

# CUERPOS en resistencia:

experiencias *trans* en Ciudad de México y Bogotá



UNIVERSIDAD  
CENTRAL

Manuel Roberto Escobar C.



# **CUERPOS** **en resistencia:** experiencias *trans* en Ciudad de México y Bogotá

**Manuel Roberto Escobar C.**



UNIVERSIDAD  
CENTRAL  
INSTITUTO DE ESTUDIOS SOCIALES  
CONTEMPORÁNEOS - IESCO

### Consejo Superior

**Presidente**

Rafael Santos Calderón

**Consejeros permanentes**

Jaime Arias

Fernando Sánchez Torres

**Consejeros invitados**

Augusto José Acosta

Carl Henrik Langebaek

**Representante de los docentes**

Flor Ángela Plazas

**Representante de los estudiantes**

Natalia Miranda Álvarez

**Rectora**

Paula Andrea López López

**Vicerrector académico**

Óscar Leonardo Herrera Sandoval

**Vicerrector administrativo y financiero (e)**

Édgar Orlando Castro Godoy

**Vicerrector de programas**

Jorge Hernán Gómez Cardona

### Cuerpos en resistencia: experiencias *trans* en Ciudad de México y Bogotá

ISBN Impreso: 978-958-26-0241-3

ISBN PDF: 978-958-26-0509-4

Primera edición: marzo de 2016

Primera edición digital: noviembre de 2024



Manuel Roberto Escobar Cajamarca  
Universidad Central

### Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, IESCO

Coordinación editorial: Ruth N. Pinilla E.

Diseño y diagramación: Jesús Alberto Galindo Prada

Imagen de portada: Diego Losada - Karlos Vacca

Corrección de estilo: Edicsson Quitián Peña

Preparación de la edición digital: CRAI-Editorial

---

### Catalogación en la Publicación Universidad Central

Escobar Cajamarca, Manuel Roberto, autor.

Cuerpos en resistencia : experiencias *trans* en Ciudad de México y Bogotá / Manuel Roberto Escobar Cajamarca -- Primera edición digital -- Bogotá : Ediciones Universidad Central, 2024.

1 recurso en línea (220 páginas).

Incluye referencias bibliográficas.

ISBN: 978-958-26-0509-4 (PDF)

ISBN: 978-958-26-0241-3 (Impreso)

1. Identidad cultural – Investigaciones 2. Cambio de sexo - Aspectos sociales - México 3. Cambio de sexo - Aspectos sociales - Colombia 4. Autoimagen corporal I. Universidad Central. Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos (IESCO) II. Bogotá. Alcaldía Mayor. Secretaría de Educación

305.309 – dc23

PTBUC/04-12-2024

---

### Publicado en Colombia / *Published in Colombia*

Salvo que se especifique de otra manera, los contenidos de esta edición de *Cuerpos en resistencia* están publicados de acuerdo con los términos de la licencia Creative Commons 4.0 Reconocimiento-NoComercial-SinDerivadas (CC BY-NC-ND). En consecuencia usted es libre de copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato, siempre y cuando dé los créditos de manera apropiada, no lo haga con fines comerciales y no realice obras derivadas.

# **CUERPOS** **en resistencia:** experiencias *trans* en Ciudad de México y Bogotá

**Manuel Roberto Escobar C.**

**Serie Investigaciones IESCO**

*Yo soy lo que soy,  
mi creación y mi destino.  
Quiero que me des tu aprobación  
o tu olvido.  
Este es mi mundo,  
¿por qué no sentir orgullo de eso?  
Es mi mundo  
y no hay razón para ocultarlo.  
De qué sirve vivir si no podemos decir:  
¡soy lo que soy!*

Sandra Mihanovich

## **Manuel Roberto Escobar Cajamarca**

Psicólogo de la Universidad Nacional de Colombia, Magíster en Educación de la Universidad Pedagógica Nacional y Doctor en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Docente-investigador del Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos (Iesco) de la Universidad Central, donde coordina la línea de investigación en Conocimientos e Identidades Culturales. Sus campos de estudio abordan temas sobre cuerpo y subjetividad, con trabajos sobre la intersección entre género, generación y huella racial. Ha realizado investigaciones entorno a jóvenes, niñez y sujetos transgénero.

# Contenido

<b>Presentación</b>	<b>12</b>
<b>Introducción: investigando sobre el cuerpo</b>	<b>19</b>
Sobre el “objeto” de estudio	19
¿De qué cuerpo estamos hablando?	21
Trazado metodológico	25
Sobre el objetivo, las preguntas y los sujetos de la investigación	28
Estrategias y técnicas de investigación	29
La implicación del investigador	33
<b>1. Cuerpos <i>trans</i></b>	<b>36</b>
¿Qué es un cuerpo <i>trans</i> ? A modo de estado de la discusión	40
<i>Culturas del “tercer sexo”</i>	44
<i>La idea de dos sexos: una suposición que ajusta el cuerpo</i>	49
<i>Las posibilidades que el poder da al cuerpo</i>	53
<i>¿Una perspectiva latinoamericana?</i>	57
<b>2. Cuerpo, poder y resistencia: coordenadas para el abordaje de lo <i>trans</i>-género-sexual</b>	<b>70</b>
Cuerpo, poder-resistencia y biografía: lo que está en juego es la vida	73
Del cuerpo dócil al cuerpo hiperestésico: biopoder y modernidad	79
El cuerpo <i>trans</i> : la construcción barroca de la corporalidad	85
<b>3. ¿Cómo se construye un cuerpo <i>trans</i>?</b>	<b>91</b>
“Algunas buscamos ser una más, otras queremos ser la más más”	93
Hacerse un cuerpo: opciones y riesgos	98
Soberanía sobre el cuerpo	100
Cambio de sexo: tránsitos y binarismo	101
“Yo soy negra, marica y puta”: trastocando órdenes corporales	104

<b>4. Entre barroco y <i>queer</i>: el cuerpo <i>trans</i> en resistencia</b>	<b>110</b>
¿Quién necesita identidad?	112
La diferencia binaria de los cuerpos: hacia la constitución de identidades normativas	117
<i>Trans</i> , “loca” o “vestida”: ¿el poder performativo de una denominación?	117
La mujer que subyace tras un equívoco de la naturaleza	120
Intervenir el cuerpo para... ¿combinar los géneros? ¿Trascenderlos?	123
Entre barroco y <i>queer</i> : el cuerpo en resistencia	127
<b>5. La politización del cuerpo</b>	<b>133</b>
Indocumentados en su propia tierra	135
<i>No ser hombre, no ser “completamente mujer”</i>	139
Políticas del cuerpo: <i>trans</i> y gais, amigos que no lo son tanto	141
Política del cuerpo como política cultural	144
Cuerpos para el espectáculo: la politización de la escena	148
<b>A modo de conclusiones</b>	<b>153</b>
<b>Bibliografía</b>	<b>159</b>
<b>Anexos</b>	<b>174</b>
<b>Anexo 1. Relatos de vida</b>	175
• Angie Rueda Castillo. “No estoy peleada con el hombre que fui” (México)	175
• Endry Cardeño. “La primera actriz travesti de la televisión colombiana” (Colombia)	178
• Charlotte Schneider Callejas. “Primera transgénero en un cargo público en Colombia” (Colombia)	182
• Luis Guillermo Brigitte Baptiste. “Lo que soy ahora es la suma de mis decisiones” (Colombia)	185
• Hazel Gloria Davenport. “Soy una mujer <i>transexual</i> ” (México)	189
• Diana Navarro. “Soy negra, marica y puta” (Colombia)	192
• Anxélica Risco. “No quiero una etiqueta para siempre” (México)	195
• Graciela Lozada. “Madonna y sus Divas” (Colombia)	198
• Raisa Isabela. “Entre más leyes, más discriminación” (Colombia)	201
• Mario Sánchez y Diana Laura Guerrero. “El primer matrimonio transexual” (México)	204
• Dorian Edith Hernández Cancino. “En el D. F. vivimos las mujeres <i>trans</i> en una isla... de derechos humanos” (México)	207
<b>Anexo 2. Registro fotográfico</b>	
Divas, reinas, princesas; movimiento político; patriotas, adelitas, aztecas; urbanas	209
<b>Anexo 3. Sujetos y fuentes de información de la investigación</b>	213

# Agradecimientos

**S**i bien en sociedades que se precian de democráticas el derecho “al libre desarrollo de la personalidad” suele aparecer como uno de los principales enunciados constitucionales, en países como Colombia y México las personas que ostentan alguna diferencia respecto del género socialmente esperado, enfrentan cotidianamente el estigma, el rechazo, la marginación y la violencia. El reiterado señalamiento a su imagen corporal, la intolerancia que con frecuencia nace en sus propias familias de origen, la exclusión de niñas y jóvenes transgénero en las instituciones escolares, la segregación de mujeres *trans* en espacios públicos, la persecución y el desplazamiento forzado en los órdenes de la guerra que imponen los grupos armados y el narcotráfico, el asesinato de muchas de ellas son tan sólo algunas de las problemáticas que se suman a las profundas dificultades en el acceso a empleos dignos, a una educación extensa y comprensiva y a una atención en salud que difícilmente ajusta sus procesos para un cuerpo en transformación.

9

Afortunadamente existe también la fuerza de muchas personas que con su pugna diaria y su persistencia política han abierto camino para una posibilidad de ser que ha devenido en identidades *trans*. Son mujeres y hombres que han asumido su tránsito por el género en contra de los prejuicios de su cultura, de la patologización por parte de algunos discursos y establecimientos, de la censura moral de otros. Entre sus logros se pueden contar la visibilidad en varios contextos de Latinoamérica; el debate público que han alimentado sobre la imposición binaria del género; la amplia denuncia por el respeto a la vida; la presencia *trans* en escenarios académicos e instituciones estatales; las expresiones artísticas que circulan en una lucha que apunta a la cultura tanto como a lo político; el impulso a políticas públicas para personas lesbianas, gays, bisexuales, transexuales e intersexuales (LGBTI); las leyes que reconocen el derecho al cambio de sexo-género en la documentación legal; y, recientemente, algunas legislaciones que buscan propiciar economía, celeridad y respeto en dichos trámites.

Este libro nace a partir de la aproximación a las biografías de algunas mujeres *trans* de una generación que se atrevió a exponerse en público y a demandar derechos y garantías para su vida en sociedad. Menciono sus nombres porque justamente ellas se han tornado intencionalmente en figuras ampliamente conocidas, yo diría en referentes sobre el tema, y porque

quizás en la visibilidad de sus propias experiencias radica la potencia de su acción. Posiblemente no son todas las que deberían reseñarse, y tampoco está “completa” su biografía, pues aludo tan solo a lo que generosamente me compartieron en un cierto momento en que nos conocimos. El caso es que, más allá de su aporte para un ejercicio de investigación académica, expreso mi mayor respecto a su lucha, y a lo que esto ha significado para todas las subjetividades “diferentes” que hacemos nuestra vida en urbes como Bogotá y Ciudad de México.

Son ellas, en Bogotá, Diana Navarro, Charlotte Schneider Callejas, Raisa Isabella Salazar, Luis Guillermo Brigitte Baptiste, Graciela Lozada “Madonna” y Endry Cardeño. De Ciudad de México, refiero a Hazel Gloria Davenport, Angie Rueda, Dorian Edith Hernández, Anxélica Risco y Diana Guerrero con su compañero Mario Sánchez. A todas ellas mi agradecimiento más profundo por sus relatos, sus ideas y su potencia de existir.

De otra parte, una investigación como la que aquí se presenta no hubiera sido posible sin la “complicidad” de ciertos escenarios universitarios. Un primer espacio que me cobijó fue el Doctorado en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), así como el Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG) de la misma Universidad. El decidido respaldo de mis maestras Mágina Millán y Marisa Belausteguigoitia me permitió plantear una indagación en el campo de los estudios del cuerpo, asunto no siempre viable en el mundo académico.

10

La beca para doctorado del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México (Conacyt) me generó las condiciones materiales para vivir durante casi cuatro años de estudios. El apoyo de la Fundación Carolina hizo posible en el verano del 2009 una estancia breve de investigación en España. Allí, me encontré con la interpretación de las teorías *queer* que profesores como Javier Sáez proponen, y que enriquecieron notablemente mi perspectiva. El proyecto Entre Espacios me brindó la oportunidad de otra estancia en la Universidad Libre de Berlín durante el segundo semestre del 2010. Las observaciones de la doctora Marta Zapata y del grupo de docentes y estudiantes del Instituto de Estudios Latinoamericanos de dicha Universidad dieron vía a los capítulos finales de este documento.

