como el consumo, la estética, la imagen corporal; es decir, las feminidades hegemónicas no son modelos homogéneos –cerrados, suturados – y evidencian múltiples articulaciones en su configuración. Un modelo de feminidad hegemónica, en este momento, en las ciudades

colombianas, podría ser definido como una feminidad blanco – mestiza, clase media – alta, hetero, profesional y potencialmente madre. También, una feminidad de cabello largo y liso, tacones o botas, bolsos grandes, algunos accesorios, esbelta pero curvilínea y voluptuosa, compulsivamente lampiña y alta, pero no demasiado.

Muchas personas trans persiguen este modelo de sexo – género – corporal, estético, de clase, racializado y heterosexual–en los procesos de construcción de identidad. Este modelo se impone desde los medios de comunicación, el consumo, las ideologías, las relaciones sexuales y amorosas y se encarna en nosotras. No se trata de ser cualquier tipo de mujer, se trata de insertarse en los modelos femeninos, estéticos, racializados, de clase, que imponen una imagen específica de cuerpo de mujer. Ser linda, voluptuosa pero esbelta, insertarse en la hegemonía de la línea (Lipovetsky, 2002) y en las tendencias dominantes de la moda (Lipovetsky, 1987), es un imperativo que asumen miles de bio mujeres y trans mujeres en nuestro contexto. Pese a esta búsqueda de inserción en la feminidad hegemónica, las identidades trans también podrían ser definidas como feminidades subalternas. Si bien las trans cuestionamos algunas de las bases fundamentales que establecen la producción de identidades de sexo – género, también reproducimos modelos corporales, estéticos, sexuales propios de este orden de producción de identidades. Nos encontramos en tensión entre una posición subalterna y una búsqueda de hegemonía. Quizá nuestra identidad nunca ha estado en lugares seguros.

Imágenes e identidades trans

Las imágenes fotográficas son fundamentales en las experiencias de las trans. Es importante, para muchas chicas trans, documentar mediante imágenes análogas y digitales el proceso de transformación de hombre a mujer, las primeras veces que nos trepamos, cuando empezamos a ser chicas trans y ahora que ya casi somos mujeres. Armando Silva habla del álbum de familia y de la función de las imágenes fotográficas como instrumento que, se cree, logra atrapar el pasado y que permite construir una narrativa apta para ser

contada a los demás. La fotografía –análoga y digital–, como elemento de la modernidad, nos parece objetiva, veraz, un registro de la verdad, por lo cual aparece como documento privilegiado para contar la historia de nuestra familia (Silva, 1999). Esta noción de objetividad y realidad cumple también una función primordial en la narración de nuestro proceso trans. Las imágenes fotográficas nos dice, a nosotras mismas y a los demás, que en efecto nos hemos transformado, que nos hemos construido en lo femenino a partir de una imagen previa masculina. Sin importar todas las intervenciones que actualmente es posible realizar en una imagen fotográfica, esta imagen sigue representando de manera fidedigna –ingenua– nuestras realidades corporales. Con *fotoshop*, con cualquier otro programa de computador o técnica de intervención, podemos transformar una imagen nuestra para allí aparecer esbelta, con senos y cola grandes, cabello muy largo, rostro suave y hermoso, pero en ese artificio vemos reflejada la verdad de nuestro género, de nuestro sexo, de nuestro cuerpo, de nuestra identidad.

A la fotografía se le han asignado unas características de objetividad y veracidad que resultan siendo funciones sociales y atribuciones culturales (Bourdieu, 1965) y que han sido cuestionadas por análisis contemporáneos sobre la imagen fotográfica, pues la imagen fotográfica ya no se piensa como registro de la realidad sino como huella e interpretación. Sin embargo, el uso que muchas trans hacen de las fotografías dota a dichas imágenes de legitimidad y de objetividad: nos las mostramos a nosotras mismas para darnos cuenta del proceso y también a los demás, para documentarles nuestros procesos de construcción de identidad trans. Registran el pasado, documentan nuestra historia, son testimonio del cambio de género y de sexo experimentado. Roland Barthes dice que la fotografía surge de la intención de registrar la muerte (Barthes, 1980), quizá nosotras registramos la muerte de nuestra identidad masculina y el nacimiento de una nueva, pero siempre sentida, identidad femenina.

Muchas personas trans poseen álbumes de fotografías análogas, conformados por cientos de imágenes en papel, que usan en contextos domésticos y de confianza para narrar sus vidas,

para hablar de su historia; estas imágenes tienen mucha importancia para ellas y son objetos significativos en las narraciones de su identidad. Otras, prefieren la imagen digital, la memoria USB, el disco duro, el computador y el internet como archivos que guardan estos documentos visuales de sus historias subjetivas y existen espacios importantes de circulación de dichas imágenes, tales como el facebook, páginas web de redes sociales o páginas web personales. De esta manera mostramos nuestro proceso, nuestra identidad, socializamos y establecemos redes virtuales que muchas veces se tornan redes materiales de amistad, sexualidad, apoyo y compañía. El internet tiene muchas funciones en las experiencias trans, funciones de visibilidad, sociabilidad, intercambio y construcción de identidad en un espacio público – virtual (Wajcman, 2004).

Discriminación: experiencia innombrable

Como si la femineidad se resumiera en el arte de <empequeñecerse>.

Bourdieu. La Dominación Masculina. 1998

El sociólogo francés Pierre Bourdieu, como parte de su arsenal teórico para explicar el mundo social, emplea dos conceptos que pueden ser de gran utilidad a la hora de pensar las experiencias de discriminación vividas por sujetos y grupos específicos: violencia simbólica y poder simbólico. Tales conceptos aluden a la capacidad de generar visiones y divisiones legítimas del mundo, categorías y posicionamientos jerárquicos, reconocidos colectivamente como objetivos. La violencia simbólica – que demanda de un poder simbólico para poder funcionar– opera de múltiples maneras: mediante la categorización y el posicionamiento siempre arbitrarios de los sujetos sociales, mediante el establecimiento de relaciones sociales desiguales que implican compromisos materiales, morales o afectivos –relaciones de poder, relaciones familiares, relaciones amorosas– y mediante la utilización y la encarnación de categorías dominantes, a partir de las cuales los dominados se perciben a sí mismos: soy débil, soy frágil, soy incapaz de, esto no es para mí, eso es cosa de

hombres, las mujeres somos así, las trans no tenemos lugar aquí (Bourdieu, 1980; 1994; 1998). La siguiente cita de *La Dominación Masculina* nos ilustra bastante al respecto:

Los dominados aplican a las relaciones de dominación unas categorías construidas desde el punto de vista de los dominadores, haciéndolas parecer de este modo como naturales. Esto puede llevar a una especie de autodepreciación, o sea de autodenigración sistemáticas, especialmente visible [...] en la imagen que las mujeres de la Cabilia tienen de su sexo como deficiente y feo, por no decir repugnante (o, en nuestro universo, en la visión que muchas mujeres tienen de su cuerpo como inadecuado a los cánones estéticos impuestos por la moda), y, más generalmente, en su adhesión a una imagen desvalorizada de la mujer. La violencia simbólica se instituye a través de la adhesión que el dominado se siente obligado a conceder al dominador (por consiguiente, a la dominación) cuando no dispone, para imaginarla o para imaginarse a sí mismo o, mejor dicho, para imaginar la relación que tiene con él, de otro instrumento de conocimiento que aquel que comparte con el dominador y que, al no ser más que la forma asimilada de la relación de dominación, hacen que esta relación parezca natural; o, en otras palabras, cuando los esquemas que pone en práctica para percibirse y apreciarse, o para percibir o apreciar a los dominadores (alto/bajo, masculino/femenino, blanco/negro, etc. [bio/trans, hetero/homo, añadiría yo]), son el producto de la asimilación de las clasificaciones, de este modo naturalizadas, de las que su ser social es el producto (Bourdieu, 1998: 51).

Muchas personas trans nos sentimos como unas “otras”, anormales, patológicas, monstruosas; sentimos que carecemos de cualquier tipo de derecho por nuestra condición; sentimos que la felicidad, el bienestar y los vínculos de apoyo y afectividad familiar no nos pertenecen y estos sentimientos experimentados a lo largo de nuestras vidas producen una discriminación encarnada. No se trata de una conciencia de auto discriminación o de una auto crítica informada, se trata de llevar enraizada en lo más profundo de nuestros cuerpos una alteridad social que nos funda como sujetos. Algunas veces, estas experiencias –que planteo de manera sumamente trágica y dramática, quizá por consumir tantos estrógenos sintéticos que exacerban mi sensibilidad de víctima– pueden tornarse productivas políticamente, pues precisamente desde allí sería posible vehicular múltiples críticas a las nociones de sujetos normales, de ciudadanía y de vínculos tradicionales. Hablar desde la anormalidad podría desestabilizar las nociones de normalidad imperantes.

Para Bourdieu es fundamental el papel de los cuerpos, de sus disposiciones y de las categorías de dominación encarnadas en el funcionamiento del orden social. No basta con la liberación de la conciencia, pues la dominación se halla en los cuerpos, en lo más profundo de nuestras carnes, de nuestros deseos, de nuestros sentidos. En *La Dominación Masculina*, Bourdieu afirma con relación a la dominación, los géneros y el movimiento feminista:

La revolución simbólica que reclama el movimiento feminista no puede limitarse a una simple conversión de las conciencias y las voluntades. Debido a que el fundamento de la violencia simbólica no reside en las conciencias engañadas que bastaría con iluminar, sino en unas inclinaciones modeladas por las estructuras de dominación que las producen, la ruptura de la relación de complicidad que las víctimas de la dominación simbólica conceden a los dominadores solo puede esperarse de una transformación radical de las condiciones sociales de producción de las inclinaciones que llevan a los dominados a adoptar sobre los dominadores y sobre ellos mismos un punto de vista idéntico al de los dominadores (Bourdieu, 1998: 58).

Desde esta perspectiva, un trabajo político tan arduo como indispensable, consistiría en des-subjetivarnos para configurararnos nuevamente como sujetos desde otros principios de producción de cuerpos e inclinaciones ¿Será esto posible? Algo inquietante que nos plantea la teoría de Bourdieu es la forma cómo funciona la violencia y la dominación simbólicas, evidenciado su fuerza incuestionada y una sutileza que la hace casi imperceptible por hacerla parecer como parte natural del mundo. Así, es posible entender por qué nos es tan difícil en ocasiones hablar de violencia, dominación o discriminación, cuando todas estas experiencias se han naturalizado y encarnado. Se trata de un silencio que nos habla de procesos intensos e incorporados de naturalización de la dominación. Es un silencio políticamente significate y psicológicamente terapéutico, necesario para poder vivir en un esquema de desigualdad que no podemos transformar.

Kate Millett, en *Política Sexual*, se refiere a la manera como se construye, produce y reproduce el sistema patriarcal desde aspectos ideológicos –simbolismo y valores que reproducen la dominación–, biológicos –naturalización de la diferencia y de la inferioridad–, sociológicos –institución familiar y patriarcado–, de clase social –patriarcado difundido y difuminado en las diversas clases sociales–, económicos y educacionales –diferencias de acceso y raza, sexo y salarios diferenciales–, de fuerza –prohibición del aborto, violación y asesinatos de mujeres–, antropológicos –creencias y mitos– y psicológicos (Millett, 1969). Acerca de los aspectos psicológicos, Millett nos plantea una interesante y terriblemente lúcida reflexión acerca de las huellas que el patriarcado imprime en las psiquis de las mujeres y los hombres, profundizando en la descripción de una suerte de psicología de la oprimida. La posición o status inferior que ocupan en el orden simbólico y social, su temperamento sumiso, pasivo y dócil y el papel o rol sexual de objeto para el deseo y la reproducción masculina de las mujeres en nuestras sociedades, implica una serie de efectos psicológicos en los sujetos sobre los que recaen estas construcciones naturalizadas, este sistema de valores que representan elementos ideológicos necesarios para la reproducción del orden patriarcal:

Quando la personalidad tropieza con imágenes tan denigrantes de sí misma en la ideología, la tradición y las creencias sociales, resulta inevitable que sufra un grave deterioro. Teniendo en cuenta, además, el descredito sutil pero constante que suponen para la mujer sus relaciones personales, las impresiones que recoge de los medios de información y la discriminación que padece en lo tocante a la conducta, el trabajo y la educación, no cabe extrañarse de que desarrolle ciertos rasgos de grupo característicos de los individuos que, en virtud de su posición minoritaria, llevan una vida marginada en la sociedad. Un ingenioso experimento realizado por Philip Goldberg corrobora que las mujeres se desprecian tanto a sí mismas como unas a otras (Millett, 1969: 119).

Este análisis podría relacionarse con el trabajo de Frantz Fanon: *Piel Negra, Mascaras Blancas*, acerca de los efectos psicológicos que imprimen los violentos proyectos –materiales y simbólicos– de dominación, racialización y colonización en las personas negras. Mediante diversas representaciones –literarias, especialmente– dominantes y

jerárquicas de lo blanco y lo negro, se impone una imagen de auto depreciación y unas prácticas de mimesis o de “blanqueamiento” en las personas negras, prácticas que persiguen una inserción en los lenguajes, las maneras y las relaciones sociales dominantes – blancas (Vega, 2001; Curiel, 2007). Quizá, la mimesis trans consistiría en la intención que muchas tenemos de insertarnos en los parámetros de “mujer” para adquirir un estatus de “normalidad” dentro de los modelos dominantes, por eso invertimos tanto tiempo, dinero y sufrimiento para adecuar nuestros cuerpos, lenguajes y maneras a dichos parámetros normativos del sexo y el género.

En este caso, estamos hablando de unas identidades marcadas con la diferencia y construidas desde la diferencia. Simone de Beauvoir en *El Segundo Sexo* afirma que las mujeres, construidas desde la alteridad, representan el otro sin posibilidad de reciprocidad con relación al hombre, a lo masculino establecido como mismidad, como humanidad, como totalidad no marcada (de Beauvoir, 1949). De este modo la identidad plantea una relación constante entre mismidad, alteridad y formas sociales de producción de diferencias. Ervin Goffman habla de las identidades deterioradas marcadas por estigmas que se construyen tanto en los sujetos como en sus interacciones, enfatizando en las formas de producción subjetivas y sociales de tales atributos estigmatizadores: “Un atributo que estigmatiza a un tipo de poseedor puede confirmar la normalidad de otro y, por consiguiente, no es ni honroso ni ignominioso en sí mismo” (Goffman, 1963: 13), es relacional. En su fascinante estudio, Goffman diferencia y relaciona tres tipos de estigmas que intervienen en la configuración de identidades deterioradas:

En primer lugar, las abominaciones del cuerpo –las distintas deformidades físicas–. Luego, los defectos del carácter del individuo que se perciben como falta de voluntad, paciones tiránicas o antinaturales, creencias rígidas y falsas, deshonestidad. Todos ellos se infieren de conocidos informes sobre, por ejemplo, perturbaciones mentales, reclusiones, adicciones a las drogas, alcoholismo, homosexualidad, desempleo, intentos de suicidio y conductas políticas extremistas. Por último existen los estigmas tribales de la raza, la nación y la religión,

susceptibles de ser transmitidos por herencia y contaminar por igual a todos los miembros de una familia (Goffman, 1963: 14).

Estos estigmas descritos por Goffman intervienen tanto en las relaciones sociales como en las formas de configuración subjetiva de los sujetos y en las múltiples interacciones producen formas de identidades deterioradas, tanto para sí mismo como para el otro. Desde tal perspectiva, lo trans podría pensarse como un estigma que nos construye y que construye a la vez las formas que toman nuestras relaciones sociales. Durante el trabajo de campo ninguna de las personas con las que se conversó definía su identidad trans como algo cercano o equiparable a un estigma. Nadie afirmaba poseer una identidad deteriorada y, en cambio, se enunciaban constantemente relatos que mostraban cómo las demás personas respetaban y aceptaban sus identidades trans. Muchas afirmaban que este respeto y esta aceptación se lograban pues las personas no las veían como trans, sino como mujeres “normales”. Pareciera como si se eludiese el estigma a partir de un posicionamiento en lo femenino. Quizá, es preciso no tener conciencia del estigma para logra vivir un poco más tranquilas.

En las experiencias trans existen silencios indispensables. Contrario a lo que Freud y Marx afirmaron, la lucidez y la conciencia plena nos matarían (Preciado, 2008) y debemos, en muchas ocasiones, callar, emplear eufemismos, realizar giros discursivos para no estrellarnos y despedazarnos ante las terribles experiencias de violencia y discriminación con las que constantemente nos enfrentamos. En contextos extremos de discriminación y violencia se ha analizado el silencio como elemento indispensable, teniendo en cuenta sus funciones tanto subjetivas como sociales. La antropóloga Natalia Quiceno, en su análisis sobre las experiencias de víctimas de la violencia urbana en barrios de Medellín, hace referencia al silencio desde lo metodológico, lo teórico y lo ético. Quiceno, retomando un planteamiento de Enrique Olaya nos dice: “si el grito es la manifestación del dolor agudo, el silencio suele ser la respuesta más frecuente al dolor crónico” (Quiceno, 2008: 203). El

silencio cumple múltiples funciones en los contextos de las experiencias de discriminación, de violencias y de guerra:

Resulta común asociar el silencio con el olvido. Sin embargo, en los barrios se pudieron constatar varias dimensiones del silencio: el silencio como estrategia de supervivencia, el silencio como recurso para conservar la intimidad del dolor y el silencio como expresión de dolores crónicos, sucesivos y sin recuperación. En este sentido, tiene valor la propuesta de Catela, quien comprende los silencios desde múltiples perspectivas como estratégicos y conscientes o auto impuestos por los mismos entrevistados.

El silencio se ha convertido en una estrategia de supervivencia, una forma de socialización aprendida como parte de la cotidianidad que instaura la “guerra” y sus efectos. Esta dimensión del silencio tiene escenario, sobre todo, en los contextos públicos, y da cuenta de la fractura de los vínculos de confianza colectiva que han vivido los pobladores de estos barrios. En los tres barrios era recurrente encontrar esa dimensión del silencio. (Quiceno, 2008: 202)

Gabrielle Balaz, en un hermoso texto denominado *La Soledad*, se refiere de una manera muy bella a las experiencias inenarrables, a los silencios indispensables, a la lucidez insostenible e imposible:

El gran problema que se revela [...] es tan doloroso que no puede expresarse totalmente, y ni siquiera pensarse: cada vez que, durante la entrevista, se acerca a la verdad de su soledad –ya no puede volver a su casa, su familia no puede ni quiere recibirla–, escapa rápidamente de esta lucidez que la mataría, con afirmaciones tranquilizadoras: “Tengo amigos”, “Tengo gente atenta a mi alrededor”, “Tengo suerte” (Balaz, 2009: 522).

En ocasiones nuestra experiencia trans, nuestras discriminaciones, el sentirnos y pensarnos eternamente como diferentes, anormales, excluidas, intimidadas, confinadas, requiere de unos silencios indispensables para continuar viviendo. “Acá no estamos tan mal”, “Las personas me aceptan”, “Nadie me discrimina”. La lucidez nos mataría, nos dejaría sin fuerzas para continuar. Estas afirmaciones están cargadas de silencios, de olvidos, de una historia que nos es debemos ocultar a nosotras mismas para seguir viviendo. De una historia que nos preciso reelaborar.

¡Nunca me he sentido discriminada! Pero... Este tipo de afirmación aparecía constantemente en las entrevistas realizadas durante el trabajo de campo. A la pregunta directa por las experiencias de discriminación asociadas a la identidad trans, se respondía, de manera segura, con afirmaciones que negaban haber vivido experiencias de discriminación. Sobre este tema, una mujer transexual de 42, estrato 5 y propietaria de una empresa de diseño arquitectónico, afirmaba:

¿Tú te has sentido discriminada, violentada por tu identidad, agredida?

No, sabes que no, obviamente si uno se pone a mirar la situación al dedillo, tú podrías decir, no es que me discriminaron o me vulneraron en una mirada, lo que pasa es que tú no sabes a ciencia cierta esa mirada qué quiere decir, tú podrías simplemente confirmar con palabras, pero si alguien te está mirando mal, puede que te esté mirado mal porque tienes un abrigo horrible o porque tienes una camisa, una blusa totalmente escotada, entonces para mí la discriminación visual no existe, para mí la discriminación parte de la parte verbal, de esta forma nunca me he sentido discriminada, nunca me han discriminado, obviamente cuando una persona te dice, no estoy de acuerdo con su situación, creo que es simplemente dejar claro su posición, pero no te está maltratando, no te está faltando al respeto, absolutamente nada, entonces, nunca me he sentido discriminada, al contrario, me he sentido acogida.

Después de algunos minutos y de avanzada la conversación empezamos a tocar otros temas y la misma entrevistada me cuenta lo siguiente:

No, es que cambió totalmente cuando yo lo conté, entonces, es que el día en que yo le conté primero le conté a mi mamá, mi mamá en ese momento a mi no me dijo nada y habló con mi hermano, me acuerdo, eso fue un domingo y hablo con mi hermano y mi hermano me llamó y me putió por teléfono, llegó y me dijo ¡Si y ahora a qué se va dedicar, se va poner el jopo en la 15 o va a montar un burdel, o va amontar una peluquería! Entonces confirmó absolutamente todas las creencias que tiene la sociedad, el forma parte de la sociedad, entonces todas las taras que tiene la sociedad él las confirmo, se sabe el discurso muy bien, es un fiel representante, aunque él se dice un estudioso, es un fiel representante de la multitud, entonces por

ahí dicen, lo que no sirva que no estorbe, entonces creo que en vez de aportar a la situación hizo totalmente lo contrario entonces me tiene sin cuidado.

En otra entrevista con una chica trans de 21 años, quien ejerce la prostitución callejera y vive en el barrio Santa Fe, aparece el siguiente fragmento sobre el tema de la discriminación:

¿Tú te has sentido alguna vez discriminada?