Un segundo momento de relectura y de interpretación se ha dado en Colombia, donde, además del afecto de amigos y familia, encontré otra vez el apoyo académico en instancias como la Universidad Central. Mis mayores agradecimientos al Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos (Iesco), y, en particular, a Nina Cabra, pues no sólo me han acogido, sino que han creído en el cuerpo como un tema de investigación, y en sus posibilidades para repensar nuestra sociedad.

Graciela Lozada



Raisa Isabela



Luis Guillermo Brigitte Baptiste

Charlotte Schneider



Diana Navarro



Endry Cardenio



Mario Sánchez –  
Diana Guerrero



Dorian Edith Hernández



Hazel Gloria Davenport



Anxélica Risco



Angie Rueda Castillo



# Presentación

*Y el hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo, es decir, a nadie ha enseñado la experiencia, hasta ahora, qué es lo que puede hacer el cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza, considerada como puramente corpórea, y qué es lo que no puede hacer salvo que el alma lo determine.*

Baruch Spinoza

**E**ste libro trata del cuerpo, de los límites que intentan regular sus posibilidades en las sociedades contemporáneas, pero, sobre todo, de la potencia que un cuerpo despliega cuando los sujetos debaten la vida misma. Indaga la experiencia corporal como nodo de existencias signadas por la diferencia, lo que nos lleva a las trayectorias biográficas de personas que ponen en discusión las designaciones culturales sobre sus propios cuerpos, y los destinos que a partir de ello se les intenta prescribir. Pero, además, se trata de biografías en que esa lucha por lo que se puede ser desde el cuerpo mismo se extiende a la colectividad y a la política, con lo cual es posible aportar la reflexión de Spinoza a los grupos sociales de Latinoamérica.

12

Específicamente, se da cuenta de una aproximación a mujeres transgénero que en el periodo comprendido entre el 2008 y el 2012, participaron en Ciudad de México y en Bogotá en diversas acciones públicas, relacionadas con su existencia cotidiana y legal en tanto personas que transitan por el género, y a partir de la búsqueda de derechos a la vez que de la superación de prejuicios y exclusiones relacionadas. Así, la investigación indaga las dinámicas culturales por las cuales la construcción del cuerpo se torna eje político para unas subjetividades *trans* cuyos discursos, acciones, reivindicaciones o luchas están explícitamente atravesados por la pregunta sobre la corporalidad viable en las sociedades latinoamericanas. Se trata de rastrear la experiencia corporal —la “condición corpórea de la vida” (Pedraza, 2004, p. 66)— como posibilidad de resistencia a los poderes contemporáneos dominantes.

El tema amplio es entonces el de la relación entre cuerpo y poder, desde una perspectiva teórica que considera al primero como producido por las formas dominantes del segundo. En la llamada *modernidad*, proyecto occidental con pretensiones de universalidad, el objetivo del poder sería el

control de la vida misma, *biopoder*, como lo llamó Foucault (1998), ya sea mediante la producción de cada cuerpo en específico o a través del control de los procesos vitales de grandes sectores de la población. Así, “hacer cuerpos” para sujetos con género prescrito no es un tema menor, sino que alude al orden de la vida misma cada día y en cada escenario social. Por consiguiente, la “lente” teórica es el cuerpo, reto difícil en un campo en el cual fácilmente puede uno extraviarse en categorías como *sexo*, *género*, *subjetividad*, *identidad*, etcétera.

Si bien el cuerpo se entiende como construcción del poder, también estaría presente una dimensión de resistencia (Giraldo, 2006). Las formas predominantes de poder requieren de cierto cuerpo, pero éste se resiste permanentemente, tensiona los órdenes que buscan determinarlo, los transgrede, los subvierte e incluso puede fugarse. La pregunta que animó el estudio es entonces, ¿de qué maneras la construcción del cuerpo, como trabajo político de cierta subjetividad, deviene en formas de resistencia al poder? Esto en la experiencia contemporánea de subjetividades *trans* que emergen en los contextos urbanos de América Latina.

Tras un rastreo de distintos movimientos sociales en los cuales el cuerpo aparece como asunto nodal de la acción política, se optó por investigar el caso del cuerpo *trans* (transgénero/transsexual). Es decir, otros grupos como las mujeres, los jóvenes o el movimiento gay ponen el acento de su movilización política en las restricciones que el orden social impone a sus posibilidades corporales. Temas como la despenalización del aborto, la aprobación del matrimonio legal entre personas del mismo sexo o la discusión sobre el libre desarrollo de la personalidad respecto de ciertas culturas juveniles ejemplifican la disputa por el cuerpo que algunos sujetos sociales tienen con las formas contemporáneas de poder. No obstante, la decisión de focalizar la investigación en el cuerpo *trans* tuvo que ver con la consideración de que uno de los órdenes nodales de Occidente, como es el orden binario y heteronormativo de género, es aquí interpelado frontalmente. La coyuntura de movilización durante el 2008 para la aprobación de una ley que legitimó el cambio legal de identidad de sexogénero en la Ciudad de México, así como la participación *trans* en torno a la política para personas lesbianas, gays, bisexuales, transexuales y transgénero (LGBT) de Bogotá de la época hicieron evidente esto en el escenario latinoamericano.

Por tanto, el estudio se aproxima a un momento de la movilización *trans* y a algunas de sus protagonistas. Hasta la fecha, la presencia de liderazgos *trans* en ambos países ha continuado, posicionando logros, ampliando espacios de incidencia, generando otras reivindicaciones y vinculando nuevas personas y colectivos en lo académico, cultural y político. Por ejemplo, tanto en Colombia como en la Ciudad de México se ha logrado en el 2015 la entrada en vigencia de legislaciones que buscan garantizar el derecho a la identidad legal de las personas transgénero. Tanto el Decreto 1227 del 4 de

junio del 2015 del Ministerio de Justicia de Colombia, como el Dictamen para el Reconocimiento de la Identidad Jurídica de las Personas Transgénero y Transexuales emitido por la Asamblea Legislativa del Distrito Federal (ALDF) de la Ciudad de México, coinciden en su intención de eliminar los trámites que por vía jurídica debía realizar quien quisiera cambiar su sexo en los documentos de identificación legal. Es decir, que si bien existían ya legislaciones que en teoría garantizaban el derecho al sexo y al nombre que una/un ciudadano quisiera llevar, los procesos no solo eran largos en cuanto a tiempo, burocráticos y costosos, sino que, además, requerían avales médicos o psiquiátricos que estigmatizaban como patológica la subjetividad *trans*, a la vez que eran invasivos de la intimidad del sujeto.

En cuanto a la noción sobre lo *trans* que subyace en este libro, vale aclarar que se entiende como trabajo activo y vital del sujeto sobre su cuerpo, para modificarlo aproximándolo a la narrativa subjetiva, a la idea de género que se tiene de sí mismo/a, y que es contraria a la designada socialmente. En el caso transgénero, tal modificación no implica necesariamente un cambio biológico genital, asunto que aparece como central en la transexualidad donde suele haber una decidida intervención en esa parte de la materialidad que es fundante del sexo. Pero más allá de estas “clasificaciones”, interesa la íntima relación entre cuerpo y sujeto, tan evidente en estas personas, y el debate que sus intromisiones en el género propician respecto de las posibilidades de ser en sociedad. Por tanto, se asume, en un sentido cercano a Arendt (1998), que en cada nuevo “caso” *trans* se trastoca un entorno, se pugna por una biografía propia, se disputa la condición humana. Pero, además, el fenómeno *trans*, de emergencia contemporánea, está posicionando su lucha en tanto problema social que trasciende lo individual y, por consiguiente, es relevante para la política amplia, en los debates de lo público. ¿Se está constituyendo como sujeto social entre los intersticios del género?

14

Desde esta perspectiva, la investigación se concibió como cualitativa, en el campo teórico de los estudios del cuerpo, y decantó en una apuesta comparativa de la politización del cuerpo que lideresas *trans* han realizado en las dos urbes de Latinoamérica mencionadas: Ciudad de México y Bogotá. En términos metodológicos hay una apuesta por el rastreo de la configuración micropolítica del cuerpo en la biografía particular de líderes transgénero, quienes, a su vez, dan pasos hacia la reivindicación macropolítica de su condición vital. En consecuencia, se realizaron entrevistas en profundidad con mujeres activistas transgénero o transexuales, visibles públicamente en el contexto de ambos países, así como observación participante de algunas acciones que realizaron como movilización política en el período ya aludido.

Los grandes ejes de la investigación son entonces, a saber, el poder, la resistencia y el cuerpo. El poder, en tanto relación de fuerza que funciona como

estrategia —ejercicio que entrecruza la sociedad (Foucault, 1991a)—, busca ordenar y controlar a los sujetos, y configura los cuerpos pertinentes (García, 2005). Así, la corporalidad resulta un proceso particular de encarnación del poder, pero también de resistencia a éste. Además, se vincula la noción de *experiencia corporal* con la de *narración subjetiva*, lo que lleva a explorar la construcción del cuerpo desde los sentidos que un sujeto le da en su historia particular. Por tanto, más que analizar las prácticas con el cuerpo y hacia éste, se trabaja sobre el relato que cada uno/a hace en torno a su corporalidad. La biografía como acto vital y estético de creación (Bajtín, 2002) permite que el sujeto se narre como autor de su destino subjetivo, destino que en el caso *trans* implica nodalmente la modificación corporal intencionada.

La exploración de estos elementos, desde el aparatage teórico y metodológico que se describirá, puede dar cuenta de las formas en que en el orden cultural (con sus sentidos de construcción del cuerpo) en los contextos especificados, se da la emergencia del cuerpo *trans* como posibilidad de existencia singular y colectiva.

15

El documento inicia con una “Introducción” en la cual se presenta el tema y la noción de *cuerpo* desde la que se propuso la investigación, así como el trazado metodológico que orientó el proceso. La pregunta en torno a qué es un cuerpo *trans* llevó a un rastreo de la producción académica sobre la cuestión, elaboración que si bien no agota todo lo existente, se presenta a modo de estado de la discusión en el primer capítulo. Se asumió que los saberes apuntan a la definición del cuerpo y a la nominación de los sujetos, por lo cual, se exploraron tres amplios sentidos sobre lo *trans* evidentes en los discursos especializados: culturas donde se configura un “tercer sexo”, el ajuste del cuerpo a la idea occidental de dos sexos y las posibilidades del cuerpo respecto al poder. También se exploraron los sentidos dispuestos en algunos trabajos latinoamericanos relevantes.

En el segundo capítulo se esbozan teóricamente las tres categorías que guían la investigación: *cuerpo, poder y resistencia*, así como su articulación con la biografía. Se plantea que en el caso *trans*, la modificación del cuerpo implica también la posibilidad de construcción de una biografía propia, que atienda a la singularidad del sujeto más que a la designación social. Así, el caso *trans* ejemplifica la demanda que el sujeto hace al poder en términos de multiplicidad de formas de existencia. Por tanto, lo que está en juego es la vida misma, la condición humana diferente y plural.

El interrogante sobre *¿cómo se construye un cuerpo trans?* es abordado en el tercer capítulo. Se presenta allí el análisis en torno a los sentidos que animan la modificación corporal, desde las voces de las lideresas entrevistadas. Se aborda también el asunto de los órdenes corporales y la cultura somática (moderna) que la corporalidad *trans* pone en tensión.

La interpretación sobre la información construida permitió un análisis, en términos de descripción densa, que puso en diálogo el trabajo de campo con teorías pertinentes. Se plantea que en los casos abordados la corporalidad *trans* puede comprenderse como un cuerpo barroco, contradictorio, e incluso “bizarro” para algunos, y que pone en tensión órdenes de sujeción pero que no necesariamente los subvierte o transgrede. Sin embargo, el material de campo también da cuenta de algunos casos en que la narrativa *trans* renuncia al afincamiento en la identidad y se vuelve una posibilidad nómada, que podría entenderse desde la teoría *queer* (Sáez, 2004). Asuntos como la construcción misma del cuerpo *trans*, los “trucos” y tecnologías a las que se somete, su relación con las fronteras de masculinidad-feminidad, la performatividad como espectáculo del género, los nombramientos que da a la identidad, se afrontaron en esta parte. El gran marco fue el sentido biográfico que las voces dan a su proceso de modificación corporal. Entre barroco y *queer* es el planteamiento desarrollado en el cuarto apartado del texto.