¿Discriminada? ¿Discriminada?

¿Por ser trans?

Pues no, mira que no, pues discriminada, discriminada, no, pues burlada, sí, muchas veces. Sí, pero pues discriminada, ¿así que digo que me discriminen? no, no. Pues no, nunca he pasado por algo así...

¿Y cómo es eso de las burlas?

Pues que se ríen cuando vas por la calle, que dicen ¡hey parce, que guapa! Así, varias cosas y que como que uno: uichhhhh pero qué? Y cuando va otro ¡ahí va la loca! Pues no es que pase mucho ¿no? Pero de que pasa, pasa.

¿Y te han agredido, te han violentado?

Una sola vez, una sola vez con una amiga. Dos hombres nos cogieron a piedra. Pero pues no nos alcanzaron a hacer nada. Pero, donde nos hubiéramos dejado coger sí nos hubieran... ahhhh... mejor dicho. Pero de resto no. De pronto eso pasa pero entre las mismas trans. Si claro. De pronto que no falta la que ay, que no le caes bien, entonces que ya quieren pegarle a uno, entonces se da entre las mismas trans... pero por otras partes, de otras personas, no, nunca me ha pasado.

Algunas trans hemos vivido ocultando nuestra identidad durante muchos años, silenciadas por el miedo a las reacciones que generaría el hecho de asumir dicha identidad en nuestra familia, en lo público, en nuestras relaciones amistosas y amorosas, en nuestras escuelas o universidades, en el trabajo, experimentando condiciones extremas de malestar, represión, dolor y terror por sentirnos diferentes, por sentirnos mujeres y no lograr asumir esta identidad. Se trata de una dialéctica entre la represión social y la auto represión, entre

discriminación en el afuera y en el adentro. Nuestros temores no carecen de fundamento, pues existe una matriz discriminadora de la diferencia que se ha encarnado en nosotras y que nos impide asumir nuestra identidad sentida en lo público. Luego nos armamos de valor y a los 28, 30 o 40 años por fin logramos asumir nuestra identidad trans, tomamos hormonas, nos ponemos hermosas, compramos ropa linda y todas esas experiencias de discriminación y de represión intentan olvidársenos por completo. ¡Nadie me ha discriminado nunca! ¡Soy una trans afortunada y hermosa! ¡Todos y todas me aceptan! ¡El mundo y la sociedad han cambiado tanto! Bueno todo eso tiene explicación, no es simple vanidad o ingenuidad. Si viviese consciente de que fui durante 28 años hombre, de toda la frustración el dolor que esto me causaba, de todas las mañanas de mi vida pensando en el suicidio, de haber sido adicto a la cocaína para esquivar el dolor, pues sería más complicada mi existencia. Si actualizara siempre mi historia de terror, frustración y dolor al sentirme obligado a ser hombre tantos años de mi vida y aterrado por mi identidad femenina, pues perdería la poca salud mental que aun me queda. Acá, continúa apareciendo la estrategia del silencio.

¡Todos me aceptan! ¡En mi casa me quieren como soy! ¡Los hombres me respetan! Pese a que mi mejor amiga se alejó de mí porque no soporta la idea de salir a la calle con una transexual, pese a que mi novio me echó cuando empecé mi proceso de cambio de sexo luego de una relación de 8 años, pese a que las personas de mi casa no pueden disimular su inquietud al estar frente a una persona trans y nunca salen a la calle conmigo dese que asumí esta identidad, pese a que los hombres en la calle se sienten autorizados a tratarme como un objeto sexual, a llamarme, a decirme cosas, a mirarme y con esas miradas ponerme en cuatro en una cama. Alrededor del tema de la discriminación, una chica trans prostituta de 20 años me contaba:

¿Y siempre te has vestido entonces como niña?

Pues no, desde los quince años que fue cuando me salí de la casa. Y desde ahí fue cuando comencé a llevar ropa así apretada, a comenzar a dejarme crecer el cabello.

Pero antes no. Pero al igual antes, o sea, pues se notaba que iba a ser así. Pues o sea por mí forma de ser, como actuaba y todo, pues se daban cuenta.

Eras muy femenina ¿Cierto?

Si, demasiado. Entonces y por eso mismo me salí de mi casa, arranqué. Pero no porque me discriminaran en mi casa, ni nada de eso, sino porque en mi casa mi mamá no me dejaba vestir como yo quería, ni ser como yo quería ser. Entonces, por eso opté por irme de mi casa.

Estas experiencias de discriminación no sólo tienen sus efectos concretos en los espacios íntimos o privados de los que he hablado hasta acá; sin embargo me parecía necesario describir cómo en contextos como la subjetividad, las relaciones interpersonales y la familia, se desarrollan múltiples experiencias y disputas relacionadas con la discriminación, la violencia simbólica, la desigualdad, los silencios, los olvidos. Muchas personas trans también viven estas experiencias de discriminación, violencias y marginación en los espacios públicos, pues sus historias subjetivas de discriminación social las posicionan en espacios marginales de la ciudad e impiden su acceso a otros espacios: físicos, sociales, laborales.

Existen espacios marginales, pero hospitalarios, donde se posicionan las trans en ejercicio de prostitución, quienes generalmente han vivido una historia cargada de intensas luchas e intensos procesos de exclusión, tanto en espacios íntimos, privados como públicos. Se trata de unos procesos históricos de discriminación y marginación, iniciados en la familia y proyectados a la comunidad –barrio, vereda, pueblo, vecindad–, la escuela, el trabajo, las instituciones que prestan servicios, el Estado. Estos procesos históricos dejan también su huella indeleble en la subjetividad, como hemos visto, es más, es en estos procesos de discriminación y marginación naturalizados donde se construye dicha subjetividad. Pienso en los aparatos ideológicos de Estado –familia, escuela, medios de comunicación, Iglesia–, en la interpelación de los sujetos por la ideología y en el papel de dichas ideologías y de dichos aparatos ideológicos en la reproducción del orden social desigual y en la producción de sujetos sociales (Althusser, 1971). O en esos agentes eternizadores, deshistorizadores y

naturalizadores del orden social –familia, escuela, Iglesia, Estado–, de la violencia simbólica, de las maneras legítimas de representación del mundo, de visión y división del mundo (Bourdieu, 1998). Nuestras subjetividades, nuestros cuerpos, nuestras identidades, nuestros habitus (Bourdieu, 1980; 1994), al generarse dentro de estos agentes y aparatos ideológicos, se encuentran impregnados estructuralmente de desigualdad, de diferencia. Algunas trans que ejercen la prostitución en el barrio Santa Fé y que llevan viviendo en Bogotá más de cinco años me contaban que muy pocas veces habían salido de este lugar, que no sabían de direcciones, que no sabían moverse en la ciudad. Ellas sentían miedo en Transmilenio y este miedo era evidente, nervios, desorientación, color en las mejillas. Su lugar es el espacio marginal que la sociedad les ha asignado, todos los demás espacios –en teoría, en apariencia públicos, abiertos, colectivos– son hostiles.

* * *

En el estudio de las identidades se hace necesario analizar la forma como se producen las diferencias y las interacciones culturales de las identidades, con el objetivo de desnaturalizar nociones de desigualdad que recaen sobre colectividades minorizadas a partir de procesos sociales y simbólicos de producción. En relación con lo anterior, Avtar Brah, hace los siguientes cuestionamientos:

¿Cómo designa la deferencia al “otro”? ¿Quién define la diferencia? ¿Cuáles son las normas supuestas a partir de las que un grupo se marca como “diferente”? ¿Cuál es la naturaleza de las atribuciones que se afirman para caracterizar a un grupo como diferente? ¿Cómo se construyen, mantienen o disipan las fronteras de la diferencia? ¿Cómo se interioriza la diferencia en los paisajes de la psique? ¿Cómo se representan distintos grupos en diferentes discursos de la diferencia? ¿la deferencia *diferencia* horizontal o jerárquicamente? (Brah, 1992: 120).

Preguntas capitales e ineludibles en la contemporaneidad, tanto para los estudios sociales que abordan los temas de las identidades y las diferencias como para los grupos y sujetos minorizados que se hallan en proceso de lucha.

Estas perspectivas, sobre producción de identidades culturales y de diferencias, pueden verse reflejadas en el concepto de Stuart Hall acerca de la identidad cultural. En Hall, las diferencias también hacen parte de la identidad, la cual no constituye un rasgo esencial e inmutable, sino que responde a procesos históricos, de dominación, de olvido y recuerdo: “al igual que los muchos puntos de similitud, también hay puntos críticos de diferencia profunda y significativa que constituyen “eso que realmente somos”, o más bien “en lo que nos hemos convertido” puesto que la historia ha intervenido en nosotros” (Hall, 1990: 135).

Para Stuart Hall la identidad cultural es una producción del poder colonial, refiriéndose específicamente a la identidad negra del Caribe, afirma: “Ellos tenían el poder para hacer que nos viéramos y nos sintiéramos como “Otros””. Para este autor, la identidad es también un lugar de acción política: “las identidades son los nombres que les damos a las diferentes formas en las que estamos posicionados, y dentro de las que nosotros mismos nos posicionamos, a través de las narrativas del pasado” (Hall, 1990: 135).

Nuestras narrativas del pasado son narrativas médicas, narrativas de discriminación, narrativas de violencia, narrativas del miedo, narrativas de frustración por un cuerpo extraño, narrativas de luchas y de intervenciones indispensables en dicho cuerpo reconfigurado. Nuestra historia consiste en reelaborar todas estas narrativas, reconceptualizarlas, en enunciar silencios significantes. Quizá no hemos configurado en Colombia una identidad colectiva de reivindicación, pero al fijarnos en nuestras historias encontramos múltiples luchas dispersas, luchas pequeñas que no se han consolidado en categorías coherentes de revolución o de resistencia (Foucault, 1978), pero que nos pueden abrir las posibilidades a futuros diversos.

Capítulo III

Clase, raza: intersecciones encarnadas

El análisis de la diversidad de identidades, cuerpos y demandas –como sujetos de derechos– de transexuales y travestis, implica tener en cuenta los diferentes contextos sociales o de clase que permiten o restringen las opciones y posibilidades de construcción de identidades, subjetividades, colectividades y redes. Por ejemplo, es muy distinta la experiencia de Leonela, una chica que fue prostituta en la localidad de Mártires, quien asumió su identidad trans desde muy pequeña –lo que le significó el rechazo de su familia, la imposibilidad de acceder a la educación formal y su confinación en labores de prostitución–, de la de Paula, diseñadora industrial, propietaria y gerente de una firma de diseño arquitectónico, que empezó a tomar hormonas a los 36 años. También es diferente el caso de Andrea, estudiante de la maestría en género de la Universidad Nacional, antropóloga de clase media campesina, con delirios de activista y académica transexual, quien empezó a asumir su identidad a los 28 años, después de elaborar sus miedos a la marginación social, laboral, familiar, apoyada en la lectura de algunos libros sobre género y feminismo, y luego de una depilación laser y de un proceso hormonal de un año entero que ha logrado feminizar un poco su cuerpo antes masculino.

La imposibilidad de establecer una categoría homogénea con relación a las experiencias trans se hace evidente cuando se cruza el análisis de construcción de cuerpos e identidades de género con elementos como la clase y la raza. Nuestro lenguaje y nuestras lógicas nos llevan a hablar y pensar de una manera homogenizante, empleado categorías totalizadoras, delimitadas y estables que se estallan en la práctica analítica y política: mujeres, gays, lesbianas, travestis, transexuales. Y esta tendencia no es inocente, pues es portadora de diversos elementos políticos que construyen y posicionan la diferencia. Cuando las categorías de transexuales y travestis se cruzan con otros ejes marcadores de la diferencia,

el análisis se enriquece considerablemente y muestra la diversidad de experiencias que conforman estas categorías. También, la reflexión acerca de las intersecciones de diversos ejes de diferencia, en cuerpos específicos, resulta productiva políticamente, pues permite pensar alianzas estratégicas, bloques de luchas, experiencias compartidas en la diversidad, momentos articuladores y espacios de autonomía indispensables. Este análisis de las intersecciones encarnadas pretende sugerir que experiencias en las diferencias de género, sexo, clase y raza, poseen elementos comunes y que se intersectan en cuerpos particulares.

Para Carlos Marx es fundamental el vínculo entre persona y clase social. El papel histórico y político de las personas adquiere sentido cuando éstas representan los intereses de determinadas categorías que ocupan posiciones específicas en el modo de producción, con relación a la posesión o carencia de los medios de producción, a las formas de trabajo desarrolladas y al capital (Marx, 1857): “Pero adviértase que aquí sólo nos referimos a las *personas* en cuanto *personificación de categorías económicas, como representantes de determinados intereses y relaciones de clase*” (Marx, 1886: XV). Burguesía y proletariado establecen (además del posicionamiento y sentido de las personas) la definición de clases sociales, de lucha de clases y de poderes de clases, siendo esta categoría central en la economía política marxista. Además, múltiples elementos asociados a la clase son definitorios de las experiencias cotidianas de los sujetos: establecimiento de vínculos, prácticas, usos de los espacios, trabajo, construcciones del cuerpo, formas de consumo, lenguajes, estéticas.

Actualmente la categoría de clase social se ha ampliado y se articula directamente con elementos, además de económicos y políticos, también culturales, identitarios, étnicos, de género y cotidianos (Laclau y Mouffe, 2004; Davis, 2004; Bourdieu, 1979). De este modo, bajo la perspectiva de clase social es posible observar diversos procesos que definen subjetividades, gustos, prácticas de consumo, posesión y circulación de capitales, posicionamientos en el espacio social y formas de participación política que exceden lo económico.

Lo trans y la clase, de manera interseccional, configuran nuestras experiencias en el mundo social. El estar ubicadas en diferentes puntos del espacio social hace que unas prácticas relativamente comunes de intervención del cuerpo y transformación del sexo y el género, adquieran matices diversos y que no se pueda suturar una categoría trans o una persona trans homogénea y estable. El acceso diferencial a los capitales económicos –financieros, bienes –, culturales –títulos educativos– y sociales –relaciones sociales ubicadas en puntos específicos del espacio social–, así como los procesos históricos de configuración de habitus de clase distintos y distintivos, implican una interesante variedad de formas de reconocimiento, de narrativas identitarias, de ciclos vitales de transformación del cuerpo y de construcciones estéticas, asociadas a las identidades de género.

Las personas que cuentan y han contado a lo largo de su vida con ciertos –elevados o medianos– capitales económicos, culturales y sociales, tienden a reconocerse como “transexuales” o como “trans” y narran de una manera fluida sus experiencias identitarias, empleando conceptos, categorías y análisis propios de la medicina y de las ciencias sociales –como la división sexo – género, la identidad–. Generalmente inician sus procesos de transformación corporal y de construcción de su identidad trans en la universidad o luego de terminar sus estudios universitarios, como estrategia para evitar el rechazo de las instituciones educativas y todas las discriminaciones y marginaciones que esto implica. Acá se prefieren unas estéticas menos llamativas, más discretas, que ayuden a “pasar” como mujeres en contextos universitarios, laborales, familiares o en el espacio público. No se excluyen del todo los tacones altos, el escote que muestra los senos de silicona y el maquillaje, pero impera cierto paradigma de la sobriedad para intentar pasar desapercibidas como trans en la sociedad, cuestión que no siempre se logra completamente, pues una historia encarnada también habla del sujeto.

Por otra parte, las personas que durante su historia han tenido acceso a menores capitales económicos, culturales y sociales, no emplean la categoría de “transexual” en sus formas de auto reconocimiento y prefieren hablar de sí mismas como “trans”, “chicas trans” o “mujeres trans”. Algunas, se identifican como “travestis”, pero “travesti” se usa más para hablar de otras trans del círculo social cercano o de aquellas personas cuya identidad trans es muy evidente, por poseer una estética extravagante, como una hiper feminidad desbordante, que generalmente se asocia con el desempeño de la prostitución callejera. La identidad “travesti” tiene una explícita marca de clase, un posicionamiento específico en el espacio social y laboral –cuando me veo muy puta y muy loba en el espejo, pienso y me digo a mí misma ¡hoy estoy tan travesti! Y a veces, me fascina–. En este caso las narrativas sobre la identidad se tornan menos fluidas, más entrecortadas y se basan en relatos sobre las experiencias cotidianas: la identidad se narra a partir de lo que se hace en el cuerpo: maquillaje, ropa, intervenciones, prácticas estéticas, sexuales y amorosas. Ahora, parece que nos encontramos por fuera de ciertas categorías y teorías institucionales de configuración identitaria. Muchas de las personas trans con más reducidos capitales económicos, culturales y sociales, se desempeñan en la prostitución callejera –en ocasiones, la prostitución asociada a la migración a países de Europa se relaciona con una especie de asenso social y de aumento del capital económico, sin embargo, en general las condiciones de ejercicio de la prostitución trans son precarias e implican considerables riesgos– y cuentan con pocas opciones laborales más allá de esta actividad, debido a las experiencias históricas de exclusión familiar, educativa e institucional que han vivido por asumir sus identidades trans a edades tempranas.

Feminismo, clase y raza

Desde el siglo XIX el movimiento feminista ha establecido relaciones con el movimiento obrero, de clase o proletariado. Estas relaciones, aunque conflictivas, han producido innumerables posturas políticas que ponen en tensión y vinculan estrechamente el problema de la clase y con el de los sexos. En la historia del movimiento feminista aparecen figuras importantes que han trabajado directamente en la articulación de las categorías de sexo y

clase en la lucha política: Flora Tristán, Alejandra Kollontai, Clara Zetkin (de Miguel, 1995).

En el terreno de la producción teórica también se ha desarrollado este vínculo. Importantes autores del materialismo histórico, como Federico Engels, han dedicado vastos estudios a analizar las relaciones que existen entre familia, patriarcado, propiedad privada, roles productivos y reproductivos, economía, transformaciones en los modos de producción y diferencias entre los sexos (Engels, 1884); siempre siguiendo la perspectiva del determinismo económico, característica del materialismo histórico:

Caminamos en estos momentos hacia una revolución social en que las bases económicas actuales de la monogamia desaparecerán tan seguramente como las de la prostitución, complemento de aquella. La monogamia nació de la concentración de grandes riquezas en las mismas manos –las de un hombre– y del deseo de transmitir esas riquezas por herencia a los hijos de este hombre, excluyendo a los de cualquier otro. Para eso era necesaria la monogamia de la mujer, pero no la del hombre; tanto es así, que la monogamia de la primera no ha sido el menor óbice para la poliginia descarada u oculta del segundo. Pero la revolución social inminente, transformando por lo menos la mayoría de las riquezas duraderas hereditarias –los medios de producción– en propiedad social, reducirá al mínimun todas esas preocupaciones de transmisión hereditarias (Engels, 1884: 79).

Los aspectos asociados a las relaciones entre los sexos y las posiciones sociales jerarquizadas de hombres y mujeres, se consideran, bajo esta perspectiva, epifenómenos de la estructura económica y de los modos de producción:

Además, sobre todo desde que la gran industria ha arrancado del hogar a la mujer para arrojarla al mercado del trabajo y a la fábrica, convirtiéndola bastante a menudo en el sostén de la casa, han quedado desprovistos de toda base los últimos restos de la supremacía del hombre en el hogar proletario, excepto, quizá, cierta brutalidad para con las mujeres, muy arraigada desde el establecimiento de la monogamia (Engels, 1884: 74).

Sin embargo, como nos lo sugiere el final del anterior fragmento de Engels, siempre quedan reductos fundamentales del orden socio sexual que dicha perspectiva económica no logra explicar, por lo cual las feministas han tenido que reelaborar los términos del debate y reorientar el análisis más allá del determinismo de la estructura. El vínculo entre materialismo histórico y feminismo dota a la reflexión sobre los sexos de un lenguaje de clase, lucha de clase, antagonismo, división del trabajo, expropiación, modo de producción y de reproducción. Catherine MacKinnon afirma que “La sexualidad es al feminismo lo que el trabajo al marxismo: lo que nos es mas propia, pero más quitada” (Scott, 1986: 31) y en Engels también observamos esta articulación discursiva:

En un viejo manuscrito inédito, redactado en 1846 por Marx y por mí, encuentro esta frase: “la primera división del trabajo es la que se hizo entre el hombre y la mujer para la procreación de hijos”. Y hoy puedo añadir: el primer antagonismo de clase que apareció en la historia coincide con el desarrollo del antagonismo entre el hombre y la mujer en la monogamia; y la primera opresión de clases, con la del sexo femenino por el masculino. La monogamia fue un gran proceso histórico, pero al mismo tiempo inaugura, juntamente con la esclavitud y las riquezas privadas, aquella época que dura hasta nuestros días y en la cual cada progreso es al mismo tiempo un regreso relativo y el bienestar y el desarrollo de unos verifican a expensas del dolor y de la represión de otros. La monogamia es la forma celular de la sociedad civilizada, en la cual podemos estudiar ya la naturaleza de las contradicciones y de los antagonismos que alcanzan su pleno desarrollo en esta sociedad (Engels, 1884: 65).

En muchas de las grandes obras del feminismo aparecen análisis y reelaboraciones del materialismo histórico, el marxismo, la teoría de clases y la economía política. Autoras feministas emblemáticas como Simone de Beauvoir (1949), Gayle Rubin (1975), Monique Wittig (1980, 1981, 1982), Nicole – Claude Mathieu, Christine Delphy, Colette Guillaumin (Wittig, 1992) Johan Scott, Heidi Hartmann (Scott, 1986) y Nancy Fraser (2000), entre otras, han empleado, cuestionado y reelaborado elementos del materialismo histórico y del marxismo en sus análisis sobre la desigualdad sexual y la situación de las mujeres.