En el quinto capítulo se aborda el asunto de la politización del cuerpo en tanto posibilidad de autoconstitución de la subjetividad, así como a partir de las implicaciones para el orden político que esto puede tener: por ejemplo, la comprensión de la política del cuerpo como política cultural sobre la cual trabajan activamente las lideresas *trans*. Se proponen varios de los sentidos que las entrevistadas dan a su “militancia” o “activismo” político, las estrategias de resistencia que asumen, los horizontes de sentido que parecieran animar su lucha, así como su relación con el movimiento LGBTI. La construcción del cuerpo para el espectáculo fue aquí otro elemento por considerar.

16

Finalmente, se plantean algunas conclusiones en torno a la pregunta amplia por el vínculo cuerpo-poder-resistencia. Más que dictaminar desde un saber sobre un sujeto abordado, lo que se pretende es una reflexión que brinde aperturas al debate en torno a las maneras como nos constituimos como cuerpos vivientes. El barroquismo del cuerpo *trans*, su resistencia en sentidos ambiguos que parecieran decir “sí pero no” a los ordenamientos corporales de la modernidad capitalista (tanto mercantil como de consumo), nos aproxima a posibilidades en que la sujeción es interpelada aunque no trasgredida frontalmente. Sobrevivir dentro del orden, pero retorciéndolo para no renunciar a la posibilidad cotidiana de creación, pareciera ser la consigna.

Como anexos se despliegan dos tipos de relatos que, sin embargo, son centrales en la investigación. Uno corresponde a narraciones que como autor me permití escribir sobre cada una de las lideresas convocadas en el estudio. Si bien en sentido estricto no son historias de vida, pretendo presentar brevemente una interpretación biográfica de la persona con base en el diálogo exhaustivo que sostuvimos durante nuestros encuentros. Ellas han seguido sus trayectorias vitales pero sus relatos dan cuenta de apuestas

que en su momento contribuyeron a las luchas políticas que actualmente involucran a otras líderes y a nuevas generaciones.

Pero, además, la centralidad del cuerpo en estas vidas impulsó un relato visual, que se desarrolla en tres componentes. Uno es el trabajo en blanco y negro sobre la fotografía de cada una de las lideresas entrevistadas. Se intentó así dar rostro a los nombres, historias e inferencias que están en la base del análisis efectuado. La diada claro-oscuro, con sus límites borrosos, con sus puntos que forman fisonomía, es metáfora del binario hombre-mujer que impugnan estas personas. Otra parte es la secuencia que ilustra cada capítulo, imágenes que exhiben la diversidad de construcciones del cuerpo y la subjetividad *trans*. Un tercer componente acompaña en los anexos cada relato de vida. Allí, el tríptico de cada fotografía inicia con el blanco y negro ya mencionado, pasa a la profusión del color que exalta la singularidad con sus excesos y culmina en la fotografía propiamente dicha, imagen de quien se ha deseado ser y que la lente captó en un determinado momento. Finalmente, el último anexo presenta a modo de película fotográfica, "el revelado" de algunos cuerpos que se resaltan sobre el fondo sepia de una ciudad de "demasiada gente" (Monsiváis, 1995, p. 17), cuerpos cuya estampa se tomó justo en escenarios urbanos, cuando celebraban su diferencia en eventos y marchas.

17

La mayoría de las fotografías fueron tomadas por mí, algunas provienen de documentos de pública circulación. Sobre éstas trabajó la artista colombiana Alba Consuelo Hernández, contribuyendo a la presencia estética de las imágenes de unos cuerpos producidos, decorados, recargados, excesivos en este texto, siempre interpelando los límites sensoriales y los significados de lo que un sujeto puede contemporáneamente llegar a ser.

# Introducción: investigando sobre el cuerpo



# Introducción: investigando sobre el cuerpo

## Sobre el “objeto” de estudio

**E**l título de esta investigación implica de entrada un presupuesto básico: la existencia de movimientos sociales en Latinoamérica en los cuales el cuerpo se ha convertido en asunto central de su acción. Se trata de procesos sociopolíticos, que si bien son colectivos, apelan a la politización de experiencias corporales ancladas en la singularidad biográfica. Sucede lo que llamaremos la *politización del cuerpo*, al convertirse en nodo de construcción de subjetividades que se posicionan en resistencia frente a los órdenes normativos y normalizantes que limitan su potencia creativa, su multiplicidad intrínseca.

19

En los procesos que se aluden, el cuerpo es motivo de pugna, su posibilidad es la causa política. Entonces, más que acudir al cuerpo como elemento simbólico de luchas sociales, económicas o culturales —un uso político del cuerpo para destacar o “hacer notar” aquello que se reivindica— los sujetos sociales reconocen en la relación cuerpo-poder el nodo del “malestar”. El cuerpo no es aquí el pretexto para evidenciar algo, sino, más bien, el fondo de la disputa con el poder.

Varios movimientos sociales de este “tipo” emergen en un panorama donde cotidianamente el cuerpo se reinventa para oponerse y transgredir los preceptos que el sistema social predominante intenta imponerle. Así, por cada forma de presentación del poder, el cuerpo asume diversas maneras de resistencia. Por ejemplo, ante el cuerpo abocado a un único destino de reproducción y maternidad, los movimientos de mujeres pugnan en Latinoamérica por su derecho a decidir sobre el embarazo, con lo que la legalización del aborto involucra nodalmente la posibilidad de autonomía, así como la interpelación a un “poder sexista”, en que líderes hombres —eclesiásticos y políticos— “siguen resistiéndose a que las mujeres sean sujetos con derechos sobre sus propias vidas” (Lamas, 1992, p. 20). Las mujeres también han puesto en el centro del debate político la relación entre cuerpo

y guerra (Zúñiga y Gómez, 2006), señalando que la idea de *apropiación y control del cuerpo femenino* cobra formas extremas en los conflictos armados, tales como “la esclavitud, las agresiones sexuales, la anticoncepción forzada y los abortos forzados” (Amnistía Internacional, 2004, p. 24). Pero, además, hay una utilización del cuerpo de la mujer como botín-trofeo de enfrentamientos y como mensaje entre diversos bandos masculinos, incluso con una fuerte tendencia a la impunidad judicial (Casas y Mesa de Trabajo Mujer y Conflicto Armado, 2003; Benjumea, Caicedo y Méndez, 2013; ABColombia, Corporación Sisma Mujer y The U. S. Office on Colombia, 2013). El tema racial tampoco les es ajeno. Frente a la idea de *nación*, que se materializa en un cuerpo adjetivado en Latinoamérica como blanco, limpio y productivo (Pedraza, 1999a), resisten los cuerpos de mujeres que enarbolan los mestizajes de una piel con raigambre indígena, al tiempo que señalan las exclusiones que enfrentan (Belausteguigoitia, 2009), lo que evidencia la múltiple identidad irreducible en esa imagen de lo nacional (Millán, 2014a, 2014b). Pero la nación no sólo se ha imaginado blanca, sino también femenina, es ¡madre patria! Por tanto, las mujeres la representan, deben dar fiel cuenta de sus virtudes, y, sobre todo, jamás deben atacar al Estado, que es masculino. Menos alzarse en armas contra éste (Rayas, 2009).

20

Por otra parte, respecto de la productividad ilimitada y cosificada en un incesante consumo, aparecen movimientos juveniles cuyas culturas explícitamente se resisten desde el cuerpo. Estéticas, tatuajes y vestuarios (Piña, 2004), apuestas artísticas que dejan huella en las ciudades entendidas ahora como “selva urbana”, opciones vegetarianas y de defensa de los animales, pugnas ante el uso de un uniforme que homogeniza desde la escuela misma (Dussel, 2007; Escobar, 2010) surgen una y otra vez en los contextos latinoamericanos donde la singularidad de lo juvenil (Serrano, 2000) se opone cotidianamente a la voracidad de un sentido productivo del capital, que arrasa la naturaleza al tiempo que se presenta como el mejor destino para la humanidad.

Un tercer ejemplo puede ser el de los movimientos sociales de homosexuales (ahora identidad gay) y de lesbianas que han venido luchando por su inclusión en la ciudadanía democrática, concretando derechos relacionados con la expresión del erotismo y del afecto entre “cuerpos iguales”. La aprobación en el 2010 de matrimonios entre personas del mismo sexo en ciudades como la capital de México y en países como Argentina, a la vez que el vacío jurídico existente en Colombia sobre el tema<sup>1</sup>, ha concitado amplias

<sup>1</sup> El cruce de criterios entre distintas instancias del Estado ha generado una ambigüedad en cuanto a la existencia del matrimonio legal entre personas del mismo sexo en Colombia. De una parte, la Corte Constitucional señaló hace varios años en sentencia que debía ser el Congreso de la República el que legislara sobre el tema, dándole para tal fin un periodo de dos años. Como tal plazo se cumplió el 20 de junio del 2013, y la legislación no se emanó, varias parejas del mismo sexo que acudieron a casarse ante notario o juez enfrentan ahora procesos de anulación de sus uniones por parte de la Procuraduría General de la Nación, pues a su juicio, hasta ahora no existe en este país la posibilidad del matrimonio civil para dichas personas.

discusiones sobre lo que hoy en día realiza un sujeto —según su cuerpo sexuado— en estos contextos. ¿Quién puede contraer matrimonio legítimo? ¿Qué alcances tiene tal unión legal? ¿Cuántas posibilidades de constituir familia son aceptables? Son preguntas que hoy circulan en el debate público y que ponen en tensión una normalidad de los sujetos producida por las disciplinas científicas, las lógicas estatales y los discursos religiosos (Sladogna, 2010).

La lista podría seguir. En consecuencia, el asunto del cuerpo, el poder y la resistencia en los movimientos sociales latinoamericanos implica un proyecto de largo alcance que eventualmente aborde un extenso panorama de sujetos, movilizaciones sociales y contextos. Así, una de las primeras decisiones en esta investigación fue la de acotar su alcance y enfocar la indagación en un caso específico, cuya relevancia permitió abrir el campo previsto: el cuerpo *trans*.

## ¿De qué cuerpo estamos hablando?

El cuerpo posibilita la comprensión de la experiencia humana en un espacio-tiempo acotado, puesto que “los tipos de manipulación que sufren los cuerpos, hacen posible acercarse a un tipo de sujeto y subjetividad que aparece en cada sociedad en cada momento histórico” (García, 2005, p. 24). En tanto la experiencia sumerge a los individuos en campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad, la configuración del cuerpo da cuenta de los vectores de producción del sujeto que operan en el contexto específico (Cabra y Escobar, 2014).

21

En este sentido, el “objeto” de este estudio es el cuerpo, articulado con las ideas de *poder* y *resistencia* de unas subjetividades transgénero en contextos latinoamericanos. Si bien en el sustrato biológico para los significados culturales o el territorio donde el poder se “encarna”, el cuerpo se entiende como un campo de fuerzas que pugnan justamente por producirlo, por orientar su potencia, por convocar y aprovechar sus posibilidades (Pabón, 2002; Pedraza, 2007). Entonces, el cuerpo es constituido por el poder, más específicamente, por las tecnologías de poder que sobre éste se ejercen (Foucault, 2008). Por ejemplo, es el *locus* específico de los significados de género (Jeftanovic, 2007) y de la construcción del sexo mismo (Butler, 2002). El poder está tan vinculado al cuerpo que no sólo lo interviene, sino que esencialmente busca producirlo. Por tanto, no hay un cuerpo previo al poder, más bien se construye en sus entramados. Y el poder propicia configuraciones específicas del cuerpo, de manera que en determinados momentos sociohistóricos privilegia unas corporalidades al tiempo que estigmatiza, censura o hace invisibles otras.

Se asume una concepción del poder como ordenador del hacer social y cultural, que circula y anida en los sentidos, interacciones y subjetividades

de los individuos. Las relaciones de poder no sólo están determinadas por el Estado o la economía, sino que existen a través de todo el campo social, se ubican “entre lo más oculto del cuerpo social” (Giraldo, 2006, p. 106). El poder funciona como estrategia, en tanto efecto conjunto que invade todas las relaciones sociales. No está localizado, se entiende como microfísica (Foucault, 1978) y tampoco actúa siempre de la misma manera, pues “las relaciones de poder son por tanto móviles, reversibles, inestables. Y es preciso subrayar que no pueden existir relaciones de poder más que en la medida en que los sujetos son libres [...]. No obstante, hay que señalar que existen efectivamente estados de dominación” (Foucault, 2014, p. 3C)<sup>2</sup>. Más que reprimir, el poder opera por normalización, y más recientemente por configuración del deseo y las mentalidades mismas.

Las distintas formas de poder en una sociedad hacen presencia no sólo en el orden sociopolítico, sino que inciden en las posibilidades para que los sujetos se narren a sí mismos y vivan sus vidas. Es decir, el poder configura la subjetividad. Pero tal subjetividad es entidad corporeizada, y no sólo un ámbito racional de conocimiento y comunicación (Pedraza, 2007). Por tanto, es precisamente desde el cuerpo que surgen pugnas y luchas en contra.

La resistencia es coextendida al poder, no constituye algo ajeno sino que le acompaña como lucha, como despliegue de fuerzas de creación y transformación permanentes (Foucault, 1994). “Eso quiere decir que en la relaciones de poder existen necesariamente posibilidades de resistencia, ya que si no existiesen posibilidades de resistencia —de resistencia violenta, de huida, de engaño, de estrategias de inversión de la situación— no existirían relaciones de poder” (Foucault, 2014, p. 3C). La posibilidad de recreación de la vida, esa potencia —*potestas*— por la que se pregunta Spinoza (1677/2005), enfrenta permanentemente fuerzas que imponen modelos, códigos, narrativas, identidades... que impelen al cuerpo a plegarse a “formas de sentir y de pensar preestablecidas culturalmente” (Pabón, 2002, p. 40). Efectivamente, respecto a las fuerzas que lo moldean, el cuerpo se resiste, interpela, se deslinda, se fuga. Ante cada estrategia del poder, surgen entonces reticuladas formas de resistencia que confrontan, desordenan y subvierten las formas de dominación.

Desde la perspectiva de Michel Foucault, una concepción del poder es la disciplinar (Foucault, 2008), que corresponde al proyecto de modernidad que pugna por la normalización de los cuerpos, por su domesticación para la productividad y la reproducción. Es el cuerpo de los hábitos y las rutinas,

---

<sup>2</sup> Arturo Escobar y otros (2001), apelando a García Canclini, aclaran sobre esta concepción del poder que: “Un punto de vista descentralizado del poder y la política, sin embargo, no debería alejar nuestra atención de la manera como los movimientos sociales interactúan con la sociedad política y con el Estado, y no debe llevarnos a ignorar la manera como el poder se sedimenta y se concentra en instituciones y agentes sociales” (Escobar, Álvarez y Dagnino 2001, p. 31).

moldeado por las instituciones panópticas y por dispositivos que escrutan y exponen permanentemente la interioridad del sujeto (piénsese en la confesión y posteriormente en la psicoterapia). Sin embargo, esta modernidad estaría cediendo, fisurándose (y para algunos, superándose) entre otras razones porque se habría transitado hacia otras formas de poder. Es la denominada *sociedad del control* en la que el cuerpo está expuesto a un poder que se instala en todos los campos de la vida social, en las mentes, en las formas de cognición y de comunicación, de manera que es el sujeto mismo quien activamente se adscribe a estas redes, las consume y se subjetiva en éstas.

Como lo propuso el filósofo colombiano Edgar Garavito (1999), además de la dominación (anulación de la diferencia de pueblos colonizados) y la explotación (separación de los trabajadores de lo que producen) habría un tercer tipo de mecanismo del poder que actúa directamente en las subjetividades: la sujeción, en la que prevaleciendo un factor ético existencial, se somete al sí mismo a la identidad impuesta a instancias de otro. Ésta es quizás la forma más clara del biopoder actual.

Si el poder se juega de manera amplia en los planos de la creación y la vida, las resistencias emergen justamente allí. Más allá de la sujeción, las subjetividades interpelan la dominancia del poder, actualizando constantemente la posibilidad de recreación de la vida. Por tanto, frente a un disciplinamiento que aún persiste, por ejemplo, en las instituciones socializadoras como la familia, la escuela y el ejército, habría que rastrear las maneras de resistencia que emergen. Y, en relación con los poderes difusos de la sociedad de consumo, que producen un cuerpo expuesto a la expansión de las lógicas del mercado en todas las dimensiones de la vida (Lucerga, 2004), habría que indagar, a su vez, las posibilidades de fuga que emergen en las subjetividades mismas.

Específicamente, esta investigación indaga el asunto del cuerpo en personas que evidencian una activa intervención sobre éste como resistencia a ordenamientos fijados, órdenes de sexo y género, que se soportan en una modernidad con pretensiones totalizantes sobre los individuos y los pueblos. Es en el sujeto, que se opone a las imposiciones cuya vigencia se basa en una lógica binaria y jerárquica en torno a la diferencia corporal, donde solamente hay cuerpo de hombre o cuerpo de mujer, y el primero prima sobre el segundo para las asignaciones sociales (Heritier, 1996, 2007; Millán, 2010). Es el caso de quienes actualmente se designan como *trans* (una variedad de posibilidades tales como transgéneros, transexuales, intersexuales, travestis...).

Se entiende por *trans* una denominación constituida por varios discursos, un concepto que acoge diversas experiencias de deslinde del sexo-género y que por supuesto es resignificada por aquellos/as a quienes designa, asunto que se aborda en el primer capítulo de este libro. Así, el término *trans* puede ser asumido o no por las subjetividades, es decir,

constituye otra vez un intento del lenguaje por nombrar realidades del sujeto, una tentativa del saber por definirlo.

En tanto lo *trans* abarca variedad de experiencias de corporalidad y subjetividad, la investigación también pretendió focalizar en quienes asumen de manera más o menos permanente un proceso de transición entre géneros. Aquí, *permanente* no es sinónimo de *completo*, lo que puede implicar un abanico de transformaciones corporales que van desde la modificación de los caracteres sexuales “secundarios” hasta el cambio del sexo genital. Y desde la transformación de algunos modos de la estética (en vestuario y cosmética), la gestualidad y el movimiento, hasta el total cambio de comportamientos hacia otra identidad de género. Es decir, el criterio no busca ser exógeno a los sujetos, no es el investigador quien *a priori* clasifica con alguna de las categorías *trans*, sino la propia narración de sí la que lo indica y particulariza.

24

En el transgenerismo la intervención del sujeto sobre su propio cuerpo es un elemento no sólo evidente (en términos de rasgos físicos, apariencia y comportamientos que van cambiando desde lo codificado por el género asignado hacia la construcción del género deseado), sino estrechamente relacionado con una subjetividad que pareciera móvil, mutable, por hacer... Corporalidad y subjetivación son entonces un dúo modificable, que interpela la idea de la identidad moderna asignada y fija para todo el ciclo vital. En el transexualismo el énfasis está en el sexo, en pasar lo más certeramente posible de un sexo al otro. La intersexualidad implica presencia de elementos anatómicos de ambos sexos en un mismo cuerpo. Ningún caso de intersexualidad fue abordado en esta investigación, en su mayoría las mujeres entrevistadas se narran transgénero, y alguna reivindica específicamente una identidad transexual.

De entrada se comparte la idea de que en la subjetividad *trans* el trabajo sobre el cuerpo hace explícita la artificialidad de la pretendida secuencia entre las prescripciones de sexo, género y orientación sexual, artificio que soporta un sistema heteronormativo para los sujetos (Butler, 1991); esta construcción social, a su vez, se instituye como un régimen que opera como verdad sobre el cuerpo (Butler, 2006) e intenta dictar su relación natural: un cuerpo al que se le nombra con un sexo, por ejemplo, varón, se supone que naturalmente va a constituirse con las características de masculinidad que se atribuyen para un hombre y, además, deseará el cuerpo formulado como su otro diferente: la mujer. Así:

El proceso de creación de la diferencia sexual es una operación tecnológica de reducción, que consiste en extraer determinadas partes de la totalidad del cuerpo, ya aislarlas para hacer de ellas significantes sexuales. Los hombres y las mujeres son construcciones metonímicas del sistema heterosexual de producción y de reproducción. (Preciado, 2002, p. 22)

Por fuera de tal equivalencia, el cuerpo sería antinatural, anormal o, como mínimo, “rarito”, apelando a la traducción hispana del insulto anglo *queer* (Córdoba, 2005).

En consecuencia, “la experiencia trans se concibe como una práctica que permite deconstruir la supuesta correspondencia ‘natural’ entre sexo, género y deseo” (Garosi, 2014, p. 182). Pero, además, el cuerpo del que se ocupa esta investigación es uno *trans* que se expone, en el sentido de mostrarse, a diferencia de otras corporalidades vinculadas a una subjetividad que se empeña en “pasar por”, es decir, en asemejarse tanto a los cánones de género que resulte inadvertido. Por el contrario, aquí el cuerpo se vincula a una subjetividad *trans* de líderes que al optar por una acción política se muestran públicamente, relatan sus procesos, dan cuenta de sus intervenciones, argumentan ante otros actores sociales de manera vasta sus motivos biográficos y sus reivindicaciones. Podría decirse que hay “una necesidad fundamental de relatarse y con ello otorgar nuevos significados a su experiencia” (Amuchástegui, 1996, p. 150). Es un trabajo político del cuerpo a nivel molecular —micropolítico— que transita activamente a lo molar en tanto movilización hacia lo macropolítico (Guattari, 1994). Es decir, justo porque hay un paso de lo singular, biográfico y privado a lo colectivo reivindicado públicamente, tal movimiento pone al sujeto en la lente directa del escrutinio amplio.

Por tanto, un aspecto relevante es que el análisis producido en este estudio específico no puede generalizarse para toda la experiencia subjetiva *trans*, como si la totalidad de quienes así se denominan buscara entrar en los escenarios públicos y politizar allí su apuesta corporal. Éste es un cuerpo que busca relatarse considerablemente, dirigirse a una audiencia social amplia e incorporarse a la ciudadanía<sup>3</sup>.

25

## Trazado metodológico

Si bien se partió de una propuesta metodológica articulada desde focos de interés y preguntas específicas por explorar, el diseño de la investigación se transformó a medida que el trabajo de campo fue avanzando. Así, la dinámica misma del “problema” de investigación fue perfilando el abordaje. Por eso, la idea de *trazado*: un ejercicio investigativo que se delinea inicialmente hacia un rumbo, pero cuyo camino dista de ser rígido. Por el contrario, fluye con el contexto, se ajusta, incluso oscila por

---

<sup>3</sup> Agradezco a la doctora Martha Zapata del Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Libre de Berlín, quien en conversaciones en el mes de septiembre del 2010 destacó la importancia de precisar el aspecto del interés de las personas *trans* entrevistadas en esta investigación no sólo en relatar su experiencia biográfica sino en exponerla en escenarios amplios, ya sea la política, la academia e incluso el espectáculo.

momentos en unos puntos determinados, pero también ondula hacia otros no previstos.

Un primer aspecto que se ajustó fue precisamente el foco de la investigación. Resultaba imposible con el tiempo y los recursos disponibles abordar varios movimientos sociales de Latinoamérica en los que el cuerpo es asunto vital. La coyuntura del proceso para la aprobación de cambio legal de sexo-género en Ciudad de México en el 2008 hizo notorio el asunto *trans*: sujetos que modificaban su cuerpo e interpelaban sus posibilidades jurídicas y socioculturales de existencia.

Se decidió entonces un estudio de caso, en el sentido de rastrear comparativamente la construcción y politización del cuerpo *trans* en dos ciudades cuyo contexto social y político permite puntos de comparación, en un periodo entre el 2008 e inicios del 2012. Bogotá y México, Distrito Federal, son ambas las ciudades más grandes de cada país al tiempo que las capitales. Así, determinan en buena medida las dinámicas políticas y culturales de Colombia y México, respectivamente. Además, ambos países tienen en sus últimos periodos presidenciales gobiernos de ideologías calificadas “de derecha”, por contraste con sus capitales en donde la mayoría electoral ha elegido alcaldes provenientes de la “izquierda democrática”<sup>4</sup>. Dicha paradoja ha incidido notablemente en debates de leyes y políticas que aplican en el nivel local de las ciudades y no tanto en la totalidad del orden nacional. En México, por ejemplo, en la última década se han aprobado legislaciones en temas de sexualidad que operan sólo para el Distrito Federal (es el caso del reconocimiento legal del cambio de género y de la simplificación de dicho trámite, los matrimonios entre personas

<sup>4</sup> Para el período de esta investigación, en México el presidente Felipe Calderón ganó las elecciones desde el Partido Acción Nacional (PAN), cuyas apuestas conservadoras fueron públicamente conocidas y debatidas. Por su parte, el Alcalde de la capital, Marcelo Ebradt, fue elegido desde el Partido Revolucionario Democrático (PRD), claramente cercano a la ideología de izquierda, y cuyo candidato a la presidencia (Andrés Manuel López Obrador) impugnó públicamente, y en un movimiento de protesta colectiva, el resultado electoral del 2006, llegando a declararse como “presidente legítimo”, en abierta oposición a Calderón. A éste último lo sucedió en el 2012 Enrique Peña Nieto, con lo que el Partido Revolucionario Institucional (PRI) volvió a la presidencia de México. En la alcaldía de Ciudad de México gobierna Miguel Ángel Mancera, continuando con la presencia del PRD en dicha instancia.