Las feministas marxistas, como Heidi Hartmann, Zillah Eisenstein o Hilda Scott (Scott, 1986), en sus trabajos abordan elementos acerca de la relación entre capitalismo y patriarcado, la división sexual del trabajo y los modos de producción, y la diversidad de las mujeres según la clase social:

Las feministas marxistas tienen una perspectiva más histórica, guiadas como están por una teoría de la historia. Pero cualesquiera que hayan sido las variaciones y adaptaciones, las exigencias autoimpuestas de que debería haber una explicación “material” para el género, ha limitado, o al menos retardado, el desarrollo de nuevas líneas de análisis. Bien se plantee una solución de las llamadas de sistemas duales (que afirma que los dominios del capitalismo y el patriarcado están separados pero interactúan recíprocamente) o bien se desarrolle un análisis más firmemente basado en la discusión marxista ortodoxa de los modos de producción, la explicación de los orígenes y cambios en los sistemas de género se plantean al margen de la división sexual del trabajo. Al final; familias, hogares y sexualidad son todos productos de modos de producción cambiantes. Así es como concluía Engels sus exploraciones sobre los *Orígenes de la Familia*, y ahí es donde se basa en último extremo el análisis de la economista Heidi Hartmann. Insiste ésta en la importancia de considerar el patriarcado y el capitalismo como sistemas separados pero que interactúan. Sin embargo, como su razonamiento revela, la causalidad económica tiene prioridad y el patriarcado se desarrolla y cambia siempre en función de las relaciones de producción. Cuando sugiere que “es necesario erradicar la propia división del trabajo para acabar con la dominación del varón” quiere decir la terminación de la segregación del trabajo por sexos (Scott, 1986: 32).

De otro lado, Monique Wittig, Nicole – Claude Mathieu, Christine Delphy y Colette Guillaumin (Wittig, 1992), reconocidas feministas marxistas, proponen una crítica del determinismo económico como principio explicativo de todos los fenómenos sociales – incluso del de la desigualdad sexual– y retoman y reelaboran la categoría de clase para pensar los sexos como construcciones sociales jerárquicas que se hallan en un continuo proceso de lucha y antagonía que solo se resuelve con la abolición de las clases de sexo: “Ahora bien, para nosotras no hay ser – mujer ni ser – hombre. <Hombre> y <mujer> son conceptos políticos de oposición. Y, dialécticamente, la cópula que los reúne es al mismo tiempo la que preconiza su abolición, es la lucha de clases entre hombres y mujeres la que abolirá los hombres y las mujeres” (Wittig, 1980: 53). Desde esta perspectiva, las

desigualdades entre los sexos no son un subproducto del sistema económico, pues estas se presentan incluso en sociedades no capitalistas, y se requieren elementos analíticos propios para desentrañar los entramados del sistema de diferenciación y dominación sexual y heterosexual.

El tema de la raza también ha estado asociado a la reflexión y movilización feminista. Categorías como “raza” y “sexo” se han naturalizado como parte del proyecto de dominación masculino y racista que se ha impuesto en nuestras sociedades colonizadoras y colonizadas, por lo cual una tarea central tanto para el movimiento feminista como antirracista ha consistido en evidenciar los procesos políticos, sociales, históricos, simbólicos y epistémicos encargados de construir al “sexo” y a la “raza” como categorías naturales que naturalizan la dominación (Wittig, 1981; Stolke, 1992; Fasuto–Sterling, 2000):

Un análisis feminista materialista muestra que lo que nosotras consideramos causa y origen de la opresión, es solamente la <marca> que el opresor impone sobre los oprimidos: el <mito de la mujer>, con sus manifestaciones y efectos materiales en las conciencias y en los cuerpos apropiados de las mujeres. La marca no preexiste a la opresión: Colette Guillaumin ha demostrado que, antes de la realidad socio – económica de la esclavitud negra, el concepto de raza no existía, o por lo menos, no tenía su significado moderno, pues designaba el linaje de las familias. Sin embargo, hoy, nociones como raza y sexo son entendidas como un <dato inmediato>, <sensible>, un conjunto de <características físicas>, que pertenecen a un orden natural. Pero, lo que creemos que es una percepción directa y física, no es más que una construcción sofisticada y mítica, una <formación imaginaria> [citando a Guillaumin] que reinterpreta rasgos físicos (en sí mismos tan neutrales como cualquier otro, pero marcados por el sistema social) por medio de la red de relaciones con que se lo percibe. (Ellas son vistas como *negras* por eso *son* negras; ellas son vistas como *mujeres* por eso *son* mujeres. No obstante, antes de que sean *vistas* de esa manera, ellas tuvieron que ser *hechas* de esa manera) (Wittig, 1981: 34).

Verena Stolke sigue esta línea de reflexión al preguntarse por la naturalización de la desigualdad: “El fenómeno crucial a este respecto es la tendencia a <naturalizar> ideológicamente las desigualdades sociales. El interrogante central que se plantea es *por qué*, en particular, diferencias <sexuales> y <raciales> en lugar de otros rasgos <naturales> de los seres humanos, como la estatura, destacan como las marcas principales de desigualdad social y cómo éstas se interrelacionan en la configuración de la opresión de las mujeres de modo general y de las diferencias específicas entre ellas en la sociedad de clases” (Stolke, 1992: 88). Stolke, también se refiere a los procesos científicos o epistemológicos que han contribuido de manera decisiva a naturalizar categorías discriminatorias como la raza:

A finales del siglo XVIII, este interés por las diferencias <raciales> en el género humano se plasmó en las primeras formulaciones de lo que se ha dado en llamar el racismo científico, a saber, la demostración pseudocientífica de que diferencias culturales tienen su raíz en características biológicas. Estas diferencias culturales entendidas como naturales eran ordenadas, además, de superior a inferior en una jerarquía en la cual los llamados <caucasianos> ocupaban el primer lugar. A estas doctrinas les siguieron en el siglo XIX teorizaciones más elaboradas que confundían desigualdades sociopolíticas con diferencias <raciales>. Este naturalismo científico se plasmó en una serie de doctrinas tales como el socialdarwinismo, el socialspencerismo, el lamarckismo y la eugenesia, que se popularizaron en la segunda mitad del siglo XIX y que permitían atribuir las desigualdades sociales a la actuación de las <leyes de la naturaleza> (Stolke, 1992: 102).

Otra dimensión importante de este vínculo entre sexo y raza es la reflexión acerca de la imbricación o intersección de esquemas de opresión o de ejes de la diferencia, propuesto por el feminismo negro. Autoras como Angela Davis (2004), Patricia Hill Collins (2005), Barbara Smith (1977), Cheryl Clark (1988), Mara Viveros (2001, 2002, 2004, 2008), Ochy Curiel (2007), Yuderkis Espinosa (2007), han articulado en sus reflexiones elementos como el sexo, el género, la raza, la sexualidad y la clase. Por medio de sus análisis imbricados, estas autoras han cuestionado el carácter blanco, de clase media, heterosexuado y eurocéntrico de la categoría “mujer” y han puesto a hablar a la teoría feminista en otros términos –menos seguros y menos estables– relacionados con la complejidad, la

articulación, la diferencia, dotando de raza al discurso blanco del feminismo y mostrado múltiples experiencias de mujeres negras, migrantes, académicas, lesbianas, feministas, de clase obrera, madres de familia, que hacen imposible el establecimiento de una categoría de mujer o mujeres. Esto ha generado una interesante renovación teórica y política del feminismo, que ha tenido que cambiar de estrategias y revisar sus bases fundamentales al quedar sin el piso sólido que le proporcionaba, para la reflexión y para la acción, la categoría de mujer o mujeres.

La Colectiva del Río Combahee, en *Una Declaración Feminista Negra*, desarrolla interesantes reflexiones acerca del feminismo negro en Estados Unidos y de las acciones reivindicativas de las mujeres negras, planteando críticas a las diversas manifestaciones de opresión por motivos de raza, clase y sexualidad: “La declaración más general de nuestra política en este momento sería que estamos comprometidas a luchar contra la opresión racial, sexual, heterosexual y clasista, y que nuestra tarea específica es el desarrollo de un análisis y una práctica integrados basados en el hecho de que los sistemas mayores de la opresión se eslabonan” (Colectiva del Río Combahee, 1988: 172). Para La Colectiva, es central, en el análisis y la acción política, el entrecruzamiento de las diversas formas de opresión que experimentan las mujeres negras: “Nosotras creemos que la política de la sexualidad bajo el sistema patriarcal se adueña de la vida de las mujeres Negras tanto como la política de clase y raza. También encontramos difícil separar la opresión racial de la clasista y de la sexual porque en nuestra vida las tres son una experiencia simultánea” (Colectiva del Río Combahee, 1988: 175).

Angela Davis, analizando la situación de las mujeres negras esclavas en Norteamérica, cuestiona la categoría blanca y burguesa de feminidad que universaliza la experiencia de la mujer y su confinación al espacio doméstico:

A medida que la ideología de la feminidad –un subproducto de la industrialización– se fue popularizando y diseminando a través de las nuevas revistas femeninas y de las novelas románticas, las mujeres blancas pasaron a ser consideradas moradoras de una esfera totalmente escindida del ámbito del trabajo productivo. La fractura entre el hogar y el mercado provocada por el capitalismo industrial instauró la inferioridad de las mujeres más firmemente que en ninguna otra época anterior. En la propaganda más difundida, la <mujer> se convirtió en sinónimo de <madre> y de <ama de casa> y tanto la una como la otra llevaban impreso el sello fatal de la inferioridad. Sin embargo, este vocabulario estaba completamente fuera de lugar entre las esclavas. El orden económico de la esclavitud contradecía la jerarquía de los roles sexuales incorporada en la nueva ideología. Consiguientemente, las relaciones entre los hombres y las mujeres dentro de la comunidad esclava no podían encuadrarse en el modelo ideológico dominante (Davis, 1994: 20).

En ocasiones la experiencia trans y la experiencia racial me parece que podrían tener semejanzas. Se trata, en ambos casos, de unos significados corporales convertidos en significantes, de unas señales incorporadas que no se pueden esconder y que aparecen en la cotidianidad de los sujetos que portan estas especies de estigmas, de atributos desacreditadores, en palabras de Goffman (1963), los cuales implican unos posicionamientos y unas interacciones sociales específicas, marcadas con la diferencia y la subalteridad. Muy semejante puede llegar a ser la experiencia de una persona negra en una sociedad blanca o blanco – mestiza y la experiencia de una persona trans en una sociedad binaria. Portar una marca de sexo y de raza que se define como minoritaria, como inferior, como salida de la norma impuesta. Ser otro. Se trata de encarnar la marca y saberse por fuera de la categoría dominante, lo cual implica una constante tensión en el reconocimiento como persona. En el espacio público las miradas –de pregunta, rechazo o seducción–, se posan sobre ti, sientes que encarnas la diferencia y vives múltiples experiencias de discriminación y violencias –tanto simbólicas como materiales– naturalizadas. Esto le sucede a las personas racializadas y a las personas trans en su cotidianidad, algo que quizá aquellos que carecen de la marca de raza o de la marca de sexo –por pertenecer a las categorías dominantes– jamás han experimentado ni pensado.

Desde otra perspectiva, el feminismo chicano o de frontera de Gloria Anzaldúa propone una ruptura con todas las identidades fijas, establecidas y producidas mediante esquemas y estrategias de poder. En este caso, la frontera y lo mestizo aparecen como elementos definidos desde lo positivo y útiles tanto para la acción política como para la reflexión. En Anzaldúa se reconfigura lo híbrido, lo fronterizo, lo mestizo. Ya la frontera no se trata de un espacio ambiguo o liminal, de una simple línea de separación, sino de una opción específica, posible y que cuestiona las estructuras del poder. Para esta autora, el reconocerse como mestiza es un acto de resistencia: “Y si ir a casa me es denegado entonces tendré que levantarme y reclamar mi espacio, creando una nueva cultura –*una cultura mestiza*– con mi propia madera, mis propios ladrillos y argamasa y mi propia arquitectura feminista” (Anzaldúa, 1987:79). Una resistencia que nunca se resuelve, que siempre está en proceso: “Pero a pesar de mi tolerancia creciente, for this Chicana la guerra de independencia is a constant” (Anzaldúa, 1987:71).

Anzaldúa habla desde un posicionamiento como mestiza, aspecto que le permite cuestionar los romanticismos y esencialismos acerca de las “culturas puras” y las tradiciones. Ser mestizo no significa reivindicar, por separado, lo indígena, lo negro o lo blanco, sino reconocerse como producto del entrecruzamiento de todas estas categorías, de un entrecruzamiento que a la vez representa un proceso colonial, histórico, económico y social, encarnado. Desde la perspectiva del mestizaje, es posible desarrollar críticas a numerosos elementos de las tradiciones, que en ocasiones son reivindicados por posturas esencialistas y que reproducen esquemas de dominación y jerarquías, basándose en apologías ingenuas de lo nativo, de lo propio, de la “cultura” como esencia que debe ser inmutable. Muchas tradiciones implican marginación, desigualdad y violencias, por ejemplo, las tradiciones que establecen las diferencias entre hombres y mujeres, entre lo masculino y lo femenino, entre lo normal y lo desviado: “Pero yo no glorificaré aquellos aspectos de mi cultura que me hayan dañado y que me hayan dañado bajo el pretexto de protegerme” (Anzaldúa, 2004:79).

Mi experiencia mestiza, en una sociedad blanco – mestiza donde lo mestizo se ha impuesto como dominante, hace que no sienta mi marca de raza. Criolla, india y blanca. Quizá pertenezco a la síntesis dominante en nuestro contexto, sin color acá, sin experiencia racial minorizada en Colombia. Pero seguramente si salgo de mi país, si voy a Europa o a los Estados Unidos específicamente, mi experiencia trans se dotaría de color. Acá, una trans blanca. En el norte, una trans latina, de color, mestiza, cobriza, una minoría sexo – racial. Migrante, racializada, proletaria y trans: la experiencia de articulación de ejes marcadores de la diferencia o de la opresión se vería agudizada por la migración (Alexander y Mohanty, 1997). Sería un interesante experimento antropológico y feminista de interseccionalidad. Y a veces me asusta una movilidad transnacional que podría multiplicar esquemas de dominación encarnados. Otras veces me seduce. Sin embargo, los privilegios de raza mestiza que he detentado en mi contexto, contrastan con mis experiencias subalternas de mestizaje en los géneros, de mixtura corporal, de frontera en los sexos, en unos sexos binarios y estrictamente escindidos, cuyas líneas de demarcación son inhabitables, hostiles, deshumanizadas. Blanco – mestiza, trans – mestiza. Poseer un cuerpo que fue de hombre y que busca ser de mujer. Encarnar una dualidad. Esta experiencia mestiza de géneros y de sexos, sí me marca de manera contundente con la diferencia minoritaria. Una blanca subalterna.

Diversidad trans, habitus y clase

Para abordar el tema de la clase social en transexuales y travestis consideramos pertinente retomar el concepto de habitus desarrollado por el sociólogo Pierre Bourdieu en muchas de sus obras (Bourdieu, 1980; 1994; 1997; 1998). El habitus se conecta con elementos como el cuerpo, la incorporación de los esquemas sociales, la historia de los sujetos, sus disposiciones, sus formas de acción y división. Dentro de la teoría bourdieuciana el habitus podría servir como eje articulador de diferentes conceptos desarrollados por este autor, tales como: espacio social, capitales, doxa, violencia simbólica, poder simbólico, campos y clases. En Bourdieu, las clases son pensadas como posicionamientos, como cercanías y distancias, como ubicaciones en el espacio social que generan disposiciones, prácticas,

visiones y divisiones distintas y distintivas: “Lo que existe es un espacio social, un espacio de diferencias, en el que las clases existen en cierto modo en estado virtual, en puenteado, no como algo dado sino como *algo que se trata de construir*” (1994: 25), afirma Bourdieu en *Razones Prácticas*.

Bourdieu, para establecer una teoría relacional, disposicional y de la práctica, construye el concepto de habitus. Todos los y las agentes sociales estamos dotados de habitus, los cuales son producidos por “condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia” (Bourdieu, 1980: 86). Los habitus son:

Sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predisuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir como principios generadores y organizadores de de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consiente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente “reguladas” y “regulares” sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta (Bourdieu, 1980: 86).

Estructura estructurante, sistema de disposiciones, principio generador tanto de prácticas distintas y distintivas, como de visiones y divisiones del mundo: el habitus es un concepto que se ubica en el centro de una crítica al objetivismo y al subjetivismo en las ciencias humanas. Acá no se trata de escoger entre dos opciones: *estructura social objetiva* o *sujeto creador del mundo social*. Por el contrario, el concepto de habitus contiene y supera en sí mismo este dualismo, sin llegar él a ser dualista; es un concepto articulador que es fruto de una perspectiva relacional radical: “Capacidad de generación infinita y no obstante estrictamente limitada, el habitus no es difícil de pensar sino en la medida en que uno permanezca confinado a las alternativas ordinarias, que él apunta a superar, del determinismo y de la libertad, del condicionamiento y de la creatividad, de la conciencia y del inconsciente o del individuo y de la sociedad” (Bourdieu, 1980: 90). Bourdieu, nos

muestra cómo las estructuras sociales se encarnan y cómo los cuerpos, las prácticas y los significados de las personas, son fruto de su experiencia subjetiva en una estructura social objetiva que los configura y que constantemente es configurada. El habitus –esquema perdurable, pero no eterno, incorporado desde las experiencias tempranas de las personas– nos posiciona en un espacio social de desigualdad, de divisiones objetivadas e incorporadas, y posibilita, a la vez que restringe, nuestras prácticas, deseos, aspiraciones:

En realidad, dado que las disposiciones inculcadas perdurablemente por las posibilidades e imposibilidades, las libertades y las necesidades, las facilidades y los impedimentos que están inscritos en las condiciones objetivas (y que la ciencia aprehende a través de las regularidades estadísticas en calidad de probabilidades objetivamente vinculadas a un grupo o a una clase), engendran disposiciones objetivamente compatibles con esas condiciones y en cierto modo preadaptadas a sus exigencias, las prácticas más improbables se ven, antes de cualquier examen, a título de lo *impensable*, por esa suerte de sumisión inmediata al orden que inclina a hacer de la necesidad virtud, es decir a rechazar lo rechazado y a querer lo inevitable (Bourdieu, 1980: 88).

Nuestros habitus trans se construyen inmersos en unas condiciones objetivas binarias que restringen las opciones identitarias a la dualidad masculino – femenino, hombre – mujer. Las disposiciones que a partir de allí son engendradas, generalmente son disposiciones “compatibles con esas condiciones” de producción de habitus sexuados y “en cierto modo preadaptadas a sus exigencias” que responden a una estructura binaria del orden social, el cuerpo, el sexo, el género y la estética. Esto podría explicar, en parte, por qué la inmensa mayoría de los habitus trans no rompen con el binarismo estructural de sexos y de géneros. Nuestros habitus, reproducen tal estructura mediante una inversión que no desestabiliza el orden masculino – femenino. Al estar históricamente inmersas en un contexto social que sólo permite dos opciones en las identidades de género –hombre o mujer–, que excluye cualquier otra categoría y que imposibilita experiencias fronterizas, nuestras disposiciones, nuestras prácticas, nuestros cuerpos, nuestras formas de auto reconocimiento y nuestras estéticas, se encuentran preadaptadas a este binarismo estructurado y estructurante que

todos y todas llevamos encarnado. Y la conciencia –feminista o sociológica– no basta para escapar de esta estructura.

Hacer de la necesidad virtud, aceptar el mundo casi tal como es, posicionarnos en la posición en la cual hemos sido posicionados, adaptar nuestras disposiciones subjetivas a las condiciones objetivas. Desde estas reflexiones, podríamos relacionar el habitus bourdieusiano con el ¡Así sea! o con el papel de la ideología en la reproducción del orden social y en la producción de sujetos, como conceptos althusserianos (Althusser, 1970). Si bien el habitus es la encarnación de la estructura social, quizá un ¡Así sea! incorporado, también es posible que dicho concepto sobre las prácticas, las representaciones y las estructuras sociales en los sujetos, permita un mayor margen de maniobra, de transformación, de cambio de posición. Si bien los habitus son estructuras permanentes, construidas a través de la historia de las personas y en muchos sentidos transmitidas o heredadas, su actualización permanente en las prácticas permite pensar posibilidades de transformación, en medio de la perpetuación de un orden social brutalmente jerarquizado y violentamente reproducido. División entre lo posible y lo imposible, entre lo permitido y lo prohibido, entre lo bien hecho y lo mal hecho. Línea de “demarcación mágica” que estructura lo social como espacio de diferencias, pero también, espacio de la acción que puede llegar a ser transformadora.

Hablar del habitus, remite directamente al cuerpo, a un cuerpo social y socializado en el cual se encarna la estructura de la sociedad. Se trata de un cuerpo construido socialmente y que a la vez construye lo social, de un lugar de acción y de inscripción. Allí, “encuentra la institución su realización plena: la virtud de la incorporación, que explota la capacidad del cuerpo para tomarse en serio la magia performativa de lo social, es lo que hace que el rey, el banquero, el sacerdote sean la monarquía hereditaria, el capitalismo financiero o la iglesia hechos hombre” (Bourdieu, 1980: 93). Pierre Bourdieu escribe, en su libro *Meditaciones Pascalianas*:

Las conminaciones más serías no van dirigidas el intelecto, sino al cuerpo, tratado como un recordatorio. Lo esencial del aprendizaje de la masculinidad y la feminidad tiende a inscribir la diferencia entre los sexos en los cuerpos (en particular, mediante la ropa), en forma de maneras de andar, hablar, comportarse, mirar, sentarse, etcétera. [...] Tanto en la acción pedagógica diaria (ponte derecho, coge el cuchillo con la mano derecha) como en los ritos de institución, esta acción psicosomática se ejerce a menudo mediante la emoción y el sufrimiento, psicológico o incluso físico, en particular, el que se inflige inscribiendo signos distintivos, mutilaciones, escarificaciones o tatuajes, en la superficie misma del cuerpo” (1997: 187).