Por su parte, el expresidente Álvaro Uribe llegó a la presidencia de Colombia en cabeza de su propio partido político, el llamado *Partido de la U*, en alianza con otros grupos de derecha como Cambio Radical. Tras dos periodos de gobierno (posibilitados por una reforma constitucional que él mismo promovió) fue legalmente inhabilitado para presentarse a un tercero, con lo cual su ministro de defensa, Juan Manuel Santos, le sucedió como presidente en las elecciones del 2010, gobernando también por dos periodos consecutivos. Por contraste, en Bogotá D. C. los tres últimos alcaldes, Lucho Garzón, Samuel Moreno y Gustavo Petro, provienen de partidos de izquierda como el Polo Democrático y el Movimiento Progresistas. Es de anotar que tanto el PRD en México como el Polo Democrático en Colombia han generado componentes específicos LGBTI dentro de sus planes y programas políticos.

del mismo sexo e incluso la aprobación del aborto). En Colombia, Bogotá ha sido pionera en poner en marcha una política pública específica para la población LGBTI, que además es transversal a todas las instancias del gobierno de la ciudad, y a nivel del país se ha logrado una legislación para el cambio de género en los documentos de identificación legal.

Otro ajuste importante fue el de las estrategias y técnicas. Si bien el diseño inicial previó la construcción de historias de vida con líderes *trans*, pensando en varios encuentros para revisar en cada una el relato elaborado, rápidamente se evidenció que las posibilidades de un diálogo de larga duración no eran viables con la mayoría, por ejemplo, por las extensas agendas que su actividad implica en cada país. Por tanto, entrevistas profundas, de larga duración y que mantuvieran el carácter autobiográfico fueron una opción que además permitió el abordaje a un mayor número de sujetos.

En cuanto al acompañamiento de corte etnográfico, la idea inicial era seguir las acciones de varios colectivos *trans* significativos por su incidencia o trayectoria en ambas ciudades. Sin embargo, tras la exploración inicial fue obvio que la temporalidad de los grupos es muy variable, y si bien se mantienen como referentes para las líderes involucradas, su actividad no es lineal, desaparecen por largas temporadas y emergen activamente en coyunturas específicas (como por ejemplo, la gestión de leyes y el logro de derechos). Así, la observación de las acciones de las líderes fue la mejor opción y condujo a un “mundo” en el cual los eventos públicos fueron el escenario privilegiado.

También se utilizaron otras fuentes, por ejemplo, textos que algunas líderes han presentado como ponencias o que han publicado (es el caso del testimonio de Irina Echeverría en México que reemplazó la conversación directa) y entrevistas en televisión y radio (el programa *Tabú* del canal Natgeo para Latinoamérica sobre cambio de sexo y el de la emisora LAUD Estéreo en Bogotá sobre hombres *trans*, ambos en el 2010). Se procuró además entrevistar o grabar la ponencia de por lo menos una académica o funcionaria con amplia experiencia en el tema en cada ciudad.

Toda la información producida se transcribió y se categorizó inicialmente con base en las tres grandes nociones del estudio: *cuerpo*, *poder* y *resistencia*. De esta manera se dio un amplio margen a tópicos emergentes desde los relatos de los sujetos, que se agruparon y seleccionaron para construir los análisis que componen el presente documento. La inferencia respecto de los presupuestos teóricos fue constante, de manera que no hay procesos separados entre elaboración de un marco teórico, trabajo de campo e interpretación analítica. Los tres momentos se realizaron paralelamente.

## Sobre el objetivo, las preguntas y los sujetos de la investigación

Dados los presupuestos presentados, la investigación se propuso comprender procesos culturales por los cuales la construcción del cuerpo se torna fuerza<sup>5</sup> política de personas *trans* que lideran discursos y acciones, como reivindicaciones o luchas explícitamente atravesadas por la pregunta sobre la corporalidad posible en las sociedades latinoamericanas.

Tras dicho objetivo de investigación, se asume que la aproximación a la particular experiencia de intervención del cuerpo en líderes *trans* puede dar cuenta de resistencias que emergen respecto del orden corporal vigente, resistencias que operan tanto en el plano de sus biografías personales como en los procesos de política más amplios en los que buscan incidir.

Dos aspectos se buscaron investigar a propósito del cuerpo *trans*. Uno es el cuerpo y la configuración de la trayectoria vital personal, que se articula a la pregunta ¿cuál cuerpo se busca crear?

El otro es la relación entre experiencia corporal *trans* y politización, para abordar el interrogante sobre ¿cómo se politiza el cuerpo?, reconociendo que hay un paso de la singularidad (pues se asume que la construcción de cada cuerpo es de por sí política) hacia la movilización en procesos de política pública en dos ciudades de Latinoamérica.

28

### La investigación se pregunta por

Claves y dinámicas culturales por las que la construcción del cuerpo se torna fuerza política de unas subjetividades en resistencia a los ordenamientos de poderes contemporáneos dominantes en Latinoamérica

-en el caso de la corporalidad *trans*-

El cuerpo en la configuración de las trayectorias vitales personales

- Rastreado mediante relatos de corte autobiográfico

La relación experiencia corporal y movilización política

- Rastreada mediante acompañamiento de corte etnográfico

Fuente: elaboración propia.

<sup>5</sup> El término *fuerza* se toma en el sentido propuesto por Foucault (1999). Desde su perspectiva, resistir se define como desplegar una fuerza en detrimento de otras. "Si el poder es una relación de fuerza, la fuerza, entonces, puede ser observada desde una doble dimensión: su capacidad de afectar, o bien, de ser afectada. La capacidad de afectar lleva implícito el ejercicio del poder, en tanto que el ser afectado provoca la capacidad de resistencia" (García, 2005, p. 41).

Estos interrogantes ameritan otra precisión. Si bien interesa lo biográfico de la experiencia singular de modificación del cuerpo para el cambio de género, se asume una perspectiva de análisis del asunto como práctica cultural emergente, que se torna acción hacia lo colectivo en unas coordenadas de espacio-tiempo específicas. Así, la investigación se enfocó en personas transgénero y transexuales reconocidas por su trabajo de incidencia en política pública en el tema, líderes *trans* cuya acción se desarrolló entre el 2008 y el 2012 en dos ciudades latinoamericanas como son Ciudad de México y Bogotá. El encuadre tiene relevancia pues en estos años se concretaron logros de dos procesos a los que la investigación se acercó: por un lado, en Ciudad de México se aprobaron modificaciones de ley que posibilitan el reconocimiento legal a la llamada *reasignación de sexo-género*<sup>6</sup>, asunto que impactó otros países del continente americano. Por otro, en Bogotá iniciaron procesos de participación ciudadana desde lo local, que se amparan en la política pública LGBT aprobada para la ciudad en el 2007<sup>7</sup>. Por ejemplo, la denominada Mesa Trans convocó colectivos explícitamente transgéneros y transexuales, separándose de las dinámicas conjuntas con los grupos de gais y lesbianas.

## Estrategias y técnicas de investigación

En tanto la investigación se propone como cualitativa, la metodología implica una posición epistemológica a la que subyace un paradigma o visión del mundo, entendido como conjunto de creencias básicas sobre la

29

<sup>6</sup> Véase la *Gaceta Oficial del Distrito Federal* del 10 de octubre del 2008, donde se publicaron las reformas al Código Civil pertinentes en el tema. Posteriormente, en el mes de noviembre del 2014, la Asamblea Legislativa del Distrito Federal (ALDF) aprobó el Dictamen para el Reconocimiento de la Identidad Jurídica de las Personas Transgénero y Transexuales a través de un trámite administrativo ante el Registro Civil que elimina el largo y costoso juicio por el que tenían que pasar las personas que deseaban cambiar su identidad de género en la ciudad de México, sustituyéndolo por un simple y sencillo proceso que también obvia el peritaje psicológico, sexológico o psiquiátrico que se requería.

En Colombia, el Decreto 1227 del 4 de junio del 2015, expedido por el Ministerio de Justicia y del Derecho, legisló en un sentido muy parecido al de la ALDF, sólo que los efectos son de carácter nacional y exclusivamente para la ciudad capital como sucede en México por ser un estado federal. Se trata de garantizar el derecho constitucional a la identidad de las personas *trans*, eliminando la exigencia de demanda judicial, proceso que podía demorar más de tres años e implicaba pruebas invasivas al sujeto como un certificado médico de intervención quirúrgica de cambio de sexo o un dictamen psiquiátrico del trastorno mental llamado *disforia de género*. El procedimiento ahora se soporta en una declaración juramentada ante notario público, en la cual el sujeto expresa su intención de realizar el cambio del componente sexo en la respectiva casilla de su cédula de ciudadanía.

<sup>7</sup> Véase el Decreto 608 del 28 de diciembre del 2007 de la Alcaldía Mayor de Bogotá “por medio del cual se establecen los lineamientos de la Política Pública para la garantía plena 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”, publicado en el *Registro Oficial*.

naturaleza, la sociedad y los individuos (Guba y Lincoln, 1994). En este caso, se entiende que el conocimiento que se produce de “la realidad” implica que ésta no existe como algo externo a los sujetos, ni a quienes participan de la investigación ni al investigador mismo. Por tanto, se puede dar cuenta de la construcción social a partir de las interpretaciones subjetivas que las personas hacen de ésta. Lo que tenemos son versiones, interpretaciones de la realidad que están “necesariamente en función del contexto y del discurso que se usa” (Castro, 1996, p. 60).

Comprender un fenómeno social implica una forma de conocimiento que opta por “analizar el *sentido* que los individuos atribuyen a sus actos y su entorno” (Castro, 1996, p. 58), y por dar cuenta de las contingencias que en la interacción entre actores devienen en una relación social particular. Hay entonces un distanciamiento de la explicación de lo social como algo objetivo que funciona con leyes que se pueden verificar a través de mediciones. En consecuencia, la selección de los sujetos del estudio se hace en función de criterios relacionados con lo significativo de sus interpretaciones para la construcción de descripciones densas de la vida social (Geertz, 1991). Por ello, la elección de las líderes que se abordaron dista mucho de configurar una muestra representativa de la totalidad de la población *trans* en las dos ciudades elegidas, y se valida más bien desde la implicación, agencia y cercanía que tuvieron con los procesos de política pública mencionados anteriormente.

30

En total se contactaron doce líderes *trans* (seis en cada ciudad), y dos hombres gais transformistas. En los relatos se refieren a sí mismas de variadas maneras: como *transgéneros*, *transexuales*, *hombres gay*, *travestis*... Todas (se hablará desde la generalización “todas”, incluyendo así a un hombre *trans* entrevistado) refieren haber hecho parte de algún colectivo que en la última década reivindica la condición *trans*. Excepto una, han participado de los procesos de política pública referidos. Sin embargo, la única que no ha estado directamente involucrada es cercana a éstos, pues como se verá, en tanto figura reconocida de la farándula en Bogotá, asume algunas actividades en apoyo a las acciones de las *trans* en dicha ciudad. Las edades están en un rango de treinta a cuarenta años. La mayoría alcanza un nivel de escolaridad de nivel universitario. Dos viven en pareja con mujer “biológica”, y otras dos viven en pareja siendo ambos transexuales (el matrimonio civil con sus datos jurídicos de asignación biológica fue un evento público en Ciudad de México); el resto habitan solas o con amigas. Un cuadro detallado de la “muestra” contactada para la investigación se presenta como anexo al final del texto, seguido de relatos de vida de cada una de las entrevistadas.

Las técnicas de investigación implementadas fueron la entrevista en profundidad y la observación participante. Se realizaron entrevistas con carácter biográfico, bastante abiertas aunque orientadas por las dos

amplias preguntas de investigación (modificación corporal y proceso de politización). En todas las entrevistas se mantuvo el sentido de construir un relato de su historia personal, de manera que siempre se inició proponiéndoles una descripción de sí mismas, respetando la trayectoria que cada quien deseara presentar. En las ocasiones en que se pudo efectuar una segunda entrevista con la misma persona, se procuró enfocar en el tema de su acción política.

Si bien la entrevista es referida aquí como “técnica”, se comprende como un espacio de interacción social, mediado por lógicas de poder (Rivas, 1996). Es un diálogo entre personas situadas social y contextualmente. Uno se relata como investigador del tema, adscrito a un programa de formación y a una institución universitaria, y en ese marco propone la conversación. Si bien hace explícita siempre su concepción de la persona *trans* como alguien cuya experiencia, y en varios casos, su formación intelectual, la hace poseedora de un amplio saber sobre el tema, la posición de entrevistada implica una puesta en escena específica. A sabiendas de que el relato perderá su carácter perecedero, será “fijado” y expuesto al debate y la consulta (Geertz *et al.*, 1989), la narración de la propia experiencia vital se compone para un otro a su vez dispuesto a escucharla, “capturarla” (por grabación de sonido) y analizarla. Un otro que además se pone en escena como hombre, que si bien cuestiona su masculinidad, no transita hacia otro género, no migra desde lo masculino predominante. Un otro que también es extranjero, latinoamericano pero extranjero, con el imaginario de movilidad social y cultural que tal condición produce tanto en Ciudad de México como en su propia ciudad natal, Bogotá (de la cual partió y a la cual regresa “a propósito de la investigación”).

31

Sin embargo, relatar la propia vida puede ser un ejercicio con un significado un poco más amplio que el reporte personal para un académico. En términos de Batjín (2002), cuando alguien se ubica como autor de “su” relato, la trayectoria de vida puede proponerse como un acto vital estético de creación. Así, narrarse para otro es también relato para uno/a mismo/a, y hace de la propia experiencia de vida una composición significativa, que enmarca, prioriza, enfatiza, recuerda y olvida para presentar un sentido de sí. Este sentido se torna obra, literaria (“un cuento” sobre nuestra propia vida), pero también obra que interpela las posibilidades de existencia en un momento y contexto dados.

En cuanto a la observación participante, de corte etnográfico y con un registro escrito como diario de campo, habría que decir que más allá de asumirla como una técnica, constituyó la posibilidad de adentrarse en un universo de prácticas y significados (Sánchez, 2001). Si la situación social por observar, en este caso la politización “pública” de los asuntos del cuerpo *trans*, pasa en lo cotidiano por una variedad de reuniones y eventos, la manera que el investigador encontró como “obvia” fue involucrarse en la medida de lo posible en éstos. Así, participó en distintos niveles, como asistente

e incluso con ponencias, en varios eventos académicos sobre el tema *trans* en las dos ciudades, en seminarios y coloquios relacionados con la política específica (en cuyo caso el registro de las exposiciones de las *trans* fue transcrito a texto para su lectura y codificación), en reuniones de la Mesa Trans de Bogotá, y en algunas acciones específicas de denuncia y puesta en escena (por ejemplo, en el matrimonio “de la primera pareja *trans*”, 2008, en Ciudad de México). El campo del espectáculo se fue haciendo también importante en la investigación, dada la centralidad de la puesta en escena del cuerpo y la articulación que varias de las líderes hacen de su trabajo artístico con su actividad política. Por tanto, el investigador asistió a varios espectáculos en sitios nocturnos y a eventos relacionados (por ejemplo, al Reinado Nacional de la Belleza Gay, evento privado que se realizó en una finca en la población de Carmen de Apicalá en Colombia en el 2009).

Nótese que toda la descripción metodológica conduce a una construcción de la información, no recolección, que finalmente se convierte en texto. Es decir, hay un diseño que se aproxima al cuerpo a través de las narraciones subjetivas que las personas hacen de su experiencia corporal. Incluso las impresiones, sentimientos y teorizaciones del investigador se tornan en escritos. Así, la aproximación al cuerpo se vuelve no sólo la interpretación que los sujetos hacen de éste, sino, además, un ejercicio totalmente atravesado por el lenguaje: “Ya sea que se considere la presencia del cuerpo en el lenguaje o el cuerpo como lenguaje, aquel no cesa de expresar, traducir y, a la vez, de constituirse en vehículo de cambio e intercambio” (Olavarría, 2010, p. 7).

32

A medida que el trabajo de campo avanzaba este “problema” se fue haciendo más evidente. Se indagaba por el cuerpo utilizando esencialmente lo que las líderes decían o escribían (en entrevistas, ponencias y declaraciones públicas), con lo que relato y cuerpo pretendían ser lo mismo. Sin embargo, la sola contemplación de estos cuerpos hacía obvio que “algo” de la corporalidad no se alcanza a representar en el lenguaje, siempre hay asomos de la experiencia que soslayan la palabra:

Del mismo modo, la corporalidad nos permite comprender la inscripción histórico-política referida sin reducir el cuerpo a un simple objeto de una conciencia, un alma o una voluntad, o una especie de página en blanco en la que se inscribe o marca la cultura. Pero al mismo tiempo, nos advierte sobre su estatuto paradójico entre el lenguaje y la in-significación, entre la vida y la muerte, entre la carne y la idea (Braunstein, 1990). El cuerpo no pertenece al campo estricto de lo social, si bien participa de él; o siempre tiene un remanente. Algo que no logra ser inscrito y que es tan relevante como lo que sí alcanza a serlo. La corporalidad nos remite, por tanto, a una experiencia del cuerpo, histórica y social, pero no completamente significable, ni solo discursiva. (Parrini, 2007a, p. 15)

Al respecto, se asumió la limitación del lenguaje para aprehender las realidades, así como la captura que hace de éstas al enunciarlas. Se optó además por la perspectiva que considera al cuerpo siempre vinculado con el sujeto (Rayas, 2009). Así, se aplica al cuerpo lo mismo que a la subjetividad: son construcciones resultantes del pliegue entre el poder y el saber en un momento histórico (Garavito, 1999). La posibilidad de un cuerpo está entonces relacionada con los códigos y maneras que el poder designa en una cultura, pero no se agota en éstos. “Afinar” la propia sensibilidad del investigador así como dejarse afectar estética y cenestésicamente por quienes conocía se tornó entonces en una estrategia metodológica importante para no “perdersé” en ese cuerpo escrito.

## La implicación del investigador

Se diría que la validez del análisis producido tiene que ver con la profunda implicación de los sujetos en el proceso social estudiado, así como con la cercanía que el investigador buscó con el fenómeno mismo. Como propone Carolina Martínez, citando a Ferroti, “dada la naturaleza particular de la realidad social, entre más íntimamente subjetivo sea el conocimiento sociológico, será más profundo y objetivo” (1996, p. 48). Las líderes *trans* contactadas narran experiencias de vida, asumen prácticas de acción política y tienen reconocimiento de otros actores en su ciudad, de manera que resultan los sujetos más idóneos para una comprensión densa de la cuestión investigada. Ahora bien, sus relatos constituyen interpretaciones desde una singularidad que es marginal a los relatos dominantes de masculinidad y feminidad en las dos ciudades elegidas. Son relatos que se connotan como eventos de excepción respecto de la “normalidad” pretendida de los cuerpos, y es en esa lógica que dan cuenta de las perspectivas que subyacen al cambio de género en el contexto.

33

La representatividad de los sujetos se resuelve entonces desde una idea de legitimidad dada por su capacidad de narrar reflexivamente la propia experiencia sociocultural en que están involucrados. Pero la representación también alude al lugar del propio investigador en tanto narrador de otros. Se entiende que ningún ejercicio investigativo puede capturar fidedignamente la experiencia ajena. Sin embargo, tal actividad instituye de por sí una práctica de poder de indagación sobre el otro (Guattari, 1981). Así, el investigador es un autor “que se adjudica el poder de representar la historia del sujeto a partir de la narración que éste le ha hecho” (Martínez, 1996, p. 38). Por tanto, su implicación es innegable en el conocimiento producido.

Una primera consideración es que en este estudio en particular el investigador no es sujeto del “problema” definido. Es decir, no se trata de una

persona *trans* que estudie el tema, ni tampoco de una investigación-acción participativa (IAP) (Fals-Borda, 1987): es un sujeto interesado en un ejercicio de producción de conocimiento que entró en relación con personas convocadas a relatar y compartir su mundo. El planteamiento fue abierto y directo en todo el proceso.

Otra es que quien realizó la investigación también tiene género, hace género, pone en escena (en el sentido de Butler) una determinada construcción de identidad masculina. Esto incidió tanto en la interacción dialógica como en la información construida. Por ejemplo, en las primeras entrevistas realizadas el investigador inconscientemente asumía de entrada conversar con una mujer, con lo que operaba su propia concepción binaria sobre los cuerpos y asignaba género incluso antes de empezar el diálogo. Por ello, si bien en este texto se utiliza el femenino *ellas* y *las* para referir a las personas entrevistadas, se usa a sabiendas de su arbitrariedad. Incluso por momentos se escribe combinando la denominación masculina y femenina para un mismo sujeto, lo que resalta la ambigüedad de la asignación. Como se verá, en algunos casos los relatos hicieron evidente la dificultad de encasillar la subjetividad en una identidad específica.

34

Esta situación, que podría parecer un impedimento para la aproximación profunda y sensible a lo *trans*, se considera también una buena posibilidad en términos investigativos. El investigador explicitó y exploró su propia construcción corporal, las huellas y fronteras de género que encarna a partir de su propia biografía, y de esta manera se aproximó a unas subjetividades que transitan por tales límites, que los alteran. En consecuencia, el punto de vista de los sujetos del estudio se entiende con suficiente empatía pero a su vez con extrañamiento ante una experiencia con lo diferente.

En este sentido, ni la investigación pretende “dar voz” a los sujetos *trans*, aún menos el investigador se asume como su vocero. El proceso de politización abordado releva con suficientes evidencias sus propios agenciamientos. En sentido estricto, ellas no necesitan portavoces de la academia, incluso se representan a sí mismas en tales escenarios. El presente texto se entiende entonces como un relato de interpretación, en clave analítica, que pone en diálogo las voces de unos sujetos (incluido el investigador) con algunos referentes teóricos. La importancia política de este ejercicio, más allá de haber hecho parte de un proceso de formación de doctorado, es que ha posibilitado en ciertos escenarios (quizás micro, incluso restringidos, pero no por ello inocuos) contribuir a la discusión del tema amplio de la construcción del cuerpo en las condiciones de posibilidad que distintas formas del poder le otorgan en ciudades latinoamericanas, asunto que si bien es central en las/os *trans*, nos atraviesa a todos/as.

# 1. Cuerpos *trans*



# 1. Cuerpos trans

*En la mitología griega, como resultado del adulterio de Afrodita (diosa del amor, la lujuria, la prostitución, la reproducción) con Hermes (mensajero de los dioses, dios de los pastores, los atletas, los efebos hermosos y locuaces, los ladrones, las fronteras y los viajeros, así como intérprete de extranjeros) nació un niño cuyo destino representa la conjunción en un mismo cuerpo de los rasgos sexuales de virilidad y feminidad. Su propio nombre es dual pues funde el de sus progenitores, él se llamó Hermafrodito.*

*Al ser dejado en el monte Ida, las ninfas lo criaron llegando a convertirse en un hermoso joven que pronto decidió recorrer el mundo. En un caluroso día, de camino a Caria, se aproximó a un lago para refrescarse y nadar desnudo. Allí vivía la ninfa Salmacis, o la naya de Salmacis, también joven y sensual, cuya belleza adornada con flores y velos solía contemplarse en el espejo de las cristalinas aguas. Al verlo, se sintió intensamente atraída por él e intentó conquistarlo. Pese a la desnudez de ambos el joven se resistió, ante lo cual ella insistió al punto de abrazarlo fuertemente y arrastrarlo al fondo.*

*Durante el forcejeo la ninfa imploró a los dioses que nada los separara nunca. Atendiendo su súplica, ambos cuerpos se fusionaron en uno de doble sexo. En adelante, cada joven que se sumergiera en el mismo lago correría la misma suerte<sup>8</sup>.*

36

---

<sup>8</sup> El rastreo de mitos sobre “hermafroditas” (intersexuales), transgéneros o travestis en el contexto de América Latina es un trabajo que urge. Esto porque se considera que el fenómeno de modificación del cuerpo para que se ajuste a uno u otro sexo implica experiencias subjetivas y culturales diferenciadas según los contextos donde el sujeto viva. Específicamente en el caso del transgenerismo, asumo que la trasgresión de ordenamientos sobre unos cuerpos, que se suponen como naturales, adopta maneras particulares según las cosmovisiones que rigen el cuerpo en las culturas latinoamericanas.

Cuando afirmamos que “somos cuerpo”, no sólo estamos reconociendo su centralidad en nuestra constitución como personas, sino que además remitimos nuestra experiencia corporal a las posibilidades que puede tener en tiempo y espacio específicos. Por tanto, el que un cuerpo se ajuste a las prescripciones que la cultura determina para el reconocimiento de los sujetos tiene variados matices. En la cultura occidental la noción de dos cuerpos claramente diferenciados prima para la configuración de hombres y mujeres. Sin embargo, esto no siempre ha sido así.