El habitus constituye “esa especie de sentido práctico de lo que hay que hacer en una situación determinada” (Bourdieu, 1994: 40). Más que una determinación exterior, se evidencia una coincidencia establecida entre los cuerpos, con sus prácticas, y las estructuras de la sociedad. No estamos hablando de un sentido práctico guiado por un cálculo racional –propio del habitus economista que se configura específicamente en el campo económico–, en el cual se prevén todas las posibles acciones y se escogen aquellas que producirían una mayor ganancia efectiva, un mayor interés, un incremento considerable de los capitales –económicos y simbólicos–; se trata, mas bien, de potencialidades objetivas inscritas de manera inmediata en el presente y de manera duradera en los cuerpos. No es anticiparse al futuro: saber de antemano qué pasará si actúo de determinada manera. Podría decirse que es *atrasarse al futuro*, pues Bourdieu evidencia precisamente: “La presencia del pasado en esta suerte de falsa anticipación del porvenir que el habitus opera” (Bourdieu, 1980: 101).

Acá aparece el papel de la historia, pero de una historicidad que en este caso es atribuida al sujeto y a sus prácticas cotidianas: “porque las prácticas que el habitus engendra y que son comandadas por las condiciones pasadas de la producción de su principio generador están adaptadas de antemano a las condiciones objetivas siempre y cuando las condiciones en las que funciona el habitus hayan permanecido idénticas –o similares– a las condiciones en las

cuales ese habitus se ha constituido” (Bourdieu, 1980: 100 - 101). De este modo se da relevancia a las posibilidades de transformación histórica, pero no tanto desde las grandes revoluciones o desde los cambios en las estructuras institucionales o de clase, sino desde las experiencias de los sujetos dotados de unos habitus que son, en sí mismos, históricos:

Producto de la historia, el habitus origina prácticas, individuales y colectivas, y por ende historia, de acuerdo con los esquemas engendrados por la historia; es el habitus el que asegura la presencia activa de las experiencias pasadas, que registradas en cada organismo bajo la forma de esquemas de percepción, de pensamiento y de acción, tienden, con más seguridad que todas las reglas formales y todas las normas explícitas, a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo (Bourdieu, 1980: 89).

La tendencia a perseverar en su ser que los grupos deben, entre otras razones, al hecho de que los agentes que los componen están dotados de disposiciones duraderas, capaces de sobrevivir a las condiciones económicas y sociales de su producción, puede hallarse en el principio de la inadaptación tanto como de la adaptación, de la revuelta tanto como de la resignación (Bourdieu, 1980: 101).

Bourdieu menciona los conflictos generacionales, que oponen “habitus producidos según *modos de generación* diferentes”, tal conflicto “hace que los unos experimenten como natural o razonable unas prácticas o aspiraciones que los otros sienten como impensables o escandalosas” (Bourdieu, 1980: 101). De este modo, vemos algo importante: el habitus no es garantía absoluta de la reproducción ni de la transformación del orden social.

Los habitus trans responden a unas historias complejas de miedos, silencios, rupturas, restablecimientos de vínculos, transformaciones del cuerpo y la identidad de género, cambios de nombres y de maneras de nombrarnos. Se trata de un habitus que muchas veces no puede desprenderse de la historia de tránsito que llevamos encarnada en nuestra figura corporal, en nuestras manos gruesas con uñas pintadas, en nuestras espaldas y hombros anchos con blusas ajustadas y escotadas, en nuestras caras que no se han feminizado por completo pese al maquillaje, las hormonas y a las cirugías faciales, en nuestras voces

graves que pretenden ser agudas. Muchas intentamos con todas nuestras fuerzas escapar de esta historia, algunas lo logramos, otras no tanto. Pero generalmente el cuerpo aparece como documento que es testimonio de nuestros procesos históricos de transformación del sexo y del género, de nuestras intensas luchas y de nuestra actualidad trans, fruto de dichos procesos.

Los *habitus*, como experiencias subjetivas y sociales, tienden a constituir categorías definidas por sus semejanzas y por sus cercanías en el espacio social de su producción y operativización: “La homogenización objetiva de los *habitus* de grupo o de clase que resulta de la homogeneidad de las condiciones de existencia es lo que hace que las prácticas puedan estar objetivamente concordadas por fuera de todo cálculo estratégico y de toda referencia consiente a una norma” (Bourdieu, 1980: 95).

Desde determinada perspectiva, podría existir un *habitus trans*, definido por historias y experiencias semejantes de intervención corporal, tránsitos entre los géneros y construcciones identitarias comunes. Sin embargo, y para romper con esta categoría totalizadora de *habitus trans*, el mundo empírico nos muestra que existen entre las transexuales unos *habitus* de clase distintos y distintivos. Dichos *habitus* de clase estarían definidos por los diversos posicionamientos, en el espacio social, de las trans. Las historias subjetivas, las ubicaciones de clase, las vivencias de inclusión y exclusión, de violencias y de resistencias, establecen una multiplicidad de experiencias trans que difícilmente podrían ubicarse en un concepto unitario de *habitus trans*. Estos diversos *habitus* de clase transexuales, así como las diferentes experiencias de visibilidad e invisibilidad desarrolladas en la cotidianidad de las personas trans, dificultan la articulación de una categoría política, de una identidad colectiva y aglutinante que movilice masiva y políticamente a las trans, quienes se encuentran dispersas en el espacio social. Además, lo trans dentro del movimiento LGBT (Lesbianas, Gays, Bisexuales y Transgeneristas) es una categoría marginal, periférica y minorizada dentro de una minoría, cuyas luchas no aparecen como centrales dentro de la agenda política de un supuesto movimiento LGBT o

de la diversidad sexual que es definido y conducido casi exclusivamente por gays y lesbianas, poseedores de ciertos capitales simbólicos necesarios para la movilización política.

El *habitus trans*, si se nos permite retornar a esta categoría totalizadora previamente cuestionada, constituye un *habitus* de ruptura, pero no necesariamente un *habitus* subversivo, pues en sus manifestaciones prácticas –estéticas, corporales, emocionales, discursivas– se invierten las características de los géneros, en ocasiones sin subvertir el orden que divide, jerarquiza y define lo masculino y lo femenino, como entidades aisladas en los cuerpos y en las prácticas de las personas, características atribuidas a una supuesta esencia “genital”, “biológica” renovada en la experiencia transexual. Dicho *habitus trans*, como se ha mencionado anteriormente, reproduce los esquemas propios de una feminidad hegemónica y apolítica que es cuestionada por parte de diferentes fracciones –teóricas y militantes– del movimiento feminista.

El *habitus*, en Bourdieu, también se configura a través de los capitales. Al actuar en determinadas estructuras sociales –materiales y simbólicas–, las distintas formas de capital –económico, cultural, social– se convierten en capital simbólico, es decir en capital reconocido y legítimo, en significación públicamente reconocida del poder, de la posición ocupada, de las posesiones, de los privilegios. Bourdieu, en su libro *Razones Prácticas*, afirma: “El capital simbólico es cualquier propiedad (cualquier tipo de capital físico, económico, cultural, social) cuando es percibida por agentes sociales cuyas categorías de percepción son de tal naturaleza que les permiten conocerla (distinguir) y reconocerla, conferirle un valor” (1994: 108).

Capital económico –dinero, bienes materiales, ingresos–, capital cultural –títulos educativos, competencias culturales– y capital social –relaciones sociales, amistades, títulos nobiliarios–, generalmente aparecen interrelacionados. Un elevado capital económico

frecuentemente aparece acompañado de ciertos títulos universitarios y de vínculos sociales con otras personas que ocupan posiciones elevadas en la escala social. En nuestro contexto existen claras excepciones a esta regla –campo académico colombiano con sus bajos salarios y narcotráfico, por ejemplo–, sin embargo la lógica de coincidencia de capitales es útil para pensar nuestro mundo social y las experiencias de las personas en dicho mundo. En el caso de las personas trans puede observarse esta coincidencia de capitales, muy relacionada con las formas que poseen las experiencias identitarias y con los procesos históricos de discriminación y marginación, antes analizados: el acceso a la educación permite ciertas facilidades laborales y económicas e implica una serie de vínculos en lugares específicos del espacio social, de otro lado, la exclusión educativa que han vivido muchas personas trans obstaculiza su inserción laboral en espacios distintos a los de la prostitución o los salones de belleza y determina unos vínculos que se circunscriben a estos espacios, generalmente marginales. Esto puede observarse en los relatos de dos entrevistadas ubicadas en puntos muy disimiles del espacio social. Una mujer transexual de 40 años con estudios universitarios de posgrado y propietaria de una pequeña empresa, afirmaba, acerca de su capital social: “Obviamente yo tengo dos círculos de amistades, mi grupo de amigos que fue el que hice en la universidad, que es el que perdura y el grupo de amigos y amigas que hice en la comunidad trans que llevo haciendo durante varios años [...] Pero en términos generales creo que son parecidos, tienen familia, son profesionales”

El asistir a la universidad y el haberse desempeñado en diferentes trabajos en diversas instituciones (privadas o públicas) implica la construcción de un capital social conformado por relaciones establecidas con personas que se mueven en estas esferas –medias o altas– de la sociedad. Estos vínculos generalmente se convierten en privilegios, opciones, beneficios, que son fundamentales en la vida social de las personas.

Por su parte, una chica trans de 23 años que no ha tenido acceso a la educación superior y se desempeña en una fundación que trabaja con personas trans, me decía, refiriéndose a sus capitales sociales: “No... pues, con las amigas que me relaciono, pues, son las que vive a

mi entorno, en Santa Fe y con los amigos de la Fundación, donde trabajo, yo, es, de la Fundación a la casa y de la casa a la fundación, no me gusta ni tomar, ni estar en rumbas, no... los amigos de la Fundación y los amigos del entorno”.

Las posiciones más marginadas en el espacio social generan capitales sociales específicamente localizados, es decir, las relaciones sociales que se establecen se posicionan –y se restringen– también en estos espacios marginales y la experiencia de los sujetos se mueve en lugares más reducidos. Esta es una estrategia de reproducción de la desigualdad y la marginalidad propia del orden social, que podría pensarse a partir de la teoría de Bourdieu sobre los capitales sociales, los habitus, el espacio social y el orden naturalizado del mundo.

En muchas experiencias trans se observa una relación directa entre trabajo e identidad de género –mejor, entre identidad trans y exclusión o marginación laboral–. Temas como la división sexual del trabajo, las mujeres en el trabajo y los trabajos con marcas de sexo, de género y de raza, han sido ampliamente abordados desde el feminismo y los estudios de género.

Actualmente las mujeres continúan desarrollando actividades domésticas o de cuidado, subvaloradas socialmente y confinadas al espacio privado. Los ideales de progreso, modernidad o desarrollo para muchas de ellas no significan un mejoramiento sustancial de sus condiciones de vida, ni una emancipación respecto a las estructuras patriarcales que las oprimen, más bien, se imponen nuevos esquemas de dominación más sofisticados, que reproducen un orden doméstico de desigualdad de géneros en las esferas de la producción o de lo público:

La participación laboral de las mujeres se concentra en determinadas ocupaciones que se definen mediante una ideología que las conecta directamente al género, como si se tratara de una prolongación del rol familiar. En este sentido, la mano de obra femenina es positivamente discriminada en el acceso a puestos de trabajo en los que predominan los contenidos de tipo relacional y de atención a las personas; a diferencia de los atribuidos a los hombres, con preponderancia de elementos técnicos e industriales (Parela, 2003: 51).

Además de las múltiples jornadas o jornadas simultáneas y del “techo de cristal”, Sonia Parela Rubio menciona otras formas de desigualdad que las mujeres experimentan cuando su fuerza de trabajo se inserta en el mercado laboral del capitalismo, por ejemplo: “las estrategias de flexibilización y desregulación del mercado de trabajo son un fenómeno claramente sexuado” que afecta mayoritariamente al género femenino, por las posiciones que ellas ocupan en el sistema de producción: empleadas de maquilas y parciales, subcontratadas por capitales del norte en empresas manufactureras del sur. Según esta autora: “La realidad muestra que la mujer concurre a los empleos menos cualificados, peor pagados y menos valorados, con una escasa presencia en los puestos de responsabilidad y en política” (Parela, 2004: 50). Además, el hecho de que las mujeres sean definidas como “perceptoras de segundo ingreso” evidencia la permanencia del esquema jerárquico masculino e invisibiliza fenómenos contemporáneos como la monoparentalidad encabezada por las mujeres (Parela, 2004).

Ciertas cosas han cambiado sustancialmente desde los orígenes del colonialismo hasta el actual sistema – mundo capitalista. Podría decirse que hoy en día presenciamos un desarrollo sin precedentes en las tecnologías comunicativas, un uso masivo de tales tecnologías, intensos flujos migratorios de las excolonias a las metrópolis, movimientos desiguales de capital dirigidos por empresas y corporaciones multinacionales del norte que extraen ganancias, materias primas y plusvalía del sur. En estas nuevas manifestaciones sociales se continúan experimentando formas tradicionales de desigualdad. En el caso de las migraciones del sur hacia las metrópolis, vemos cómo un elevado número de mujeres busca mejores oportunidades laborales para continuar sosteniendo a sus familias desde la

distancia o abandonan su lugar de origen para escapar de esquemas patriarcales opresores – en un principio, las teorías de las migraciones no tenían en cuenta el rol preponderante de las mujeres en estos procesos, ellas eran simplemente miembros de una familia que cambiaba de lugar, pero no eran vistas como actores determinantes de los procesos de movilidad y de las redes migratorias (Parela, 2004)–. Estos flujos migratorios reproducen esquemas de dominación por género, raza y clase, ya que las mujeres llegan a un contexto donde son racializadas y donde su inserción al mercado de trabajo se da en condiciones de marcada desigualdad. Además, los contextos receptores ofrecen a las mujeres labores acordes con los roles femeninos tradicionales, tales como los oficios domésticos, de proximidad o la prostitución (Parela, 2004). De igual forma, muchas travestis y transexuales migrantes viajan a países europeos a construir su identidad trans alejadas de sus contextos de origen y allí ejercen la prostitución, como evidencia de su posición marginal en la ciudadanía que podría agudizarse por su situación doblemente discriminada de migrante y trans racializada.

Muchas veces la condición de migrante o el no poseer un documento acorde con la identidad de género –quizá podríamos hablar de indocumentadas del sexo–, convierten automáticamente a ciertas personas en trabajadoras sexuales pauperizadas, expulsadas de la categoría de ciudadanía y sin posibilidades de exigir derechos laborales:

La mejor máquina altamente tecnificada mamadora de pollas es una silenciosa y políticamente inactiva boca de inmigrante ilegal adolescente, boca extremadamente joven y pulposa o boca silioconada de transexual sin acceso a cambio de sexo legal sobre su documento de identidad. Estas son las tecnomáquinas sexuales del siglo XXI: cuerpos vivos a los que se les niega el acceso al espacio político, privados de discurso público y derecho de insumisión, despojados del derecho a sindicamiento, huelga, seguro médico y paro (Preciado, 2008: 217).

La relación establecida entre cuerpos y trabajos se evidencia claramente en una experiencia de Audre Lorde, citada por Barbara Ehrenreich: “I Wheel my two-year-old daughter in a

shopping cart through a supermarket... and a little with the girl riding past in her mother cart calls out excitedly, 'Oh look, Mommy, a baby maid'" (Ehrenreich, 2004: 92). En el caso de las personas transexuales y travestis también aparece con gran fuerza este esquema de desigualdades sociales cuerpo – trabajo. Debido a su condición identitaria y a su historia de exclusiones, algunas trans ven imposibilitado el acceso a diversos espacios laborales y están confinadas a ciertos trabajos específicos: prostitución, belleza, espectáculo. Las trans, al salirse del esquema naturalizado y esencialista de lo femenino y lo masculino, experimentan violencias y marginaciones tanto sociales como laborales. Generalmente cuando las trans asumen su identidad de género a edades tempranas no tienen acceso a la educación, imposibilitando su inserción posterior en el mercado laboral calificado. Cuando esta identidad se asume de manera más tardía, algunas trans son despedidas de sus trabajos y deben cambiar de contextos laborales. Esto es recurrente en la experiencia trans, pero existen personas que desarrollan múltiples estrategias para evadir esta marginación laboral, como la creación de empresas propias o el desarrollo de labores que no impliquen dependencia de una empresa. Actualmente, en la ciudad de Bogotá, debido a procesos como la Política Pública LGBT de Bogotá, se han abierto ciertos espacios de representación, de movilización y de participación política, que ofrecen algunos empleos, limitados y temporales, a personas trans.

Acción política y clases sociales

Bourdieu (1980, 2000) plantea que la clase social no se refiere tanto a un grupo específico, con límites discretos y definido exclusivamente por su relación con los medios de producción, como lo proponía la teoría marxista clásica, sino a una serie de relaciones y posiciones de los sujetos en un espacio social determinado. La posición tiene un doble sentido: de una parte las perspectivas y visiones particulares del mundo social y de otra las posturas políticas y los lugares para la acción; en esta conceptualización de la clase, perspectiva y práctica política son inseparables.

Desde tal óptica de clase social, es relevante examinar las posiciones políticas y de clase de las personas transexuales y travestis, tanto en las demandas del actual movimiento LGBT o de la diversidad sexual, como en aquellas reivindicaciones más cotidianas e individuales que se dan en la familia, el círculo social inmediato y en las exigencias de derechos como personas y ciudadanas. Ahora bien, como lo señala también Bourdieu (2000), la exigencia de los derechos y de su cumplimiento requiere de una serie de capitales: políticos, culturales, sociales, que ponen requisitos y límites al ejercicio de la ciudadanía y la participación. Estos límites son particularmente evidentes en asuntos relacionados con la sexualidad y el género: en el caso de las reivindicaciones identitarias contemporáneas, existen categorías de personas que aún no han logrado insertarse plenamente en el campo de la participación política. Por ejemplo, en el interior de la movilización LGBT o de la diversidad sexual en Colombia, los avances en el respeto, la inclusión y el reconocimiento legal de la diversidad sexual se restringen a una fracción de dicho sector, excluyendo a aquellos con identidades de género no normativas. Las personas transexuales y travestis vemos vulnerados muchos de nuestros derechos, somos objeto de violencia física, verbal y psicológica, nuestra identidad trans no es reconocida ni legítima, y nos encontramos casi en una total desprotección por parte del Estado y de las instituciones. En resumen, no hemos alcanzado un estatus real de ciudadanía.

El reconocimiento de las uniones de parejas del mismo sexo, de sus derechos patrimoniales y de la cobertura en seguridad social, han sido objetivos políticos claros del movimiento de la diversidad sexual en Colombia y como tal representan avances jurídicos sustanciales. Tales reivindicaciones indudablemente cuestionan principios fundamentales de la familia y de las formas tradicionales de las alianzas reconocidas social y legalmente; subvierten además algunas de las lógicas según las cuales opera el parentesco en nuestro contexto y desestabilizan el modelo hegemónico de familia nuclear, heterosexual, patriarcal y reproductiva. Sin embargo, la excesiva importancia del tema del matrimonio gay y lésbico, —que respaldan organizaciones como Colombia Diversa, las cuales cuentan con un significativo capital cultural y político, así como con el apoyo de los medios de comunicación— responde a intereses específicos de ciertas fracciones LGBT y desconoce

temas prioritarios para otros grupos también pertenecientes a este movimiento, que son aplazados, invisibilizados o puestos en segundo plano en la agenda política, como ocurre con las demandas de transexuales y travestis relacionadas con el reconocimiento jurídico y el respeto de las identidades de género no normativas, la inclusión de los procedimientos de intervención corporal en los planes de salud, la prevención de la violencia de género y la inserción laboral y productiva de las personas trans.

Si bien las personas trans en Colombia contamos con líderes o *lideresas* que movilizan algunos de estos temas en el marco del movimiento LGBT en ciudades grandes como Bogotá y Cali, sus acciones son limitadas pues generalmente se ejercen en contextos de extrema marginalidad y vulnerabilidad, como en los espacios de prostitución callejera, y en respuesta a necesidades inmediatas. Su capital político no es suficiente para cohesionar a las personas trans como colectividad política, no llegan a ser voceros o voceras de este grupo diverso, y a pesar de la importancia del trabajo de estos y estas líderes populares, no logran cerrar la brecha de clase que los separa de otros sectores del movimiento de la diversidad sexual. Desafortunadamente sus acciones tampoco dan cuenta de la totalidad y complejidad de las experiencias de lo trans. Muchas personas trans, que contarían con los capitales necesarios para movilizar una colectividad más amplia, no están dispuestas a desempeñar acciones públicas y políticas, pues no desean ser reconocidas públicamente como trans, sino como mujeres. Quizá las fracciones más visibles de lo trans se encuentran en espacios sociales marginales, como la prostitución callejera, pero existen múltiples experiencias trans difundidas y difuminadas en diversos puntos del espacio social, algunas, no están interesadas en reivindicar políticamente categorías por fuera del binarismo sexual.

Trans – mestizas: sobre la tenue marca de raza

Lo mestizo, en nuestro contexto, representa lo blanco, la totalidad no marcada y esto se evidencia en las diversas narrativas de las personas trans acerca de su condición racial. Durante el trabajo de campo se entrevistaron personas trans blanco – mestizas y a la

pregunta por la marca de raza siempre ellas se veían distanciadas de cualquier categoría racial o experiencia racial específica. En todos los relatos, la identidad trans se sobreponía a cualquier tipo de identidad étnica o racial, a cualquier pertenencia de este tipo. Pareciera que se tratase de experiencias trans por fuera de lo racial o des – racializadas: “No, para nada, no ha tenido nada que ver, exactamente, creo que lo uno no tiene que ver con lo otro [...] Creo que es una situación que es universal en cualquier raza, entonces la raza no tiene nada que ver con tu sentir trans, es más conozco trans de todas las razas”, afirmaba una entrevistada blanco – mestiza, del estrato 5.

Simone de Beauvoir (1948) y Monique Wittig (1982) afirman que las mujeres son quienes poseen la marca de sexo, que todo en ellas es sexo y que son fundamentalmente sexo, por estar definidas como alteridad por contraposición a una totalidad masculina que carecería de esta marca y que se instaura como universal (de Beauvoir, 1949): “La categoría de sexo es el producto de la sociedad heterosexual que hace de la mitad de la población seres sexuales donde el sexo es una categoría de la cual las mujeres no pueden salir” (Wittig, 1982: 27), “La categoría de sexo es la categoría que une a las mujeres porque ellas no pueden ser concebidas por fuera de esta categoría” (Wittig, 1982: 28). Pareciese que la marca recae sobre quienes han sido definidos o definidas como otras: solo las mujeres tienen sexo en una sociedad sexista masculina; solo los negros tienen raza en una sociedad racista blanca –o blanco – mestiza, como la nuestra–; solo los gays y las lesbianas tienen una sexualidad en una sociedad heterosexista, solo las trans se intervienen en el cuerpo en una sociedad binaria: “El concepto de diferencia de sexos, por ejemplo, constituye ontológicamente a las mujeres en otros diferentes. Los hombres, por su parte, no son diferentes. Los blancos tampoco son diferentes, ni los señores, diferentes son los negros y los esclavos” (Wittig, 1980: 53).

Esta diferencia subalternizada se hace evidente en las experiencias trans mestizas a las que se tuvo acceso durante el trabajo de campo, pues allí no aparecía la marca de raza, simplemente la marca indeleble de sexo y de género en el cuerpo, las experiencias y los

discursos: “No, yo nunca he pensado en eso, me creo como ni blanca, ni negra, como pues trigueña, algo así”, me decía una trans de 23 años con nacionalidad colombo – venezolana, quien en varias ocasiones me hablaba de sus experiencias de migración en estos dos países y de sus experiencias de vida como trans en una frontera política: Táchira y Norte de Santander. Doble frontera: en el cuerpo y en la nación. Otra persona trans de 20 años que ejercía la prostitución, tras la pregunta “¿Tu te sientes con alguna identidad de raza? ¿Te sientes blanca, negra, india, mestiza?” Respondió: “(risas) Blanca. Yo soy blanca. O sea, pues claro que con los negros, hacia los de color, pues que tengo como cierta cosita ¿Sí? Pero pues no, pues al igual todos somos seres humanos pero... pero...pero con los negros, como que poco, la verdad (risas)”. En ocasiones la alteridad, la diferencia, la marca, se posiciona en un otro o en una otra distinta, lejana, quizá como estrategia para escapar de una marca propia o para hacerla un poco menos brutal.

Peter Wade, Fernando Urrea y Mara Viveros se refieren a los múltiples cruces que se establecen entre raza y sexualidad en América Latina (2008) en aspectos concretos, como por ejemplo, el control reproductivo y la pureza racial, los cánones estéticos racializados, las definiciones de ciudadanía en Latinoamérica, los proyectos de Estado y la administración racial, y las imbricaciones entre géneros, sexualidades y razas en la construcción de identidades, presentando diversas miradas a estos temas desarrolladas desde el feminismo, los estudios de género, la antropología y la sociología (2008). Fernando Urrea se refiere específicamente a las tensiones que experimentan hombres negros homosexuales y *transgeneristas* negras en Calí en los procesos raciales y sexuales de construcción de identidad, procesos absolutamente imbricados en sus cuerpos y sus experiencias, que se mueven entre las nociones de lo negro como masculino, heterosexual, machista y activo, y lo gay o lo trans como exclusivamente blanco – mestizo, salido de la experiencia étnica o racial negra (2008). Este texto evidencia cómo la marca de raza negra se encuentra heterosexualizada y la marca de identidades homosexuales o *transgeneristas* posee una condición blanco – mestiza o “neutra” en aspectos raciales.

Patricia Hill Collins, desde una perspectiva semejante, reflexiona sobre el carácter blanco del movimiento LGBT o de las diversidades sexuales y de género y sobre la naturalización de una sexualidad hetero en las personas negras (Hill Collins, 2005). Algunas lesbianas negras como Cheryl Calrke (1988), Audre Lourde (2003) y Yuderkys Espinosa (2007) nos recuerdan que las experiencias en las sexualidades no normativas también pueden estar marcadas muchas veces por elementos como la raza, complejizando el discurso y la práctica política que pretende homogenizar lo LGBT y cuestionando el carácter blanco que ha adquirido el movimiento y las identidades –racistas– de las diversidades sexuales y de género.

Cheryl Clarke expresa las dificultades que tienen las personas negras con sexualidades “distintas” para vincularse a las luchas, procesos organizativos y movilizaciones de la comunidad negra: “Las relaciones con la comunidad negra se hacen muy problemáticas para las lesbianas negras y los homosexuales cuando la comunidad negra contemporánea nos rechaza por nuestro compromiso con la liberación lésbica y homosexual” (1988: 101). En este caso, se evidencia que en ocasiones los movimientos antirracistas reproducen otros sistemas de dominación, como el impuesto por la heterosexualidad obligatoria.

Además del heterosexismo negro, también es necesario develar el carácter racista presente en contextos blanco – mestizos de la diversidad sexual y de géneros. Durante el trabajo de campo se diálogo en numerosas ocasiones con Catalina²⁴, una mujer trans negra, quien trabaja en un salón de belleza y se auto reconoce como afro colombiana. Según Catalina, su identidad trans está constantemente imbricada con su identidad negra. Esta experiencia trans se desarrolla en múltiples espacios caracterizados por la presencia de personas negras: peluquerías, restaurantes, lugares de esparcimiento y socialización afro en Bogotá. Incluso, Catalina proviene del departamento del Chocó y de Santander y mantiene actualmente una relación estrecha con sus lugares de origen, los cuales poseen una alta presencia de

²⁴ Nombre ficticio

personas negras y de comunidades afrocolombianas. Catalina afirmaba haberse sentido aceptada y respetada como trans en los contextos afro colombianos donde ella ha vivido y trabajado, sin embargo, en contextos trans o en contextos blanco – mestizos urbanos mencionaba haber sentido discriminación por ser negra y trans: “Una trans negra es algo como raro” (Fragmento Diario de Campo, 2 de noviembre de 2009), afirmaba Catalina.

Capítulo IV

Vínculos y rupturas

Desde muy pequeñita he sentido un intenso miedo a la ruptura. Los vínculos que me constituían siempre parecían estar en vilo. Mi madre, mi hermana, mis tías, mis abuelos, mis abuelas, mi padre, mis tíos, mis primas, mis primos, mis amigas y mis amigos, algún día se alejarán y estaré tan sola en la vida. Cuando me vista como una chica, cuando asuma mi identidad como Andrea, cuando tenga unos hermosos senos y un cabello negro, largo, divino, cuando me posicione en lo femenino, aquellos vínculos que me constituyen, irremediablemente se romperán y creo que no podré soportarlo, pues la única forma que tengo para pensarme en el mundo es a través de mis relaciones sociales, de compañía, de afecto, de apoyo. Jamás sabré vivir en soledad y siempre he sentido que mi identidad trans me lleva inexorablemente hacia ella. Después de mucho silencio, de muchas lágrimas y de intensas negociaciones he logrado mantener mis vínculos más fundamentales como Andrea. Después de controlar un poco el miedo y la tristeza también he conseguido asumir ciertas rupturas desgarradoras en mi proceso trans. Este capítulo surge de un miedo constante, de un interés encarnado por la antropología y de unas experiencias de sociabilidad trans. Desde esta articulación teórico – práctica se presenta la reflexión por los vínculos y las rupturas en las experiencias trans.

Una antropología de los sexos

La antropología, desde sus orígenes como disciplina social, se ha fijado en los vínculos sociales y en la manera como las diversas culturas regulan las relaciones sexuales, familiares, matrimoniales, siendo éstas elementos centrales de la organización social y la estructura cultural.

Federico Engels, retomando los trabajos del antropólogo Lewis Henry Morgan sobre las “sociedades primitivas”, se fija en las distintas formas de familia y en las transformaciones históricas de la familia y el matrimonio, desde una perspectiva evolucionista materialista que relaciona el establecimiento de los vínculos matrimoniales y las diferencias de los sexos, con elementos materiales y económicos de la vida social:

Como hemos visto, hay tres formas principales de matrimonio, que corresponden aproximadamente a los tres estadios de fundamentales de la evolución humana. Al salvajismo corresponde el matrimonio por grupos; a la barbarie el matrimonio sindiásmico; a la civilización, la monogamia con sus complementos, el adulterio y la prostitución. Entre el matrimonio sindiásmico y la monogamia se intercalan, en el estadio superior de la barbarie, la sujeción de las mujeres esclavas de los hombres y la poligamia (Engles, 1884: 78).

Entre diversos pensadores de la segunda mitad del siglo XIX se desarrolló un acalorado debate acerca del origen del patriarcado y de la existencia de un matriarcado primitivo, evidenciado por las formas uterinas de descendencia y de transmisión de la herencia propias de algunas formas de familia “primitivas” y por la presencia, en el registro arqueológico, de figuras femeninas religiosas, que asociaban a las mujeres a espacios privilegiados en lo simbólico, lo social, lo político y lo doméstico:

La economía doméstica comunista, donde la mayoría, si no la totalidad de las mujeres, son de una misma gens, mientras que los hombres perteneces a otras distintas, es la base efectiva de aquella preponderancia de las mujeres, que en los tiempos primitivos estuvo difundida por todas partes y el descubrimiento de la cual es el tercer mérito de Bachofen (Engels, 1884: 43)

El derrocamiento del derecho materno *fue la gran derrota histórica del sexo femenino en todo el mundo*. El hombre empuñó también las riendas en la casa; la mujer se vió degradada, convertida en la servidora, en la esclava de la lujuria del hombre, en un simple instrumento de reproducción. Esta baja condición de la mujer, que se manifiesta sobre todo entre los griegos de los tiempos heroicos, y más aun en los de los tiempos clásicos, ha sido gradualmente retocada, disimulada y, en ciertos

sitios, hasta revestida de formas más suaves, pero no, ni mucho menos, abolida. (Engels, 1884: 54).

En este debate –desarrollado exclusivamente por hombres del siglo XIX– existían firmes partidarios del matriarcado, como Johann Jacob Bachofen, John Mc Lennan, Lewis Henry Morgan, Edward Taylor y Federico Engels, y opositores, como Henry Maine y Edward Westermarck, quienes negaban enfáticamente la existencia de un tiempo prehistórico de preeminencia femenina (Bamberger, 1975). Muchas feministas contemporáneas están en contra de lo que se ha llamado actualmente “el mito del matriarcado”, por considerarlo un mito que reproduce el actual orden masculino a partir de un supuesto –y ficticio– origen, ya superado, de poder femenino (Bamberger, 1975; Wittig, 1981). Otras feministas, retoman este “mito” y se preguntan, con Bachofen, por la posibilidad de pensar el mito como historia, viendo productivo para el feminismo reivindicar este debate, reabrir la pregunta por el matriarcado primitivo, que desnaturaliza e historiza el orden patriarcal (Webster y Newton, 1975).

Bronislaw Malinowski, reconocido por muchos y muchas como fundador de la metodología etnográfica, se fijó, en su célebre obra *Los Argonautas del Pacífico Occidental*, en el vínculo que las sociedades establecen entre matrimonios, parentesco, organización social, intercambios económicos, prestigio y poder político, específicamente en el caso de los trobriandeses:

Entre los trobriandeses, la riqueza es el signo exterior y la sustancia del poder, y también el medio mismo de ejercerlo. Pero ¿cómo adquiere el jefe su riqueza? Y llegamos aquí a la principal obligación que las aldeas vasallas tienen con el jefe. De cada una de las aldeas sometidas el jefe toma una mujer, cuya familia, de acuerdo con las leyes trobriandesas, tiene que abastecerlo de grandes cantidades de alimentos. Esta mujer casi siempre es hermana o del dirigente del poblado vasallo, y así es como prácticamente toda la comunidad tienen que trabajar para él. En otros tiempos, el jefe Omarakana llegó a poseer hasta cuarenta esposas, recibiendo quizá un treinta o cuarenta por ciento de toda la producción hortícola de Kiriwina. Incluso

hoy, que solo tiene dieciséis mujeres, posee enormes almacenes que, con cada cosecha, llena de ñame hasta el techo (Malinowski, 1922: 138).

Por su parte, en 1935, Margaret Mead analizó las formas como las culturas construyen de manera diversa las personalidades y los caracteres sexuales de los individuos, desnaturalizando nociones occidentales que naturalizan atributos binarios femeninos – maternales, pasivos, dóciles, sumisos, privados– y masculinos –agresivos, activos, guerreros, públicos–, por medio de sus observaciones antropológicas entre los arapesh, mundugumor y tchambuli de Nueva Guinea:

Ni los arapesh ni los mundugumor han aprovechado el contraste entre los sexos. El ideal arapesh lo constituye el hombre tranquilo y receptivo, casado con una mujer de igual condición. El ideal mundugumor es el del agresivo y violento, cuya esposa posee el mismo temperamento. En la tercera tribu, los tchambuli, encontramos un verdadero reverso de las actitudes hacia el sexo que rigen en nuestra cultura: mientras la mujer domina, tiene un comportamiento impersonal y es la que dirige, el hombre es el menos responsable y se halla subordinado desde el punto de vista emocional (Mead, 1935: 219).

Pese a las críticas que ha recibido la obra de Margaret Mead, por la creación de tipos ideales de personalidades nativas que difícilmente podrían aparecer en la práctica, su trabajo es referente obligado para los análisis culturales de los sexos, la sexualidad y los géneros. Mead, en *Sexo y Temperamento* (1935), relativiza las nociones de inadaptación, de anormalidad, de patología, tan firmemente establecidas en nuestra sociedad. Mediante la figura del “inadaptado”, esta antropóloga nos muestra cómo cada cultura construye de manera particular nociones, figuras, posicionamientos, sanciones y, en ocasiones, privilegios, relacionados con los sujetos que, por sus experiencias y por su carácter salido de los cánones específicos establecidos, cuestionan las normas culturales que determinan la estructura de personalidad en cada contexto cultural (1935). Margaret Mead también analiza la figura del *berdache* entre los indios dakotas, quienes diferencian de manera tajante y estricta los roles masculinos y femeninos: “En una sociedad como ésta no

sorprende encontrar el *berdache*, hombre que renuncia a la lucha, privativa del papel masculino, y que usa atavío femenino y tiene las ocupaciones de una mujer” (Mead, 1935: 16). Desde tiempo atrás la antropología se ha fijado en las categorías o en las posiciones de sujeto que en las distintas culturas cuestionan las normas sociales establecidas. Un capítulo interesante de la disciplina nos habla de formas exóticas de gestionar la anormalidad.

Claude Lévi–Strauss, en *Las Estructuras Elementales del Parentesco* (1949), analiza los sistemas matrimoniales que definen una categoría de cónyuges prescritos, según las posiciones en la estructura del parentesco (1949). La prohibición del incesto, para Claude Lévi–Strauss, es una forma universal de regulación que se presenta en todas las culturas, una norma que establece el vínculo entre naturaleza y cultura y que surge de la socialización de las relaciones sexuales en todos los pueblos: “He aquí, pues, un fenómeno que presenta al mismo tiempo el carácter distintivo de los hechos de naturaleza y el carácter distintivo –teóricamente contradictorio con el precedente– de los hechos de la cultura. La prohibición del incesto posee, a la vez, la universalidad de las tendencias y de los instintos y el carácter coercitivo de las leyes y de las instituciones” (Lévi–Strauss, 1949: 43). Lévi–Strauss parte de la prohibición del incesto para establecer una serie de elementos estructurales de las culturas, tales como el establecimiento de normas exógamas de matrimonio que determinan circuitos de comunicación e intercambio entre grupos. Este principio de exogamia, como fundamento de la cultura, establece una serie de normas y de formas de circulación de mujeres entre grupos de hombres, que mediante el intercambio de mujeres, de esta moneda viva, definen vínculos que estructuran la sociedad (Lévi–Strauss, 1949). El intercambio de mujeres, como elemento estructural de la cultura, es un aspecto que ha generado intenso debate entre las feministas (de Beauvoir, 1949; Rubin, 1975; Wittig, 1980; Butler, 1990) quienes han cuestionado el carácter patriarcal de esta conceptualización de Lévi–Strauss. El incesto es una prohibición productiva, pues a partir de las múltiples formas que éste adquiere en las diversas culturas, se generan redes complejas de intercambios, al prohibir establecer uniones con grupos de personas cercanas en la estructura de parentesco. El incesto sería un tabú primario del orden social, pero se

basa en otro tabú también central, estructural e inconsciente: el tabú de la homosexualidad (Rubin, 1975).

Este interés de la antropología en la familia, el parentesco y las relaciones entre los sexos, también se ha desarrollado en nuestro contexto. El trabajo de la antropóloga Virginia Gutiérrez de Pineda, *Familia y Cultura en Colombia*, describe las distintas formas de matrimonio, de conyugalidad, de posiciones de los hombres y de las mujeres en la estructura social y familiar de los distintos complejos culturales colombianos, segmentados, caracterizados y descritos por esta autora en su obra: complejo andino o americano, complejo santandereano o neo – hispánico, complejo negroide o litoral fluvio minero y complejo antioqueño o de la montaña (Gutiérrez, 1968).

En los años setentas algunas antropólogas retomaron una serie de posturas políticas, categorías y reflexiones propias de la teoría feminista en sus trabajos etnográficos y antropológicos y establecieron lo que se conoce como antropología feminista, la cual enfatiza en los procesos simbólicos y en las estructuras sociales que establecen las posiciones subordinadas de las mujeres en diversas culturas del mundo, no como un aspecto natural, sino como construcción simbólica universal y variable, que posiciona a las mujeres del lado de lo natural, lo doméstico, lo privado, y al hombre del lado de la cultura, la producción y lo público (Ortner, 1974; Rosaldo, 1974; Strathern, 1976). Ortner analiza la posición de las mujeres en la cultura y desde una mirada antropológica intenta escapar del determinismo naturalista, pero proponiendo invariantes universales simbólicas:

Traduzco el problema, con otras palabras, a la siguiente pregunta simple. ¿Qué puede haber en la estructura general y en las condiciones de la existencia comunes a todas las culturas que conduzca, en todas las culturas, a conceder un valor inferior a las mujeres? Concretamente, mi tesis es que la mujer ha sido identificada con –o si se prefiere parece ser el símbolo de– algo que todas las culturas desvalorizan, algo que todas las culturas entienden que pertenece a un orden de existencia inferior a la

suya. Ahora bien, al parecer solo hay una cosa que corresponda a esta descripción, y es la naturaleza en su sentido más general [...]

Su status pancultural de segunda clase podría explicarse, de forma muy sencilla, postulando que las mujeres han sido inidentificadas o simbólicamente asociadas con la naturaleza, en oposición a los hombres, que se identifican con la cultura. Dado que el proyecto de la cultura es siempre subsumir y trascender la naturaleza, si se consideran que las mujeres forman parte de ésta, entonces la cultura encontraría <natural> subordinarlas, por no decir oprimirlas (Ortner, 1976: 114 - 114).

Posteriormente dichas posturas han sido reelaboradas, incluso por sus mismas autoras (Ortner, 1996), y la antropología feminista empezó a desarrollar cuestionamientos acerca de los significados universales del género, de los binarismos propios de occidente posicionados como transculturales – cultura/naturaleza, bueno/malo, masculino/femenino, público/doméstico–, de las formas específicas que toman las diferentes estructuras de dominación –masculina, capitalista, racial, colonial – en contextos y en cuerpos particulares y de las diferencias entre mujeres que imposibilitan la construcción de una categoría unitaria de mujer o mujeres (Moore, 1991; Viveros, 2004; 2008).

Todo lo anterior evidencia que ha existido una constante preocupación antropológica por la forma como se establecen categorías masculinas y femeninas en las culturas, por las posiciones de los hombres y las mujeres, por las normas matrimoniales, por las relaciones prohibidas y permitidas, por las jerarquías sexuales, y por la influencia de todos estos elementos en la organización social, la estructura cultural y la forma de establecimiento de vínculos.

Negociaciones en los vínculos: tensiones de compañía

Miedo a volver a casa. Y no ser aceptada.
Tememos ser abandonadas por la madre, la cultura, *la Raza*,
ser rechazadas, culpadas, dañadas.

Anzaldúa. *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*. 1987

Muchas veces asumir una identidad trans implica asumir rupturas familiares. Este espacio de apoyo, de solidaridad y de compañía se vuelve un espacio hostil, de rechazo y de violencia. Por fuera de este modelo, creamos otras solidaridades y sociabilidades. Somos expulsadas de la familia, hijas rechazadas, hijas vergonzantes, que deben ser alejadas de los más pequeñitos, como elementos contaminantes que pueden contaminar a los demás. Somos rechazadas del hogar y de nuestros lugares de origen, no podemos volver a casa, pero algunas quizá nunca hemos estado cómodas allí (de Lauretis, 1987).

En otros casos las experiencias trans se desarrollan junto a la familia, contando con el apoyo de las madres, las hermanas, las tías, las primas. Es como una experiencia de solidaridad femenina o de aceptación en la línea femenina de la familia. Quizá las mujeres, al ser sujetos subalternos, pueden aceptar más fácilmente identidades subalternas. En los testimonios a los que se tuvo acceso durante el trabajo de campo se hablaba continuamente de las dificultades de aceptación por parte de los padres o los hermanos hombres, como si renunciar a lo masculino implicase renunciar también las relaciones con la fracción masculina de la familia. A veces, se trata de una ruptura inicial y de un restablecimiento posterior del vínculo, como un salir y entrar en las relaciones. Al principio, cuando te ven como chica las primeras veces, el rechazo es absoluto, el malestar no se puede disimular, el otro no te puede mirar a los ojos y tiembla nerviosamente, luego, se reelabora el reconocimiento y esto desemboca en la aceptación relativa. Algunas personas trans, después de estos procesos de entrar y salir en los vínculos, logran estabilizar las relaciones con su familia y ser aceptadas por todos, o casi todos, sus miembros.