Estudios como el de Tomas Laqueur (1994) muestran cómo la noción de la *diferencia entre los sexos* es relativamente reciente. Hasta el siglo XVIII habría prevalecido en Occidente un modelo de sexo único del cuerpo humano, que tuvo vigencia casi por dos milenios. Es el modelo corporal de Galeno, siglo II d. C., que suponía la existencia de “un solo cuerpo”, el masculino, por lo que “las mujeres eran esencialmente hombres en los cuales la falta de calor vital —de perfección— se había traducido en la retención en el interior, de las estructuras visibles en el hombre” (Laqueur, 1994, p. 21). La diferencia del cuerpo femenino se entendía entonces como una variación respecto del cuerpo masculino, de manera que por milenios se asumió que hombres y mujeres tenían los mismos genitales, sólo que en ellas se ubicaban interiormente. En consecuencia, el cuerpo de la mujer era un cuerpo de hombre pero vuelto hacia dentro: el útero equivalía al escroto, los ovarios a los testículos, los labios vaginales al prepucio y la vagina era algo así como el revés de un pene. Por esto, los órganos femeninos apenas si eran mencionados y tardaron en recibir denominaciones específicas pues se comprendían, en lógica de semejanza, como variaciones de un mismo cuerpo. Fue sólo hasta el surgimiento de la clasificación moderna que se configuraron anatomía y fisiología del cuerpo de la mujer como distintas a las del hombre. El paso en la Ilustración “de un modelo de sexo/carne al modelo de dos sexos/carne” (Cedillo, 2011, p. 39) estaría en la base de la consideración del dato genital como fundamento biológico de la diferencia sexual:

En este marco, la relación de semejanza se desdibujaba en la medida [en] que se consideraba que el cuerpo femenino tenía una fisiología propia y la diferencia corporal entre los sexos era concebida como una *oposición en donde la vagina y el pene se volvían, más que la representación, el fundamento de la diferencia sexual*. (Cedillo, 2011, p. 39).

Volviendo al mito griego de hermafrodito/a, allí se anunciaba la posibilidad de que los límites entre sexos totalmente diferenciados fueran transgredidos, para superar la conformación que opone dualidades y formar un cuerpo con combinaciones. Por una parte, tal narración trata de cuerpos que se transforman, no necesariamente para pasar de forma completa de un sexo a otro, pudiendo más bien disponer de ambos. Así, los elementos de lo viril y de lo femenino, si bien aparecen de manera independiente

(en su origen, tanto Hermafrodito como Salmacis tenían cada uno un solo sexo), también pueden expresarse en conjunción. El resultado es un poco ambiguo, pues los cuerpos están siempre en posibilidad de modificación tal como lo predestina el final de la leyenda en cuestión. De otra parte, los cuerpos del mito son regidos por algo así como una política del eros que para el caso podría decirse que está gestionada por los dioses del Olimpo. Por tanto, el deseo no sólo configura los cuerpos de los amantes, sino que se inscribe en una regulación por encima de éstos; una ley que pretende ser destino: en adelante todo joven que entre al lago se expondrá a la misma transformación.

Este mito justamente dio nombre a la condición que contemporáneamente se denomina *intersexualidad*. La combinación anatómica nos remite al asunto de la asignación del sexo a partir de un dato biológico, que en este caso se presenta confuso a la mirada binaria occidental. Pero la “confusión” también puede surgir a nivel de la subjetividad, relatos de sí mismos/as que discrepan tanto del cuerpo en que se nace como del destino social que se le asigna. Si “somos cuerpo” alude a una experiencia corporal central para la constitución de la persona, la frase aquí podría enunciarse como “no somos este cuerpo”. En esta condición se enfoca el presente trabajo, indagando por lo que actualmente se designa como *transgenerismo*.

La concepción dominante sobre el cuerpo en Occidente es eminentemente binaria. La idea de cuerpos diferenciados, macho y hembra, separa la humanidad en dos categorías de sujetos. La construcción cultural empieza con el dato de los genitales externos que son considerados el rasgo más contundente para establecer tal binarismo, pero además, las cualidades cromosómicas y hormonales también deben concordar<sup>9</sup>. Incluso antes del nacimiento se presupone un sexo que se anuncia en el parto con la observación de los genitales, y posteriormente debe encajar con comportamientos y roles que también distinguen a hombres y mujeres. Para completar la identidad esperada, el sexo debe coincidir no sólo con el género sino además con la orientación del deseo. Es la relación sexo biológico-género-deseo sexual se pretende estable (Jagose, 1996), su homología produce un individuo “normal”. Tal sistema sexo-género —en el sentido planteado por Gayle Rubin (2003)—<sup>10</sup> configura una lógica que sólo deja dos opciones a los cuerpos:

38

<sup>9</sup> Como se verá más adelante, la determinación del sexo no resulta siempre un asunto ni obvio ni fácil, pues los cuerpos no se presentan “puros” en cuanto a las características que asumimos como propias del macho o de la hembra humanos. El caso de los/as intersexuados/as es el más evidente, pero también es notorio cuando se requiere de la demostración de pertenencia al sexo femenino en competencias deportivas como las olimpiadas.

<sup>10</sup> “Un sistema de ‘sexo-género’ es el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas” (Rubin, 2003: 37).

- Genitales femeninos evidentes = conducta femenina = objeto de deseo masculino.
- Genitales masculinos evidentes = conducta masculina = objeto de deseo femenino.

El destino prescrito para el cuerpo es entonces una identidad coherente en la cual la heterosexualidad se presenta como la norma natural de articulación entre el sexo biológico y el género. Es lo que Judith Butler (1991) denominó *sistema de homologías del patriarcado*. El cuerpo está así configurado en el marco de unas identidades de género que oponen aquellas construcciones sociales que consideramos como masculinas a las valoradas como femeninas, desde un binarismo sexual que considera que sólo hay machos y hembras en la especie humana, y bajo una premisa de heteronormatividad.

Sin embargo, ¿qué ocurre cuando tales homologías no se expresan nítidamente? Por ejemplo, cuando un cuerpo tiene órganos y formas biológicas de ambos sexos. O cuando el individuo no se reconoce a sí mismo/a como perteneciente al sexo-género que se le asignó. El primer caso puede corresponder a la denominada *intersexualidad* (antes hermafroditismo). El segundo podría nominarse respectivamente como *transgenerismo* o *transexualismo*, según se ponga el acento en el cambio del género o de los órganos sexuales. En ambos casos la experiencia corporal pone en aprietos las concepciones que se tienen sobre lo que puede ser un hombre y una mujer en nuestra sociedad, y, sobre todo, develan la artificialidad de las construcciones de sexo y género que sustentan las identidades normadas. Estos cuerpos *trans* muestran el carácter sociohistórico y no natural tanto de los roles de género como de la idea binaria con que Occidente ha construido el sexo.

39

Lo transgénero ha pasado en las últimas décadas de ser una cuestión estrictamente personal a la demanda de inclusión y derechos en el ámbito de lo colectivo. Se ha convertido en un tema político que implica el debate público y la amplia discusión en torno a asuntos nodales para el orden social: ¿qué es ser hombre o mujer? ¿En qué niveles definen ese *ser* la biología y la cultura? ¿Cómo se puede articular una sociedad en que el género no sea estático e inmutable? ¿Qué ciudadanía pueden ejercer las personas que aspiran a un género por adscripción y no por definición?

En el caso latinoamericano, la movilización de personas transgénero se ha hecho visible de manera reciente en países como México, Argentina y Colombia. A propósito de la búsqueda de legislaciones que reconozcan varios de sus derechos, emergen un tipo de subjetividades que afrontan en lo público dinámicas particularmente relacionadas con el cuerpo y su politización<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Un ejemplo es la aprobación en Ciudad de México de modificaciones de ley que posibilitan el reconocimiento legal a la llamada *reasignación de sexo-género*.

El abordaje de esta relación entre cuerpo transgénero y movilización social se inscribe en el marco de un debate más amplio: el cuerpo y el poder, lo que se presenta en un capítulo posterior. Se trata de explorar elementos significativos que emergen en torno a un orden social que prescribe, codifica y nombra un cuerpo hasta constituirlo como patrón, normalidad corporal que se extiende a todos los planos de la experiencia vital y que es precisamente la que ponen en tensión las búsquedas de las personas transgénero. Tal andamiaje teórico se contrastará con las voces de líderes *trans* entrevistadas en Ciudad de México y Bogotá para mostrar los matices de este tema en contextos específicos de dos metrópolis latinoamericanas.

### ¿Qué es un cuerpo *trans*? A modo de estado de la discusión

El prefijo *trans* viene del latín, su significado es “del otro lado” (Lamas, 2009, p. 3). También se traduce como “moverse a través” (Talero, 2006, p. 42). Se antepone para referir distintas experiencias de intervención del cuerpo que no sólo inciden en su materialidad, en la carne como tal, sino que se relacionan íntimamente con la narración autobiográfica de los sujetos y con la configuración de su identidad. Lo *trans* implica corporalidad y subjetividad que se mueven en un sentido contrario al previsto. En tanto prefijo, conforma palabras que aluden a experiencias cercanas aunque no necesariamente equivalentes. Términos como *transgénero*, *transexual* o *travesti* poseen significados sutilmente distintos tanto en los relatos de quienes así se autonomban como en los discursos científicos que buscan describir tales condiciones.

40

Una eventualidad del cuerpo *trans* es la *transexualidad*, que refiere “a las personas que intentan ‘pasarse’ al sexo opuesto”, fenómeno moderno asociado con la posibilidad de transformación del cuerpo que la tecnología médica ha propiciado. De ahí que en el *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia aparezca el término *transexual* como adjetivo: “Dícese de la persona que mediante tratamiento hormonal e intervención quirúrgica adquiere los caracteres sexuales del sexo opuesto” (citado en Lamas, 2009, p. 3). Desde esta perspectiva, hay un énfasis biológico tanto en la definición como en el manejo del transexualismo.

Este término fue introducido en la literatura sexológica por Cauldwell en la década de los cuarenta, cuando se publicó su artículo “Psychopathia transexualis” y adquiere relevancia en la década siguiente cuando el transexualismo se diferencia, según la medicina clínica del travestismo. (Talero, 2006, p. 42)

Por su parte, en el *transgenerismo* se asumen “las marcas sociales del sexo opuesto” sin necesariamente recurrir a la modificación hormonal o quirúrgica del cuerpo. Así, mientras lo transexual se entiende en estrecha relación con la

transformación del sexo como tal, incluida la llamada *cirugía de reasignación de sexo* (CRS) (Talero, 2006) —que implica procesos quirúrgicos de armado, mutilación o reconstrucción de genitales externos (pene, testículos, vagina, clitoris...)—, lo transgénero hace énfasis en la adopción de modos de comportamiento, formas de expresión y estéticas del vestuario correspondientes al sexo contrario al de nacimiento. Por tanto, una persona transgénero puede pasar a una condición transexual, pero no necesariamente. En un sentido amplio, lo transgénero constituye un nombramiento que intenta abarcar una complejidad de experiencias en que la subjetividad se construye, transitando hacia el género contrario al asignado socialmente.

Otro término cercano es el de *travestismo*, que si bien conlleva una condición de transgenerismo, se diferencia porque no se aspira a asumir permanentemente el género contrario (Lamas, 2009, p. 4). Se atribuye a Magnus Hirschfeld el término *travesti*, quien lo usó a principios del siglo XX para diferenciar dicha condición de la homosexualidad. Tal nominación pone el acento en el placer que se experimenta con el uso de vestuario socialmente asignado al otro sexo, o por la relación primordialmente fetichista con la ropa, lo que no necesariamente se articula con una identidad subjetiva del sexo contrario (Warren, 1998); el travesti mantiene la identidad de su género si bien trasgrede los dictados estéticos y el rol.

41

La dificultad de tales denominaciones para aprehender la variedad de experiencias de modificación corporal relacionadas con el sexo y el género concita la pregunta de ¿qué es lo que se quiere atrapar de un cuerpo cuando se le da un nombramiento? Específicamente, ¿qué significa nombrar un cuerpo como *trans*? Si se asume que la nominación tiene fuertes implicaciones para la constitución de identidades tanto individuales como colectivas, así como para la politización del cuerpo, las definiciones no son entonces un asunto menor. Por el contrario, cobran importancia no sólo en los discursos especializados, sino, además, en el uso que los sujetos mismos hacen de éstas.