Una identidad trans implica múltiples tensiones y formas de negociación con la familia. En ocasiones se presentan conflictos que se resuelven mediante el desarrollo de procesos históricos, prolongados, que terminan con la aceptación de una persona trans en la familia, después de muchos reproches, discusiones, explicaciones, después de la adaptación a ver un cuerpo, un sexo y un género reconfigurado, después de muchos silencios intensos que proponen espacios de negociación –otras veces, los conflictos se vuelven irresolubles y la única opción es la ruptura, el distanciamiento, el alejarse de quienes amamos–. Aquí, de nuevo aparecen las funciones sociales del silencio, pero en este caso como estrategia de mantenimiento de los vínculos familiares: no hablar del tema, seguir siendo llamada Andrés pese a la identidad encarnada de Andrea. Sobre los silencios y las tensiones en los vínculos familiares, una entrevistada de 30 años, profesional, quien trabaja en un proyecto con población LGBT de la Alcaldía Mayor, afirmaba lo siguiente:

En mi casa pues definitivamente el tema no se volvió a tocar, no he sentido que tenga pues rechazos, no, yo sigo siendo invitada a todas la reuniones familiares, me siguen colaborando, sigue estando ahí y es un tema del cual no se habla ni se toca. [...]

Pues yo un día le dije a mi mama y ella creyó que le estaba diciendo un chiste, le dije mamá creo que tomé la decisión de cambiarme de sexo y ella se quedó callada y yo me acuerdo tanto que ella y mi hermana, ambas quedaron como, pues como atónitas, me entiendes, aunque ya se sabía que era algo ya casi de hecho muy evidente, ellas pensaban que yo estaba diciendo eso porque había amanecido con las ganas de decirlo y no, realmente cada día que pasaba yo les demostraba que sí era lo que yo estaba buscando y que nunca iba a dar un paso atrás a lo que yo quería, ya una vez los reuní y les dije, miren creo que ya los cambios son muy evidentes, está pasando esto, esto y esto, les pediría el favor pues que hicieran el click y pues ha costado trabajo, pero sí, de una u otra forma si no me aplauden tampoco me rechazan.

La mediación de la observación etnográfica y de la teoría feminista, me ha permitido entender la máxima del feminismo radical de los años setentas: “lo personal es también político”, a partir de un acercamiento –teorizado y politizado– a la experiencia propia y

otras prácticas de reivindicación, de una identidad minorizada y no normativa, que se desarrollan a nivel cotidiano, individual, privado, familiar y social²⁵. Ya no se trata de identidades colectivas, de leyes, de decretos o de instituciones del Estado, que se manifiestan en el ámbito público, sino de espacios cotidianos, silenciosos y, en ocasiones, invisibles. Se trata de dotar de un carácter político –con la mediación de una perspectiva feminista y antropológica– a las experiencias trans en sus hogares y en sus vínculos afectivos.

La búsqueda de reconocimiento y aceptación como transexuales en contextos familiares es generalmente compleja y requiere múltiples tácticas, pues es común la incompreensión, el rechazo e incluso la violencia, cuando una persona manifiesta su condición trans, ya sea de manera verbal o mediante su cuerpo intervenido y su género transformado. Las trans desarrollan acciones en pro de su aceptación y reconocimiento en el hogar: explicar su transexualidad como una “condición” y no como una elección; emplear artículos, manuales, libros y páginas web científicas y médicas para informar a su familia sobre esta “condición”; afirmar que tal “condición” es algo que se ha experimentado durante largo tiempo y que constituye su subjetividad; y justificar su transexualidad a partir de los diagnósticos y procedimientos médicos, endocrinológicos o psiquiátricos que se han realizado o que quisieran realizarse. Otra táctica usual consiste en proyectar una imagen de chica trabajadora, responsable, sexualmente contenida –sin amantes, quizá con un novio o un marido estable, monogámica o asexual– y estéticamente discreta, sin extravagancias, ni maquillajes muy fuertes, ni tacones muy altos, ni minis muy cortas, es decir como una “señorita bien”. Otras, como yo, decimos en nuestros hogares que ser trans es también una práctica académica, antropológica, feminista, una experiencia sociológica de análisis del orden socio – sexual.

²⁵ Por ejemplo, unas acciones reivindicativas, que podrían denominarse “personales” o “individuales”, consisten en los procesos de exigencia de atención en salud que las personas transexuales desarrollan en sus Empresas Promotoras de Salud –EPS–, mediante derechos de petición o acciones de tutela, logrando que algunos de los procedimientos de transformación corporal sean cubiertos por la seguridad social.

Sin embargo, en las diversas experiencias trans no todas negocian o reivindican su identidad en la familia de origen, pues este supuesto lugar de protección, afecto y apoyo, para algunas resulta muy hostil. Efectivamente hay quienes se alejan de sus hogares escapando del miedo, el rechazo y la violencia que allí experimentan, pero la exclusión familiar es solo una de las múltiples exclusiones concatenadas en distintos contextos sociales.

La mayoría de personas en ejercicio de la prostitución callejera, que tienden a reconocerse como “trans”, –o a ser reconocidas como– “travestis” e incluso como “mariconas” o como “locas”, asumieron explícitamente su identidad trans a edades muy tempranas, entre los 10 y los 15 años. En algunos casos la identidad femenina grita en un cuerpo que nace con genitales masculinos, lo cual es una certeza, quizá la única que tenemos cuando empezamos a reconocernos como personitas y algunas no podemos esperar a que se presenten condiciones menos adversas para construir esta identidad femenina en nuestros cuerpos. Quizá nunca habrá condiciones favorables pues los futuros son limitados, sobre todo si experimentamos en el cuerpo, simultáneamente, diversos esquemas de opresión: por nuestra identidad de género, por nuestro deseo sexual, por nuestra posición de clase y por nuestras experiencias sistemáticas –concatenadas– de exclusión de las instituciones y de la ciudadanía. Es tan fuerte, es tan determinante esta feminidad, es tan agobiante esconderla, que debemos expresarla, desde muy pequeñas, en el cuerpo, pese a todas las consecuencias que esto trae consigo: agresiones, exclusiones, golpes, burlas, rupturas.

Muchas de estas personas trans han sido marginadas por sus propias familias y su entorno social; provienen de estratos socioeconómicos bajos y/o de ciudades pequeñas, pueblos o zonas rurales y buscan en la ciudad un espacio, así sea marginal, para vivir con una identidad de género no normativa. También es común que no hayan tenido acceso a la educación formal, pues la escuela resulta un espacio hostil para personas con identidades de género diversas, por las agresiones y burlas de compañeros, compañeras, profesores y profesoras. Generalmente llegan a la ciudad y se dirigen a zonas reconocidas como “de

travestis y prostitutas” y establecen vínculos en este nuevo contexto que les permite vivir su condición trans. Por ejemplo, en el barrio Santa Fé en la ciudad de Bogotá, hay quienes reciben a las trans, les ofrecen techo y comida por unos días y las insertan en el mercado de la prostitución callejera que opera en este sector, aunque algunas veces los oficios estéticos en peluquerías y los espectáculos en bares son fuentes de ingreso alternativos. Por no haber tenido acceso a la educación ni formación de ningún tipo, están confinadas a estas labores, pero quienes están en situación de prostitución comúnmente establecen fuertes vínculos de amistad y apoyo. Algunas cuentan con clientes fijos con los cuales entablan una tipo de relación que podría llamarse afectiva, pues va más allá del simple negocio sexual; muchas tienen parejas estables: hombres que se identifican como heterosexuales, muy masculinos, a quienes ellas reconocen como “mi compañero”, “mi novio”, o “mi marido” cuando hay relaciones de cohabitación.

Por otro lado, las profesionales de clase media urbana, quienes generalmente asumen su identidad trans más tardíamente, entre los 25 y los 40 años, para evitar el rechazo de su familia y de las instituciones educativas a las que asisten, se sienten más cómodas identificándose como “transexuales”²⁶. Algunas se auto reconocen como “mujeres”, sin hacer alusión a su identidad trans, pese a que en ocasiones sus cuerpos las delatan: manos grandes, espaldas anchas, voces no tan agudas, facciones fuertes. Estas adscripciones identitarias –como “transexuales” o como “mujeres”– podrían verse como estrategias mediante las cuales buscan el reconocimiento y la aceptación de sus identidades de género en los contextos laborales donde se desempeñan y en los vínculos familiares y sociales que establecen. Para muchas transexuales es fundamental ser aceptadas por sus madres, padres, parientes, jefes, compañeros de trabajo y empleados.

²⁶ Algunas transexuales en Bogotá asisten a grupos de apoyo y terapéuticos que existen en la ciudad. Ellas, además, se informan acerca de la transexualidad, de los procedimientos médicos y de las intervenciones quirúrgicas, tanto en estos grupos, como en clínicas y en libros o en internet. Esta es una manera de construir, justificar y reivindicar su condición, ante ellas mismas y en sus contextos cotidianos, al compartir experiencias con pares y acceder a información que tiene un estatus de cientificidad y objetividad, y que posibilita la legitimación de una condición específica de la identidad de género no normativa.

En los casos de identificación trans como “mujeres”, se pone en evidencia la manera como el orden social impone una reproducción de las categorías hegemónicas de género. Sin embargo, el auto-reconocimiento y auto-representación como “transexual”, e incluso como “mujer transexual”, propone una categoría que socava el binarismo hombre – mujer. Judith Halberstam se refiere a cierta categoría de personas trans, de femenino a masculino, en un sentido similar: “Estos sujetos transgénero no intentan llegar a ser exactamente como un hombre, y su mantenimiento de la etiqueta FTM sugiere la emergencia de una nueva posibilidad de género marcada por este término” (2008: 179).

Todo lo anterior hace evidente, entonces, que las experiencias trans son diversas y no pueden encasillarse en una sola definición sexual o de género o en un único contexto social. Lo trans no es exclusivo de espacios marginales de la calle o de prostitución, aunque es más visibles en estos espacios. Tampoco, como se sugiere, lo trans se trata simplemente de una experiencia clínica, de intervención del cuerpo, que se desarrolla en las instituciones médicas. Lo trans es esto, pero también mucho más, es también, una experiencia social y política en los vínculos.

El amor en los tiempos del silicón

El amor en los tiempos del silicón es diferente del *Amor en los Tiempos del Cólera*. No se trata de sentimientos a perpetuidad que logran trascender el paso del tiempo. Las formas amorosas que brevemente abordaremos en este apartado difieren notoriamente del amor eterno, único, inmortal e inmenso que Florentino Ariza sentía por Fermina Daza (García Márquez, 1985), pues estas formas amorosas están cargadas de rupturas, fluctuaciones y reelaboraciones, son fugaces y múltiples, y en ocasiones se constituyen a partir de relaciones sexuales esporádicas sin ninguna intención de trascendencia. Algunas, sin embargo, pueden tornarse semejantes, en ciertos sentidos, a la relación de Florentino Ariza y Fermina Daza: una búsqueda incansable de amor que jamás se consuma, una soledad infinita que no pierde la ilusión. En *El amor en los tiempos del silicón* obviamente podemos

encontrar también vínculos amorosos estables y perpetuos, pero la generalidad de sus manifestaciones nos habla de vínculos que se deconstruyen y reconstruyen constantemente, que son fluidos y frágiles (Bauman, 2005), quizá por estar configurados desde unos cuerpos móviles, que transitan por los caminos del orden socio – sexual y de géneros. “Hay amores que se vuelven resistentes a los daños, como el vino que mejora con los años, así crece lo que siento yo por ti... hay amores que parece que se acaban, y florecen y en las noches del otoño reverdecen, tal como el amor que siento yo por ti...” canta Shakira en una de las canciones de la banda sonora de la película de *El Amor en los Tiempos del Cólera*. Los amores que presentaré a continuación no se han vuelto resistentes a las fluctuaciones de unos cuerpos y de unos sexos en tránsito y se reconfiguran continuamente.

Existe una intensa circulación de las trans en el mercado sexual, pero una más restringida circulación en el mercado matrimonial o amoroso, en tanto establecimiento de vínculos que también son sociales y que se reconocen como uniones legítimas dentro de la colectividad. En la oferta pornográfica virtual y real, en las páginas porno de internet, en las redes transnacionales de prostitución, en las calles de la ciudad, existe una elevada oferta de cuerpos trans hormonizados, siliconeados, depilados –y muchas veces– racializados, cuerpos feminizados mediante las tecnologías contemporáneas del sexo y el género, cuerpos penetrables y penetradores. Las trans –como categoría–, muchas veces se erotizan, se cargan con la marca sexual del deseo carnal, como sucede con otros grupos minorizados y feminizados: latinas, asiáticas, negras, gays, lesbianas, son silenciados con gemidos y mamadas cargadas de poderes político – sexuales. Erotizar el otro y la otra es una práctica que remarca su alteridad y subalternidad. Al respecto, una entrevistada de 29 años, quien a lo largo de su experiencia trans ha tenido varias parejas, afirma lo siguiente:

En el caso de nosotras las chicas trans, nos buscan mucho los hombres heterosexuales, o sea los hombres que les gusta las mujeres, pero en muchos casos o muchas veces, buscan o se acercan a nosotras solamente con fines de satisfacer una fantasía sexual, si, no con fines serios, además, es el prototipo de hombre colombiano que definitivamente no puede estar solamente con una mujer, sino que

siempre tiene que tener varias mujeres, me sorprende como se acercan hombres casados, hombres con novia y yo me pongo a pensar, o sea, igual que con ellas también lo pueden hacer con nosotras, si, como tenerte como una amiga más con derechos pero no pensar en algo estable, eso es lo que más he percibido, no digo que todos los hombres sean iguales y sé que posiblemente pueda aparecer alguno que haya tomado... y que se haya concientizado también de que lo quiere es tener una mujer transexual a su lado y que la respete y la quiera como pareja... creo que es un poco difícil, pero sí, no descarto la posibilidad que también exista.

Los procesos de intervención del cuerpo y de transformación del sexo y del género pueden estar acompañados de rupturas amorosas innegociables. Nos enamoramos de cuerpos concretos, de entidades materiales específicas y cuando dicho cuerpo cambia, posiblemente los sentimientos amorosos hacia él también cambian. Se hace evidente acá la tesis de Zigmunt Bauman (2005) sobre la fragilidad de los vínculos amorosos contemporáneos, vínculos que se hacen y deshacen, que responden a múltiples cálculos con múltiples intereses y que no poseen ya el sello de la perpetuidad, de la lealtad eterna. Amor líquido de cuerpos líquidos.

Reconfigurar el cuerpo implica también reconfigurar los vínculos que poseía dicho cuerpo, rehacer y deshacer las relaciones amorosas o erótico – afectivas, reconstruir el amor y la sexualidad de un cuerpo en tránsito, incluso, implica en ocasiones, vivir en soledad etapas del proceso de transformación. Una etnografía transexual desencantada podría convertirse en una etnografía de la ruptura, del vínculo que se quiebra, de la soledad. Ya no se trata de las estructuras contemporáneas del parentesco, de las estructuras complejas –propias de las sociedades donde no se prescribe un conyugue o un grupo restringido de conyugues posibles– mencionadas por Lévi–Strauss (1949). Se trata, quizá de relaciones más fluctuantes, propias de una estructura social más móvil, de relaciones frágiles que ya no poseen la fuerza y el peso de una estructura que definía estabilidad (Bauman, 2005). Bourdieu habla en *El Baile de los Solteros* (2002) del celibato de los primogénitos – herederos y encargados de transmitir los linajes patrilineales– en sociedades campesinas bearnesas como evidencia de la crisis de estas sociedades, de la migración femenina, de la

desvalorización de la tierra y de la transformación de las estructuras de prestigio, de transmisión de la herencia, de matrimonio y de familia (Bourdieu, 2002). Este *baile de las solteras* que brevemente se describe no es una crisis actual de una antigua estructura sólida, sino más bien, una forma específica de vínculos que son fluctuantes en cuerpos también fluctuantes. Una mujer transexual lesbiana, profesional, de 42 años de edad, afirmaba lo siguiente al respecto:

A ver, pues tu sabes que yo me separé, hoy por hoy, después de haberme separado hace prácticamente 5 años y de que mi pareja lo supiera hace 11 o 12 años que yo era trans, Patricia que lo supiera desde esa época, este es el momento que ella todavía no lo ha aceptado.

En los testimonios de personas trans aparece constantemente el tema de las rupturas amorosas como parte del proceso de construcción de la identidad femenina. Además de las hormonas, las cirugías, las siliconas, el maquillaje y los jeans ajustados, también los vínculos rotos hacen parte de nuestra experiencia. Acerca de las rupturas, una entrevistada de 29 años, quien a lo largo de su experiencia trans ha tenido varias parejas, me decía:

¿Has tenido rupturas importantes o que te hayan dolido?

La de mi novio me dolió, claro, porque era el hombre con el que yo esperaba terminar mi vida, si, después de estar tu 8 años con alguien, compartir y vivir, si... él creo que me habría aguantado todo en la vida, pero esto [el ser trans] si como que no lo pudo soportar.

Quiero preguntarte por tus parejas, por tus parejas anteriores, por tus parejas actuales ¿Cómo ha sido tu experiencia de pareja siendo trans?

Por mis parejas anteriores... pues, cuando yo estuve con mi novio de muchísimos años, yo era una chica andrógina, no había definido completamente mi identidad y eso era lo que a él le gustaba, cuando yo decidí hacer el cambio a él ya no le gustó, entonces, estoy felizmente separada hace casi dos años.

A partir de estas rupturas, las personas trans reconfiguran sus nociones de amor, de vínculo amoroso, de compañía y establecen una serie de elementos nuevos en sus relaciones. Por ejemplo, el otro o la otra con quien se pretende construir una relación afectiva, debe poseer ciertas características implícitas: amarnos como trans, amarnos con nuestra historia encarnada, asumir en lo público y en su familia que su actual pareja es una trans, quizá, incluso deconstruir en la práctica erótica –no necesariamente en lo discursivo o en el reconocimiento identitario– nociones establecidas y naturalizadas como homosexualidad –heterosexualidad. Esto implica un alto grado de selectividad –o una disminución efectiva de las posibilidades–que restringe claramente las probabilidades de establecimiento de vínculos amorosos para las trans en un contexto donde las categorías normativas y estables de cuerpo, genitalidad, sexualidad, género y sexo, continúan definiendo la inserción, participación y circulación de los sujetos en el mercado amoroso. Muchas trans son consientes de las características que sus parejas deben cumplir para lograr construir una relación amorosa. Podría pensarse que el amor trans estaría cargado de tabúes restrictivos, de una y otra parte. Una mujer transexual lesbiana de 42 años me decía lo siguiente sobre sus experiencias amorosas de rupturas y vínculos:

Quando yo me separe hice como un alto en el camino y me puse a revisar cuáles eran mis escalas de valores, dije, la próxima persona que va a estar conmigo debe tener estas características, si no las tiene no hay relación, entonces lo más importante era yo, Paula, segundo, que esta persona aceptara y amara a Paula tal cual era, tal cual soy, otra, debía ser lesbiana, yo soy lesbiana, a mi me encantan las mujeres, pero tenía que ser lesbiana, no podía ser una mujer heterosexual, por qué, porque es que la mujer heterosexual solamente concibe el sexo con penetración y yo no lo concibo así, entonces por lo tanto tiene que ser lesbiana, yo no soy penetradora, no tengo con qué...

¿Y eso antes de pronto generaba problemas en ti, cuando estabas con tu esposa, de pronto era molesto ese rol que te asignabas o te asignaban?

Sí, claro que sí, claro que sí, entonces ya teniendo esa oportunidad de tener muy claro qué quiero... esa es mi pareja ideal, obviamente yo no me puse en el plan de salir a buscar, lo más curioso es que las personas llegaron y estas personas que llegaron de una u otro forma cumplían estas cosas, esas condiciones, hoy mi pareja que es Cinthya que estamos próximos a casarnos, me acepta, me respeta, me ama, tal cual soy, tal cual soy, ella es lo más importante para mí y yo soy lo más

importante para ella, ajeno a que antes fui un hombre, no, antes tenía genitales de hombre, hoy soy una niña, siempre me sentí como una niña, ella acepta esto, me percibe y está totalmente segura y me defiende como una mujer totalmente hecha y derecha y se siente totalmente orgullosa de que su pareja es una niña trans, es chistoso, a todo el mundo le cuenta, no es que mi pareja es una niña trans, se siente super orgullosa, pero super orgullosa, entonces chévere, aunque muchas veces yo le digo, oye pero por qué tienes que estarle contando a todo el mundo que soy una niña trans, pero bueno, ella se siente bien haciéndolo, ni importa, no importa.

Como se mencionó anteriormente, en el apartado sobre sexualidades trans, las experiencias trans pueden llegar a cuestionar categorías rígidas que encasillan las sexualidades y las formas de establecimiento de vínculos. Una mujer trans, sin cirugía de cambio de sexo, desea una pareja mujer pero no para penetrarla. En ocasiones, construir un cuerpo transexual implica paralelamente la construcción de unas formas alternativas de sexualidad, de identidad y de sociabilidad lésbicas. No todas queremos una vagina quirúrgica para ser penetradas por un macho – hetero – dominante, pues antes y después de la cirugía nos reconocemos como lesbianas. Algunas, deseamos ser mujeres con pene, sin cirugía de reasignación sexual, para penetrar y ser penetradas, para hacer muchas otras cosa divertidas con nuestros amantes esporádicos, novios o maridos, desestabilizando un poco el orden binario de sexos –hembra/macho, vaginas/penes–, géneros –femenino/masculino, mujer/hombre– y sexualidades –homosexual/heterosexual–, incluso, cuestionando la estructura de pareja monogámica como única posibilidad –legítima y reconocida– de compañía y de familia. Otras, en cambio, queremos encajar en el modelo de mujer con vagina, penetrable y hetero, conseguir un compañero y formar una pareja tipo, “hasta que la muerte nos separe”, adoptar hijos y conseguir un gatito bien hermoso.

¿Una mujer trans, sin cirugía de cambio de sexo, marcada con sexo masculino en su cédula de ciudadanía, al legalizar su unión con un hombre está realizando una unión homosexual?

¿Una mujer trans, sin cirugía de cambio de sexo, marcada con sexo masculino en su cédula de ciudadanía, al legalizar su unión con una mujer está realizando una unión heterosexual?

¿Una mujer trans, con cirugía de cambio de sexo, marcada con sexo femenino en su cédula

de ciudadanía, al legalizar su unión con un hombre está realizando una unión heterosexual?
¿Una mujer trans, con cirugía de cambio de sexo, marcada con sexo femenino en su cédula de ciudadanía, al legalizar su unión con una mujer está realizando una unión homosexual?

También entre las trans existen construcciones amorosas estables y que encajan en el modelo de amor romántico y del matrimonio –en tanto rito legítimo y reconocido–. Incluso muchas personas trans que ejercen la prostitución, establecen relaciones amorosas estables y de convivencia, casi siempre con hombres masculinos que se definen como heterosexuales –o que ellas definen como tal– y que ellas reconocen como sus “maridos” o “novios”. El hecho de ejercer la prostitución, de participar del comercio sexual como actividad de subsistencia, no impide que las trans se inserten en el esquema de las relaciones amorosas románticas, estables, heterosexuales y monogámicas. Aquí opera una suerte de separación entre el sexo con los clientes y el hacer el amor con la pareja. Unas prácticas eróticas estarían del lado de lo económico y otras del lado de lo afectivo, aunque la distinción no se pueda establecer de una manera tan tajante. “Cuando estoy trabajando pues penetro a los hombres, pero mi novio o mi marido siempre me penetra a mí” (Fragmento Diario de Campo, agosto 12 de 2009) afirmaba una chica trans, prostituta, de 30 años, en una conversación durante el trabajo de campo.

En las experiencias trans vemos una constelación amplia y diversa de posibilidades en las formas de soledad y compañía. Situaciones de soledad, relaciones sexuales esporádicas, constantes intentos fallidos de establecer relaciones amorosas, amantazgos clandestinos o semiclandestinos, noviazgos estables, relaciones amorosas con cohabitación e incluso matrimonios, conforman el panorama relacional que encontramos en el plano erótico afectivo dentro de las experiencias de las personas trans.

Muchas, vivimos una soledad erótico – afectiva, pero establecemos vínculos amistosos, familiares, de solidaridad, que nos acompañan. O vivimos en soledad momentos álgidos del

proceso de cambio de sexo y de género. Otras, buscamos incansablemente el amor romántico y nos encontramos constantemente con el sexo esporádico y con la frustración. Algunas, sólo queremos relaciones pasajeras y sexo desbordante. Otras, soñamos día y noche con amar a alguien hasta la muerte, con casarnos vestidas de blanco ante el altar, con construir una vida junto a alguien²⁷, a veces, esto se logra, a veces, el poseer una identidad trans se torna un obstáculo para el sueño del amor romántico que no se anula por el hecho de poseer una identidad no normativa. Estamos por fuera de ciertos modelos normativos, pero encarnamos en otros parámetros dominantes que aparecen en forma de anhelos, sueños, deseos, ilusiones, esperanzas. El amor romántico, estable, de pareja, socialmente legítimo y reconocido, monogámico y heterosexual, con todos sus órdenes jerárquicos de sexo y de género, con todas sus formas opresivas, con el modelo de desigualdad y dependencia que trae consigo, se convierte, en muchas de nostras, en una búsqueda central de la existencia. Renunciamos a tantas cosas sólo para ser presas de nuevo. Buscamos incansablemente una relación amorosa que resulta siendo, en muchos sentidos, también una relación de dominación. Incluso después de intensas reflexiones sociológicas y feministas, no logramos escapar de la “sumisión encantada” (Bourdieu, 1998: 57) y nuestra felicidad se ubica en relaciones de dominio y categorías dominadas, en la fascinación de estar abajo y en no saber estar en otro lugar. Bourdieu nos dice que: “El amor es dominación aceptada, desconocida como tal y prácticamente reconocida, en la pasión, feliz o desdichada” (Bourdieu, 1998: 133), pero nuestras “conciencias iluminadas” viven en conflicto con nuestros cuerpos y nuestras disposiciones sometidas. Nos mantenemos nerviosamente en esta tensión que jamás se resolverá.

²⁷ Bourdieu, en *La Dominación Masculina*, nos propone un bello interrogante: “¿El amor es una excepción, la única, pero de primera magnitud, a la ley de la dominación masculina, una suspensión de la violencia simbólica, o la forma suprema, por ser la más sutil, la más invisible, de esa violencia?” (2000: 133).

Epílogo

¿Existe una política trans?

La distinción sexo – género ha sido una distinción productiva teórica y políticamente para el feminismo. Ha desnaturalizado la opresión de la mujer y ha abierto múltiples vías para la liberación. Dicha distinción, retomada de la sexología de mediados del siglo XX por la teoría feminista en 1970, nos ha permitido identificar los elementos sociales –instituciones, normatividades–, culturales –símbolos, lógicas, saberes–, políticos –poderes, relaciones de dominación– e históricos –procesos, ciclos– que determinan segmentaciones, órdenes, jerarquías, posicionamientos y relaciones que estructuran el orden socio – sexual. La distinción sexo – género también ha hecho posible pensar el papel de los sujetos y sus experiencias sociales en los procesos de construcción de identidades y formas de pertenecía a las categorías de sexos, sexualidades y géneros. Sin embargo, tal distinción sexo – género también debe ser cuestionada, pues reproduce una serie de binarismos característicos de nuestro sentido común y de nuestras lógicas académicas occidentales: naturaleza – cultura, material – simbólico, cuerpo – espíritu, innato – adquirido, establecido – construido, ciencias exactas – ciencias humanas, estabilidad – inestabilidad, realidad – lenguaje. Binarismos cargados de jerarquías y de segmentaciones arbitrarias del mundo. Lo que se ha planteado en este texto, es que pese a la utilidad de la diferenciación sexo – género existen experiencias, cuerpos, prácticas políticas y reflexiones teóricas asociadas a lo trans que en momentos específicos deben cuestionar esta distinción, evidenciando la arbitrariedad de estos binarios, su carga política y mostrando las fracturas de las líneas de demarcación que se pretenden establecer. Construimos tanto nuestro sexo como nuestro género. Tanto nuestro sexo como nuestro género poseen palabras, hormonas, tejidos, materias, símbolos, fantasías, siliconas, sensaciones. Esto vale para las trans, pero no es exclusivo de nosotras.

Retomando y a la vez cuestionando la distinción sexo – género intentamos describir los procesos de construcción de cuerpos e identidades en personas trans, evidenciando la multiplicidad de experiencias, de tránsitos, de lugares estables e inestables, por donde circulan dichos procesos. Pese a que nos ubicamos en lugares estables, a que construimos discursivamente una coherencia interna, a que vivimos momentos eternizados, nuestras identidades en el género, en el sexo, en la sexualidad, siempre se están construyendo, como si se tratase de una fatalidad *queer*. Algunas son niñas, jóvenes mujeres, mujeres, mujeres adultas, ancianas. Otras son niños, jóvenes hombres, jóvenes mujeres trans, mujeres trans, adultas trans, ancianas trans. Las posibilidades combinatorias son infinitas y el tránsito en las identidades es una constante. Estas identidades adquieren múltiples formas, se asumen de maneras diferentes y se narran desde diversas perspectivas, cuestión que se hace evidente cuando nos acercamos a las experiencias identitarias trans; pese a que dichas identidades se salen de ciertos cánones establecidos de producción, no todas estas identidades son subversivas o transgresoras, no todas proponen nuevas categorías o críticas a las categorías binarias existentes. Las búsquedas centrales de muchas trans consisten en lograr estabilizarse en un lugar seguro del binarismo sexo – género – sexualidad imperante. Después de múltiples disputas en el género, de una historia de intervenciones quirúrgicas, hormonales, estéticas y de intensas reconfiguraciones corporales, subjetivas, sociales, pretendemos ubicarnos en un lugar seguro femenino, de mujer heterosexual, por fuera de las fronteras, de las categorías otras, de lo trans, de la diversidad sexual y de géneros o de lo LGBT, por fuera del feminismo crítico de los modelos normativos. No hay lugares seguros, no hay garantías para la transgresión o subversión del orden establecido.

Lo trans, en muchas ocasiones, es representado de manera homogénea, unitaria, estereotipada, ubicando esta experiencia en unos cuerpos anormales, erotizados y exotizados, propios de la prostitución o el espectáculo. Estamos en una esquina o en el escenario. Quizá en una peluquería, también. Estamos en un consultorio psiquiátrico o endocrinológico. Estamos en todos estos lugares, pero también en muchos otros. Almorzando con nuestros padres y madres. Conversando con nuestros amigos. Amando a nuestras parejas. Trabajando en una universidad o una oficina. Viviendo con nuestra

familia. Luchando en una sociedad excluyente. Este texto propuso una etnografía trans que pretendía cuestionar los estereotipos imperantes, mostrando a las trans como personas en una cotidianidad que excede dichos estereotipos. Construimos nuestra identidad, nuestro cuerpo, nuestro género, nuestros vínculos. Trabajamos. Amamos. Y nuestras experiencias están atravesadas por historias subjetivas, por experiencias de discriminación y de apoyo, por posicionamientos en la estructura social de clases, por barreras y oportunidades, por ordenes racializados, por voces y silencios, por diversas categorías de sexo, género y sexualidad, por múltiples ejes marcadores de las diferencias que encarnamos. En tal sentido, existe una inmensa diversidad que no permite hablar de “experiencia trans”.

Las personas trans configuramos de diferentes maneras nuestros vínculos. En ocasiones, asumir una identidad trans implica múltiples rupturas, familiares, amorosas, amistosas. Otras veces, debemos reconstruir nuestros vínculos, negociarlos y en medio de la tensión, desarrollamos formas específicas de sociabilidad con aquellos que amamos, que nos acompañan, que nos apoyan material y emocionalmente. En este trabajo se ha sugerido que diversas prácticas de las personas trans plantean reivindicaciones y críticas al orden social, de género e identitario: El hecho de buscar reconocimiento, aceptación, reciprocidad en nuestros contextos cotidianos; el permanecer “en familia” pese a una identidad reprochada y no normativa; el construir nuestras formas de sociabilidad por fuera una institución familiar que nos rechaza y violenta; el cuestionar categorías estables como heterosexualidad u homosexualidad; el exigir, de manera individual, derechos ante el Estado –por ejemplo en salud–; el construir y feminizar nuestros cuerpos por fuera de la institución médica de poder; y el retomar, de forma estratégica, definiciones y categorías del poder médico para lograr aceptación, reconocimiento y derechos, se han visto en este trabajo como acciones individuales, subjetivas, cotidianas, silenciosas, salidas de categorías y movilizaciones colectivas, que pueden pensarse como acciones políticas, en tanto buscan transformar pequeños mundos y cuestionar esquemas de poder y ordenes de sexo y género a nivel cotidiano. De este modo se retoma la idea del feminismo radical de los años setentas de que “lo personal es político”. La afirmación “lo personal es político” requiere una mediación, no se trata de una característica automática o propia de las prácticas o las

identidades. A través de la observación etnográfica, de la teoría feminista y de la reflexión subjetiva, lo “personal” se torna “político”.

* * *

Como se ha sugerido a lo largo de este texto, en el ámbito de lo trans enfrentamos una serie de complejas paradojas políticas e identitarias que suscitan un sin fin de inquietudes relativas a nuestras luchas, reivindicaciones y exigencias, así como a nuestra relación con la academia, los movimientos sociales y la política: ¿Deberíamos ubicarnos como parte del movimiento de la diversidad sexual o LGBT, o deberíamos más bien configurar un nuevo espacio político autónomo que luche desde la identidad de género, más que desde la identidad sexual gay o lesbica? ¿Cómo establecer, desde este espacio autónomo, momentos articularios que cuestionen la lógica insular de algunos movimientos sociales contemporáneos y que propongan bloques históricos de lucha (Gramsci, 1930; Laso, 2004) desde la diferencia irreductible? ¿Estamos más cerca a un movimiento de la diversidad sexual o a un movimiento feminista que cuestiona el binarismo de género, las identidades normativas, las jerarquías sexuales, y que hace del cuerpo un espacio explícitamente político donde se desarrollan intensas guerras que persiguen la autonomía y el derecho a un cuerpo propio? ¿Cómo nos relacionamos las trans con la teoría y política queer y cómo beneficia esta relación nuestras búsquedas políticas en espacios urbanos como la ciudad capital?

En este punto final del texto valdría la pena hacerse una pregunta: ¿por qué tanta teoría feminista para una propuesta de análisis de cuerpos e identidades trans? Porque al igual que Gayle Rubin pienso que “una revolución feminista completa no liberaría solamente a las mujeres: liberaría a la personalidad humana del chaleco de fuerza del género” (1975, 80). La teoría feminista ha abordado sistemáticamente –desde hace muchos años y desde diversas perspectivas– elementos como el binarismo de género y la opresión por motivos de

género, sexo y sexualidad. Por lo tanto, dicha teoría nos puede otorgar herramientas para el examen, la crítica y la desestabilización de estos elementos represivos y también nos permite soñar con su abolición.

Pienso que en Colombia no existe un movimiento social trans como tal y que nuestra participación en el interior del movimiento LGBT o de la diversidad sexual ha sido periférica y limitada. Se han desarrollado algunas acciones –de visibilización, expresión, lucha contra las violencias, exigencias de derechos institucionales– que no exceden los ámbitos locales donde se ejercen. Los líderes o *lideresas* no logran representar las diversas búsquedas, necesidades y experiencias de las personas trans. No contamos con un discurso articulador. Quizá, ni siquiera poseemos una categoría clara que nos aglutine como grupo, como colectividad, como minoría, como movimiento: ¿*transgeneristas*, trans, transexuales, travestis T? Sin embargo, con nuestras prácticas cotidianas y con nuestros cuerpos proponemos una serie de cuestionamientos al sistema sexo/género y a sus identidades estables, fijas, naturalizadas. Quizá nuestras luchas cotidianas, dispersas, pequeñas, inmediatas, silenciosas, difusas, también están cuestionando poderes (Foucault, 1978). Retomando elementos de la teoría y la política *queer*, nuestras experiencias desestabilizan identidades y tal desestabilización es, en sí misma, un objetivo y un logro político (Gramson, 2002). ¿Sería necesario, pues, articular y agrupar estas luchas dispersas y estas prácticas de desestabilización, en categorías, discursos y acciones colectivas que impliquen búsquedas políticas y transformaciones de las estructuras de poder para nuestro beneficio como personas trans? ¿Esto realmente nos beneficiaría y modificaría las formas de opresión que recaen sobre las personas trans, otorgándonos una mayor libertad y felicidad? ¿Es posible y deseable tal articulación y agrupamiento? ¿Es imposible una acción política transformadora desde la dispersión, la ausencia de categorías cohesionadoras, el conflicto permanente e irresoluble en la definición de una identidad colectiva, la ausencia de objetivos comunes, la multiplicidad de experiencias y de búsquedas (Viveros, 2008) (Butler, 1996)? ¿Qué nuevas estrategias de acción política necesitamos?

En la ciudad de Bogotá existen marcos normativos que pretenden garantizar los derechos de las personas LGBT (Alcaldía Mayor de Bogotá, 2007; Alcaldía Mayor de Bogotá – Secretaría Distrital de Planeación, 2008). Pero la inclusión, la igualdad y la clausura de los prejuicios no se decretan. Hoy muchas personas transexuales y travestis de la ciudad se mantienen en condiciones extremas de marginación, y experimentan situaciones de privación, discriminación y múltiples violencias en espacios tan diversos como la familia, la escuela, el trabajo y los espacios públicos por su identidad de género. Los grupos de “limpieza social” asesinan constantemente travestis y transexuales por salirse de los órdenes del cuerpo y el género. Adicionalmente, en nuestros tránsitos por los géneros estamos totalmente desprotegidas, pues el sistema de salud y las instituciones del Estado solo cubren a quienes mantienen una identidad estable durante toda su vida. La ciudadanía no cobija nuestros cuerpos en tránsito.

Esta situación evoca lo planteado por Simone de Beauvoir para el caso de las mujeres, que “aunque les sean reconocidos ciertos derechos abstractamente, una larga costumbre impide que encuentren una expresión concreta en las costumbres” (1949: 22). Pese a las recientes normatividades incluyentes, en las lógicas institucionales, en las mentes de los funcionarios y funcionarias públicas y en el imaginario colectivo, sigue existiendo un arraigado rechazo hacia las personas trans por cuestionar el establecimiento binario de sexos y géneros. Como afirma Bourdieu (1998), no basta con tomar conciencia o con informarse, porque la dominación, la discriminación y los principios de la violencia simbólica se ubican en los cuerpos, en sus disposiciones, relaciones y sentidos prácticos cotidianos. El binarismo de género –como principio ordenador excluyente y violento– no se socava simplemente con una serie de normatividades de avanzada, pues éste se encuentra arraigado tanto en la profundidad como la superficie de nuestros cuerpos.

* * *

Después de una reflexión feminista, antropológica y sociológica sobre cuerpos e identidades trans, una podría pensar que las categorías binarias del sexo y el género aun no se han logrado derrumbar. Macho – hembra, hombre – mujer, masculino – femenino continúan siendo elementos que definen la posición de las personas, su reconocimiento como tal y las formas de auto – reconocimiento. Pese a los aportes del feminismo que han desnaturalizado las categorías de sexo y género, evidenciando su carácter político y construido, pese a las reivindicaciones de los movimientos de la diversidad sexual y de géneros que han cuestionado los principios heteronormativos de la sociedad y la asignación arbitrarias de identidades de género, nuestro orden social se sigue guiando por el principio segmentado y jerárquico masculino – femenino. Todas las revueltas parecen insuficientes – a la vez indispensables– cuando el orden del mundo posee la fuerza de la doxa, de las ideologías, de las instituciones, de las lógicas y de los cuerpos socializados, elementos todos que parecen naturalizar y deshistorizar una estructura binaria como principio de dicho orden. Con todo el dolor que esto implica para un cuerpo fronterizo, la reflexión parece llegar a un punto desencantado en el cual el binarismo masculino – femenino ha perdido muy poco de su violenta fuerza estructurada y estructurante.

Al principio del análisis se vislumbraban tantos caminos, tantas posibilidades de liberación, tantas estrategias de debilitamiento del orden social, tantos proyectos de fractura, tantas agendas subversivas por construir desde el cuerpo y desde la reflexión. Hoy veo múltiples luchas, diversas reivindicaciones, infinitas pequeñas sublevaciones en los cuerpos que son indispensables y que se pueden convertir en políticas; también, percibo fisuras fascinantes logradas por la acción histórica de personas, categorías, discursos y teorías críticas del orden establecido. Veo unas contestaciones difuminadas que quizá nunca se convertirán en resistencias organizadas, ni en revoluciones históricas. Veo un orden de sexo género y sexualidad que sabe negociar con sus fisuras para mantener estructuras binarias y jerárquicas. En dicho orden nos construimos y se torna tan complicado escapar o configurarnos en las exterioridades. En ocasiones tenemos la tentación de pensar que estamos luchando en contra, cuando en realidad nuestras intensas e interminables batallas son para insertarnos en el orden social. Pero es imposible dejar de luchar a muerte. Y la

lucha se torna absolutamente indispensable para algunas, si pretendemos un lugar, una identidad y un cuerpo propio.

Bibliografía

Agier, Michel. 2000. “La Antropología de las Identidades en las Tensiones Contemporáneas”. En Revista Colombiana de Antropología. Vol. 36. Enero – Diciembre: 6 - 19

Alcaldía de Bogotá. 2007. Decreto No. 608. “Por medio del cual se establecen los lineamientos de la política pública para la garantía plena de de los derechos de las personas lesbianas, gay, bisexuales y transgeneristas –LGBT– y sobre identidades de género y orientaciones sexuales en el distrito capital, y se dictan otras disposiciones”. Bogotá.

Alcaldía de Bogotá – Secretaría Distrital de Planeación. 2008. Por una ciudad de derechos: Lineamientos generales de la política pública para la garantía plena de de los derechos de las personas lesbianas, gay, bisexuales y transgeneristas –LGBT– y sobre identidades de género y orientaciones sexuales en el distrito capital. Bogotá.

Alexander, Jacqui y Chandra Mohanty (1997) 2004. “Genealogías, legados, movimientos” En Otras Inapropiables: Feminismos desde las fronteras. bell hooks et al. (ed.): 137 – 184. Editorial Traficantes de Sueños. Madrid.

Althuseer, Luois. 1971. Ideología y apatratos ideológicos de estado. Oveja Negra. Bogotá.

Álvarez, Rocío et al. 2001. Cirugía del transexualismo de hombre a mujer. Disponible en: <http://www.secpre.org/documentos%20manual%2085.html>.

American Psychiatric Asociation. 1994. Diagnostic and statistical manual of mental disorders. 4ª Edittion. American Psychiatric Asociation. Washington D. C.

Amorós, Celia et al. 2005. “Feminismo e Ilustración”. En Teoría feminista: De la ilustración a la globalización I. Celia Amorós et al. (comp.): 93 – 143. Minerva Ediciones. Madrid.

Anzaldúa, Gloria (1987) 2004. “Movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan”. En Otras Inapropiables: Feminismos desde las fronteras. bell hooks et al. (ed.): 71 – 80. Editorial Traficantes de Sueños. Madrid.

Arocha, Jaime. 2003. "Diarios Contaos, otra manera de hacer visibles a los afrocolombianos en la antropología". En 150 Años de la abolición de la esclavización en Colombia: Desde la marginalidad a la construcción de la nación. Ministerio de Cultura. Bogotá.

Bamberger, Joan. (1975) 1979. "El mito del matriarcado ¿Por qué gobiernan los hombres en las sociedades primitivas?". En Antropología y feminismo: 63 – 82. Olivia Harris y Kate Young (comp.). Anagrama. Barcelona.

Barthes, Roland. (1980) 1982. La cámara lúcida. Gustavo Gilli. Barcelona.

Becerra, Antonio. 2003. La transexualidad: La búsqueda de una identidad. Díaz de Santos. Barcelona.

Benedetti, Marcos. 2005. Toda feita. O corpo e o genero das travestis. Garamond. Rio de Janeiro.

Benjamin, Harry. 1966. The Transsexual Phenomenon. Disponible en: <http://www.symposion.com/ijt/benjamin/index.htm>.

----- (1954) 2006. "Transsexualism and transvestism as psycho – somatic and somato – psychic syndromes" En The Transgender Studies Reader. Susan Stryker and Stephen Whittle (eds.): 45 – 52. Routledge. New York.

Bento, Berenice. 2004. A Reinvencao do corpo: Editorial Garamond. Rio de Janeiro.

----- 2003 ¿Quiénes son los/as verdaderos/as transexuales? Disponible en: <http://www.iglhrc.org/files/spanish/documentos/QUI%C9NES%20SON%20LOS.doc>

Boellstorf, Tom. 2007. "Queer studies in the house of anthropology". En Annual Reviews in Anthropology. No. 36: 17 – 35.

Bourdieu, Pierre. (1980) 2007. El Sentido Práctico. Siglo XXI. Buenos Aires.

----- (1965) 2003. Un Arte Medio. Gustavo Gilli. Barcelona.

----- (1997) 1999. Meditaciones Pascalianas. Anagrama. Barcelona.

----- (1994) 1997. Razones Prácticas. Anagrama. Barcelona.

----- (1998) 2000. La Dominación Masculina. Anagrama. Barcelona.

- 2000. Poder, Derecho y Clases Sociales. Desclée de Brower. Bilbao.
- (1979) 2000. La Distinción. Criterios y Bases Sociales del Gusto. Taurus. Barcelona.
- (2002) 2004. El baile de los solteros. Anagrama. Barcelona.
- y Loïc Wacquant. (1992) 1995. Respuestas para una Antropología Reflexiva. Grijalbo. México.
- Brah, Avtar. (1992) 2004. “Diferencia, diversidad y diferenciación”. En Otras Inapropiables, Feminismos desde las fronteras. bell hooks et al. (ed.): 107 – 136. Editorial Traficantes de Sueños. Madrid.
- Bustamante, Walter. 2002. Invisibles en Antioquia 1886 – 1936. Una arqueología de los discursos sobre la homosexualidad. Trabajo de grado en Historia. Universidad Nacional. Medellín.
- Butler, Judith. (1996) 2000. “El marxismo y lo meramente cultural”. En New Left Review. (No. 2): 109 – 123. Akal. Madrid.
- (1982) 1996. “Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig y Foucault”. En El Género: La construcción cultural de la diferencia sexual. Marta Lamas (comp.): 303 – 326. PUEG - UNAM. México.
- (1990) 2001. El Género en Disputa. Paidós – PUEG. México.
- Cabral, Mauro et al. 2009. Interdicciones. Escrituras de la Intersexualidad en Castellano. Anarrés Editorial. Córdoba.
- 2003. Pensar la intersexualidad hoy. En sexualidades migrantes: género y transgénero. Diana Maffía (Comp.): 117 – 126. Feminaria. Buenos Aires.
- Cauldwell, David. (1949) 2006. “Psychopathia transexualis”. En En The Transgender Studies Reader. Susan Stryker and Stephen Whittle (eds.): 40 – 44. Routledge. New York.
- Castellanos, Gabriela. 2003. “Sexo, género y feminismo: Tres categorías en pugna”. En Familia, Género y Antropología: Desafíos y transformaciones. Patricia Tovar (ed.): 30 – 65. ICANH. Bogotá.

- Cavana, María Luisa. 1995. Diferencias. En 10 Palabras clave sobre mujer. Celia Amorós (Comp): 85 - 118. Editorial Verbo Divino. Pamplona.
- Colombia Diversa. 2008. Informe de derechos humanos de lesbianas, gays, bisexuales y transgeneristas en Colombia 2006 – 2007. Organización Colombia Diversa. Bogota.
- Combahee River Collective. (1977) 1988. “Una declaración feminista negra”. En Esta Puente, Mi Espalda: Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos. Cherrie Morraga et al (ed): 173 – 184. Ism Press. San Francisco.
- Curiel, Ochy. 2007. “Crítica Poscolonial Desde las Prácticas Políticas del Feminismo Antirracista”. Nómadas. (No. 26): 92 – 101.
- Clarke, Cheryl. 1988. “El lesbianismo, un acto de resistencia”. En Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos. Cherrie Morraga y Ana Castillo (eds): 98 – 107. Ism press. San Francisco.
- Davis, Angela. 2004. Mujeres, raza y clase. Akal. Madrid.
- De Beauvoir, Simone. (1949) 2007. El segundo sexo. Editorial Debolsillo. Buenos Aires.
- De Lauretis, Teresa. (1987) 1999. “Sujetos excéntricos”. En Diferencias: Etapas de un camino a través del feminismo. Editorial Horas y Horas. Madrid. 111 – 116.
- Ehrenreich, Barbara. 2004. “Maid to order”. En Global woman: Nannies, maids and sex workers in the new economy. B. Ehrenreich y A. R. Hoschschild (ed.). Owl Books. New York.
- Engels, Federico. (1884) 1971. El Origen de la familia, la propiedad privada y el estado. Editorial Z. Medellín.
- Espinosa Miñoso, Yuderkys. 2007. Escritos de una lesbiana oscura: Reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina. En la frontera. Buenos Aires – Lima.
- Fausto–Sterling, Anne. (2000) 2006. Cuerpos Sexuados. Melusina. Barcelona.
- Femenías, Mará Luisa. 2005. “El feminismo postcolonial y sus límites”. En Teoría feminista: De la ilustración a la globalización. III. Celia Amorós et al. (comp.): 155 – 213. Minerva Ediciones. Madrid.

- 2007. *El Género del Multiculturalismo*. Universidad Nacional de Quilmes. Argentina.
- Foucault, Michel. (1976) 1991. *Historia de la Sexualidad I. La voluntad del saber*. Siglo XXI. México.
- (1963) 2003. *El Nacimiento de la Clínica, Una arqueología de la mirada médica*. Siglo XXI. Argentina.
- (1973) 1996. “Conferencia quinta”. En *La verdad y las formas jurídicas*: 117 – 140. Gedisa. Barcelona.
- (1973 – 1974) 2005. “Clase del 21 de noviembre de 1973”. En *El poder psiquiátrico*: 57 – 80. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.
- (1975) 1999. *Vigilar y Castigar*. Siglo XXI. México.
- (1976) 1999. “Las mallas del poder” En *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Volumen III*: 235 – 254. Paidós. Barcelona.
- (1978) 1999. “La filosofía analítica de la política”. En *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Volumen III*: 111 – 128. Paidós. Barcelona.
- (1979) 1999. “¿Es inútil sublevarse?” En *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Volumen III*: 203 – 207. Paidós. Barcelona.
- 1999. “Una Entrevista: Sexo, Poder y Política de la Identidad”. En *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales. Volumen III*. Paidós. Barcelona.
- García, Andrés. 2009. “Tacones, siliconas, hormonas y otras críticas al sistema sexo género” En *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 45 (I). Enero – Junio: 119 – 146.
- García Márquez, Gabriel. 1985. *El amor en los tiempos del cólera*. Oveja negra. Bogotá.
- Garfinkel, Harold. (1967) 2006. “Passing and the managed achievement of sex status in an “intersexed” person”. En *The Transgender Studies Reader*. Susan Stryker and Stephen Whittle (eds.): 58 – 93. Routledge. New York.
- Giberti, Eva. 2003. “Transgéneros: Síntesis y aperturas”. En *Sexualidades migrantes: Género y transgénero*. Diana Mafía (Comp.): 31 – 58. Feminaria. Buenos Aires.

- Goffman, Erving. (1963) 2003. *Estigma. La identidad deteriorada*. Amorrortu. Buenos Aires.
- Gómez, Esther et al. 2006. "La Transexualidad, transexualismo o trastorno de la identidad de género en el adulto". *Cuadernos de Medicina Psicosomática y Psiquiatría de Enlace*. (76): 7 – 12.
- Gramsci, Antonio. 1970. "Textos de los cuadernos posteriores a 1931". En *Antología*: 347 – 493. Siglo XXI. México.
- 1970. "Textos de los cuadernos de 1929, 1930 y 1931". En *Antología*: 274 – 318. Siglo XXI. México.
- 1930. "Algunos temas sobre la cuestión meridional". En *Lo Stato Operario*. Año IV, No. 1. Enero: 9 – 26.
- Gramson, Joshua. 2002. "¿Deben autodestruirse los movimientos identitarios? Un extraño dilema". En *Sexualidades Transgresoras: Una antología de los estudios queer*. Rafael Mérida Jiménez (ed): 141 – 172. Icaria. Barcelona.
- Grosfoguel, Ramón et al. 2007, "Dialogos descoloniales con Ramón Grosfoguel: Trasmmodernizar los feminismos". *Tabula Rasa*. (No. 7): 330 – 331
- Grosfoguel, Ramón. 2006. "La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales". *Tabula Rasa*. (No. 4):17 – 48.
- Guber, Rosana. 2004. *El Salvaje Metropolitano. Reconstrucción del conocimiento en el trabajo de campo*. Paidós. Barcelona.
- 2001. *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Norma. Bogotá.
- Guasch, Oscar. 1991. *La sociedad rosa*. Anagrama. Barcelona.
- Gutiérrez de Pineda, Virginia. (1968) 1996. *Familia y cultura en Colombia*. Editorial Universidad de Antioquia. Medellín
- Hall, Stuart. (1990) 1999. "Identidad Cultural y Diáspora". En *Pensar (en) los Intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Santiago Castro, Oscar Guardiola y Carme Millán (eds.): 131 – 145. Pensar – Universidad Javeriana. Bogotá.

----- (1992) “La cuestión de la identidad cultural”. En Sin Garantías: Trayectorias en estudios culturales. Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (eds.): 293 – 327. Clacso – Universidad Andina Simón Bolívar – Pontificia Universidad Javeriana. En prensa.

----- (1997) “El espectáculo del “Otro””. En Sin Garantías: Trayectorias en estudios culturales. Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (eds.): 357 – 378. Clacso – Universidad Andina Simón Bolívar – Pontificia Universidad Javeriana. En prensa.

Halberstam, Judith. 2008. Masculinidad Femenina. Egales. Madrid.

Haraway, Donna. (1991) 1995. “Conocimientos situados: La cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial”. En Ciencia, cyborgs y mujeres: 313 – 346. Cátedra. Madrid.

----- (1991a) 1995. “Manifiesto para *cyborgs*: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX”. En Ciencia, cyborgs y mujeres: 251 – 311. Cátedra. Madrid.

Herdt, Gilbert (ed.). 1994. Third sex, third gender. Beyond sexual dimorphism in culture and history. Zone Books. New York.

Heritier, Françoise. 1996. Masculino/Femenino: El Pensamiento de la Diferencia. Ariel. Barcelona.

Hernández, Mario. 2003. “El debate sobre la Ley 100 de 1993: Antes, durante y después”. En La salud pública hoy. Saúl Franco (ed): 463 – 479. Ediciones Universidad Nacional. Bogotá.

Hill Collins, Patricia. 2005. “Prisons for our bodies, closets for our minds. Racism, heterosexism and black sexuality”. En Black sexual politics. African americans, genders and the new racism: 87 – 116. Routledge. New York.

Hirschfeld, Magnus. (1910) 2006. Selection from “The travestites: The erotic drive to cross - dress” En The Transgender Studies Reader. Susan Stryker and Stephen Whittle (eds.): 28 – 39. Routledge. New York.

Irigaray, Luce. 1992. Yo, tú, nosotras. Cátedra. Madrid.

Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. (1985) 2004. Hegemonía y estrategia socialista. Radicalización de la democracia. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.

Laqueur, Thomas. (1990) 1994. La Construcción del Sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud. Cátedra. Madrid.

- Laso Prieto, José María. 2004. Introducción al pensamiento global de Gramsci. Cuadernos Edición Popular. No. 1. Gijón.
- Lourde, Audre. 2003. Mi hermana, la extranjera. Editorial Horas y Horas, Madrid.
- Levi – Strauss, Claude. (1949) 1981. Las estructuras elementales del parentesco. Paidós. Barcelona.
- Lipovetsky, Gilles. (1987) 2004. El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas. Anagrama. Barcelona.
- 2002. La tercera mujer. Anagrama. Barcelona.
- Llamas, Ricardo. 1998. Teoría torcida. Prejuicios y discursos en torno a <la homosexualidad>. Siglo XXI. Madrid.
- Malinowski, Bronislaw. (1922) 2001. Los Argonautas del Pacífico Occidental. Península. Barcelona.
- Marcus, George. 2001. “Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal”. En Alteridades, UAM, vol. 11, no. 22.
- Marx, Carlos. (1886) 1977. El Capital. Crítica de la economía política. Tomo I. Fondo de Cultura Económica. Bogotá.
- Mead, Margaret. (1935) 1973. Sexo y temperamento en las sociedades primitivas. Caia. Barcelona.
- Mejía, Norma. 2006. Transgenerismos: Una experiencia transexual desde la perspectiva antropológica. Bellaterra. Barcelona.
- Mercader, Patricia. 1994. La Ilusión Transexual. Editorial Nueva Visión. Buenos Aires.
- Millett, Kate. (1969 – 1970) 1995. Política sexual. Cátedra. Madrid.
- Millot, Catherine. 1984. Ex – sexo. Ensayo sobre el transexualismo. Paradiso. Buenos Aires.
- Moore, Henrietta. 1991. Antropología y Feminismo. Cátedra. Madrid.
- Nanda, Serena. 2000. Gender diversity. Crosscultural variations. Waveland Pres. Illinois.
- Nieto, José Antonio. 1999. “(Des) centrando los genitales: Los transgeneristas”. El Viejo Topo. No. 135: 40 – 44.

Orejarena, Silvia Juliana et al. 2004. "Trastorno de Identidad Sexual". En Med UNAB. 7 (19): 29 - 34.

Ortner, Sherry. (1974) 1979. "¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?". En Antropología y feminismo: 109 – 132. Olivia Harris y Kate Young (comp.). Anagrama. Barcelona.

----- (1996) 2006. "Entonces ¿Es la mujer al hombre lo que la naturaleza es a la cultura?". Revista Iberoamericana de Antropología. Año/Vol. 1. No. 001: 12 – 21

----- y Harriet Whitehead. (1981) 1996. "Indagaciones acerca de los significados sexuales". En El género: La construcción cultural de la diferencia sexual. Marta Lamas (comp.): 127 – 169. PUEG – UNAM. México.

Parela Rubio, Sonia. 2003. Mujer, migrante y trabajadora: La triple discriminación. Antrophos. Barcelona.

Preciado, Beatriz. 2008. Testo yonki. Espasa. Madrid.

----- 2003. "Multitudes queer: Notas para una política de los anormales". Revista Multitudes. No. 12. Disponible en: http://multitudes.samizdat.net/rubrique.php3?id_rubrique=141

Rappaport, Joanne. S. f. Más allá de la escritura. La epistemología de de la etnografía en colaboración.

Rosaldo, Michel Zimbalist. (1974) 1979. "Mujer, cultura y sociedad: Una perspectiva teórica" En Antropología y feminismo: 153 – 180. Olivia Harris y Kate Young (comp.). Anagrama. Barcelona.

Rubin, Gayle. (1975) 1996. "El tráfico de mujeres: Notas sobre la "economía política" del sexo" En El género: La construcción cultural de la diferencia sexual. Marta Lamas (comp.): 35 – 96. PUEG – UNAM. México.

Scott, Joan. (1986) 1996. "El Género: Una categoría útil para el análisis histórico". En El género: La construcción cultural de la diferencia sexual. Marta Lamas (comp.): 265 – 302. PUEG – UNAM. México.

Segato, Rita Laura. 2007. "¿Hay lugar aún para el trabajo de campo etnográfico?" En Revista Colombiana de Antropología. Vol. 43. Enero – diciembre: 231 – 261.

Serrano, José Fernando. 2001. "Atreverse a hablar: La formación de la subjetividad homosexual moderna". En *Otras Palabras*. Agosto – diciembre: 44 – 60.

----- 1999. "Cuerpos Construidos para el Espectáculo: Transformistas, strippers y drag queens". En *Cuerpo: Diferencias y desigualdades*. Mara Viveros y Gloria Garay (Comp.). Universidad Nacional – CES. Bogotá. 1999.

Shepherdson, Charles. (2000) 2006. Selection from "The role of gender and the imperative of sex" En *The Transgender Studies Reader*. Susan Stryker and Stephen Whittle (eds.): 94 – 102. Routledge. New York.

Silva, Armando. 1999. *Álbum de familia. La imagen de nosotros mismos*. Norma. Bogotá.

Spargo, Tamsin. (2000) 2007. *Foucault y la teoría queer*. Gedisa. Barcelona.

Stolcke, Verena. 1992. "¿Es el sexo para el género como la raza para la etnicidad?". En *Mientras Tanto*. No. 48. Enero – Febrero: 87 – 111.

Stone, Sandy. (1991) 2004. "El imperio contraataca: Un manifiesto postransexual". En *Serías para el debate*. No. 3: 13 – 32. Campaña por la convención de los derechos sexuales y los derechos reproductivos. Lima.

Strathern, Marilyn. (1976) 1979. "Una perspectiva antropológica". En *Antropología y feminismo*: 133 – 152. Olivia Harris y Kate Young (comp.). Anagrama. Barcelona.

Stryker, Susan y Stephen Whittle (eds.). 2006. *The Transgender Studies Reader*. Routledge. New York.

Soares da Silva, Alessandro y Renato Barboza. 2005. "Diversidade sexual, gênero e exclusão social na produção da consciência política de travestis". En *Athenea Digital*. No. 8. Otoño: 27-49.

Ulloa, Astid. 2004. *La construcción del nativo ecológico*. ICANH. Bogotá.

Urrea Giraldo, Fernando et. al. 2008. "Tensiones en la construcción de identidades de hombres negros homosexuales en Cali". En *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. Peter Wade et. al. (eds.): 279 – 316. Universidad Nacional. Bogotá.

Vasco, Luis Guillermo. *Entre Selva y Páramo: Viviendo y pensando la lucha india*. ICANH. Bogotá. 2002.

Vega, María José. “Franz Fanon y los estudios literarios poscoloniales”. EPOS. XVII. 2001: 351 – 379.

Vélez, Laurentino. 2008. Minorías Sexuales y Sociología de la Diferencia. Gays, lesbianas y transexuales ante el debate identitario. Montesinos. Madrid.

Viveros, Mara. 2008. “De Diferencias y diferencias. Algunos debates desde las teorías feministas y de género”. En Género, mujeres y saberes en América latina. Luz Gabriela Arango et al. (Comp.): 175 – 190. Ediciones Universidad Nacional. Bogotá.

----- 2004. “El Concepto de género y sus avatares”. En Pensar (en) Género. Carmen Millán et al. (ed.): 171 – 191. Ediciones Universidad Javeriana. Bogotá.

----- 2003. “Género y Salud Reproductiva en Colombia”. En La salud pública hoy. Saúl Franco (ed): 481 – 493. Ediciones Universidad Nacional. Bogotá.

----- 2002. De quebradores y cumplidores. Sobre hombres, masculinidades y relaciones de género en Colombia. Universidad Nacional – CES. Bogotá.

----- José Olavarría y Norma Fuller. 2001. Hombres e identidades de género. Investigaciones desde América Latina. Universidad Nacional – CES. Bogotá.

Von Krafft – Ebing, Richard. (1877) 2006. Seleccións from “Psychopathia sexualis with special reference to contrary sexual instinct: A medico – legal study”. En The Transgender Studies Reader. Susan Stryker and Stephen Whittle (eds.): 21 – 27. Routledge. New York.

Wade, Peter et. al. 2008. “Identidades racializadas y sexualidades en América Latina. A manera de introducción”. En Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina. Peter Wade et. al. (eds.): 17 – 39. Universidad Nacional – CES. Bogotá.

Wajcman, Judy. 2004. El Tecno Feminismo. Ediciones Cátedra. Madrid.

Webster, Paula y Esther Newton. (1975) 1979. “Matriarcado: Enigma y paradigma” En Antropología y feminismo: 83 – 106. Olivia Harris y Kate Young (comp.). Anagrama. Barcelona.

Weidner, Sonia. 2001. “Corporalidade e desejo: Tudo sobre minha mae e o genero na margen”. En Estudios Feministas. vol. 1: 143 – 153

Wittig, Monique. 2006. El pensamiento heterosexual y otros ensayos. Egales. Madrid.

----- (1982) 2006 “La categoría de sexo”. En El pensamiento heterosexual y otros ensayos: 21 – 29. Egales. Madrid.

----- (1981) 2006 “No se nace mujer”. En El pensamiento heterosexual y otros ensayos: 31 – 43. Egales. Madrid.

----- (1980) 2006 “El pensamiento heterosexual”. En El pensamiento heterosexual y otros ensayos: 45 – 57. Egales. Madrid.

Woolf, Virginia. (1928) 1979. Orlando. Edhasa. Barcelona.