La pregunta ¿qué es un cuerpo *trans*? implica en mi opinión un interrogante amplio por los saberes que lo definen. Desde una perspectiva foucaultiana, la respuesta puede rastrearse en los discursos que nominan estos cuerpos. La ciencia nombra estos cuerpos, y así los estudia, analiza, comprende y también aprehende. Como ya se mencionó, varias disciplinas científicas han tenido un papel relevante en la emergencia de estas concepciones. En este sentido, lo *trans* no es tanto biología modificada por la tecnología humana (médica, quirúrgica, cosmética, etcétera) como cuerpo construido por un discurso muy específico y además reciente.

Sin embargo, también es posible que las personas *trans* se narren a sí mismas con definiciones que apelan tanto a los discursos científicos como a significados provenientes de su experiencia vital. La idea de *saberes*

*sometidos*<sup>12</sup> quizás es pertinente para entender que los sujetos hacen interpretaciones sobre su propia condición que pueden configurar un saber proveniente de la gente y su experiencia cotidiana, particular y ubicada en lo micro, quizás ajena a las lógicas del pensamiento científico (Foucault, 2000). Éste sería “un tipo” de saber marginal o excluido, que, sin embargo, interpela las relaciones de saber/poder, y que apela a los sentidos dominantes que circulan la ciencia médica y social, pero son acomodados y resignificados desde la experiencia *trans* singular y situada en contextos específicos. Por ejemplo, dicho saber implicaría estéticas de construcción del cuerpo para su apariencia femenina, tácticas de seducción a hombres heterosexuales, estrategias de sobrevivencia en el mercado sexual, etcétera.

El concepto de *comunidad transgenérica* es un buen ejemplo de lo que puede ser un nombramiento proveniente desde los propios sujetos, interpretación de quienes tradicionalmente han sido objeto de estudio e intentan desplazar los sentidos de las categorías provenientes de los científicos. El investigador José Antonio Nieto (1998) considera que el surgimiento de una comunidad transgenérica fue posible a mediados de los años ochenta justo cuando la medicalización de la transexualidad empezó a perder primacía. La emergencia de estudios socioculturales en el tema, el cierre de prestigiosas clínicas de género en Estados Unidos dada la polémica y diferencias en el tratamiento de las personas clasificadas con distintos tipos de transexualidad (por ejemplo, fue paradigmático el cierre de la Clínica de Género de la Universidad de Johns Hopkins), así como “la propia comprensión de la transexualidad por los miembros de distintas organizaciones de transexuales. Lo que pudiera llamarse autointerpretación transexual, o versión *emic* de la transexualidad. Los transexuales vistos, entendidos y organizados por sí mismos” (Nieto, 1998, p. 29), explicarían una práctica diaria en la que surgió dicha comunidad.

La comunidad transgenérica, que en la actualidad cuenta con amplias redes globales en Internet, si bien no renuncia del todo a la idea de modificación del cuerpo mediante tecnologías que le acerquen a su ideal subjetivo, parece desplazar el énfasis biológico en el sexo e instalar preguntas en

---

<sup>12</sup> Foucault denominó *saberes sometidos* a aquellos que son descalificados por la primacía de una forma de conocimiento y una idea de ciencia, y que incluso son olvidados o desdibujados por las “coherencias funcionales” o las “sistematizaciones formales”. Se trata de saberes que tanto las jerarquías de los conocimientos como las erudiciones dominantes descalifican con miras a minimizar la fuerza de su crítica a los ordenamientos institucionalizados. En tanto impera una idea de sociedad, de ciencia y de realidad, esas formas de “pensamiento otro” se consideran jerárquicamente inferiores, sin los estándares de científicidad requeridos, débiles en la representación de las realidades asumidas como veraces, no rigurosas, no prioritarias cuando no inútiles, etcétera. Los saberes sometidos son entonces particulares, diferenciales y poco proclives a la universalidad y la unanimidad; se distancian del conocimiento que pretende englobar, de sus jerarquías y, con frecuencia, de sus privilegios. En esto reside su potencia de resistir al poder y de transformar los órdenes vigentes. Véase Foucault (2000).

torno al género. Además de personas que se han operado hacia el cambio de genitales y de aquellas que aspiran a hacerlo, la noción de *transgenerismo* acoge también variedad de subjetividades que amplían la gama de cambios en el género. Aún si sólo se selecciona la categoría *travestis*, se encuentra una pluralidad de denominaciones en los participantes de esta comunidad. Por ejemplo, el término *cross-dressers*, de origen norteamericano, parece usarse para eliminar la estigmatización médica del travestismo y enfatizar más bien en la práctica del placer en el uso de ropas (Nieto, 1998, p. 21)<sup>13</sup>. En Colombia, la psicóloga Marina Talero cita específicamente varios apelativos dados por personas *trans* en terapia. Un *cross-dresser* se narra a sí mismo como un "hombre que usa vestuarios de mujer para expresar una interioridad femenina, pero que no desea cambiar su cuerpo ni su rol en la cotidianidad", otro sujeto habla de la *drag queen*, "representada por un hombre que trabaja sobre las expresiones femeninas y las exagera consiguiendo con esto una satisfacción artística y personal profunda, como en mi caso" (Talero, 2006, pp. 46-47).

43

Por tanto, hay algo así como dos vías para abordar lo que se entiende como un *cuerpo trans*, caminos no necesariamente excluyentes. Una está constituida por los discursos científicos que hacen posible este cuerpo en tanto le dan nombre, y con ello un lugar en los procesos sociales y en el orden jurídico, discursos con pretensiones de verdad sobre lo *trans*. Pero también están los saberes desde los sujetos, apropiaciones de los términos y quizás reconstitución de su sentido. Inicialmente me concentraré en el rastreo de las perspectivas que desde la ciencia social emergen respecto del tema *trans*. Es lo que a continuación desarrollo a modo de estado de la discusión, que si bien descarta la pretensión de agotar todo lo escrito y publicado desde la lógica científica, busca dar cuenta de las líneas de sentido que se destacan en el debate. En cuanto a los saberes de los propios *trans*, espero informar sobre la cuestión a partir de los relatos que presentan en las entrevistas realizadas en el marco de la investigación.

La revisión bibliográfica permite presentar un panorama sobre el campo de estudios de lo *trans* organizado en torno a tres sentidos que aparecen reiteradamente. Un énfasis es que el cuerpo *trans* evidencia la construcción en lógica binaria del sexo-género en Occidente. Esto es especialmente notable en las investigaciones de corte antropológico realizadas en otras culturas. Otra perspectiva es la de aquellos estudios que desde la ciencia social, pero con gran soporte en la biología, destacan la artificialidad de tal

---

<sup>13</sup> El término *travestismo* se debe a Magnus Hirschfeld quien en 1910 lo usó para referir el asunto al uso de ropas de mujer por hombres biológicos. Por su parte, el término *transexual* aparece en 1968 en el *Index Medicus*, aunque circulaba antes. Con frecuencia, la condición transexual era leída como travestismo, su nombramiento específico le dará existencia. Posteriormente, hacia 1974 Norman Fisk usó la etiqueta de "síndrome de disforia de género" introduciendo así la carga de patología médica al nombramiento de esta condición (Nieto, 1998).

división de la humanidad en dos sexos. Finalmente, una tercera perspectiva —la que más interesa en el enfoque de la presente investigación— se orienta a evidenciar las particularidades de la relación cuerpo y poder en la cultura occidental.

### *Culturas del “tercer sexo”*

La idea de un cuerpo con ambos sexos, de morfología o comportamientos “mixtos”, es antigua en Occidente. Sin embargo, el transgenerismo, tal y como lo conocemos actualmente, es más bien reciente. Es a partir de la segunda mitad del siglo XX que “un número cada vez mayor de personas alega una identidad psíquica en contradicción con su cuerpo biológico” (Lamas, 2009, p. 3). La posibilidad de modificación del cuerpo que ha aportado la tecnología médica (por ejemplo, tratamientos hormonales y quirúrgicos), así como ciertos planteamientos teóricos (el psicoanálisis, la sexología, feminismos de corte posmoderno y más recientemente la teoría *queer*) han configurado un fenómeno social en el cual la corporalidad puede ser ajustada respecto de la percepción subjetiva de ser de uno u otro sexo o género. Siguiendo con Lamas, tampoco habría que subestimar el papel de los medios masivos de comunicación que en su atención a casos específicos difunden el tema y contribuyen en distintos sentidos a su visibilidad<sup>14</sup>.

Pero el que la técnica permita modificar un cuerpo no necesariamente implica que la cultura abandone la construcción dual sobre éste. En Occidente actual la tecnología médica parece imponerse como la opción para ajustar los cuerpos a uno u otro sexo, ya sea porque se nace con genitales, cromosomas u hormonas de ambos o porque la persona misma desea modificar su cuerpo hacia el sexo en el que subjetivamente se narra. La carne es intervenida siempre hacia uno de los dos polos del sexo, las combinaciones

44

---

<sup>14</sup> El caso de George Jorgensen aparece como paradigmático del surgimiento del transexualismo desde la prensa a la opinión pública. Este norteamericano se sometió a la operación de cambio de sexo en Dinamarca en 1952. Ya en su país, como Christine Jorgensen (1967), su historia fue ampliamente difundida al punto de que la noticia influyó a transexuales muy importantes en otras partes del mundo (Lamas, 2009; Mejía, 2006; Meyerowitz, 2002). Es el caso de Norma Mejía, activista española de origen colombiano, quien a sus ocho años se enteró de esta referencia que la afectó notablemente. Según Mejía, “en el 52 no sólo nació el hecho (transexual) sino también la palabra” (citada en Osborne, 2009, p. 133), pues al utilizarla en un congreso médico Harry Benjamin la puso en circulación. Mejía destaca un origen distinto en las denominaciones: *transexual* tendría su raíz en la medicina mientras que *transgénero* habría surgido en el seno de estas mismas personas en Estados Unidos, como una “especie de declaración de independencia”.

Los medios de comunicación se ocupan una y otra vez del cuerpo *trans*. Un ejemplo más reciente es el despliegue que se dio al embarazo del estadounidense Thomas Beatie (2008), como el “primer hombre embarazado”. Si bien es un hombre transexual casado por más de once años, su esposa Nancy no puede tener hijos. En tanto él mantuvo sus órganos reproductores femeninos, detuvo su tratamiento hormonal para así culminar satisfactoriamente el embarazo de su hija Susan, de un niño y de un tercer bebé que concibió apenas en el 2010.

no son ni esperadas, ni bienvenidas. Por ejemplo, Fausto-Sterling llama la atención sobre cómo en el caso de Norteamérica ante un recién nacido con genitales de ambos sexos se declara algo así como el “estado de emergencia médica” y se procede en la lógica de resolver “el problema” antes de veinticuatro horas. Tal premura no da tiempo a una decisión más informada de los progenitores, ni a consultas con otros que hayan tenido bebés intersexuales, ni menos al diálogo con adultos que vivan en dicha condición (Fausto-Sterling, 2006, p. 65).

No obstante, ante una premisa dual del cuerpo, con límites que se suponen no sólo infranqueables sino además ajustables en cuanto surja algún tipo de “confusión”, el cuerpo resiste frecuentemente. Así, al definir el transgenerismo como un fenómeno reciente, no se niega que a lo largo de la historia y en diferentes contextos de Occidente existieron sujetos que intentaron vivir con la apariencia y modos del sexo distinto al que nacieron. Los casos están bastante documentados, aunque no sin controversia, pues la idea de que el sexo se interviene y el género se cambia no siempre ha tenido cabida. El asunto solía más bien interpretarse como engaño, como fraude a la legitimidad de la coherencia identitaria.

45

Son muy citados el abad de Choisy (1644-1724) y el Caballero de Eon de Beaumont (1728-1810) para Europa. También está el cirujano de la Armada inglesa James Barry (1795-1865) de quien a su muerte se aseguró era mujer. En los Estados Unidos tuvo notoriedad la hostilidad y exclusión que enfrentó la doctora Mary Walker, quien tras servir en el ejército durante la guerra civil reclamó al Congreso el derecho a usar pantalones como atuendo permanentemente. Muchos otros casos son reportados hasta fechas recientes<sup>15</sup>.

Para México se destaca el estudio de Gabriela Cano sobre el general Amelio Robles, quien podría describirse como una mujer que transgenerizó a hombre hacia inicios del siglo XX. Si bien el movimiento zapatista de la época no parece haber sido para nada tolerante con las trasgresiones sexuales, por ejemplo, la homosexualidad fue ampliamente censurada en los copartidarios de la Revolución en tanto se consideraba un afeminamiento que traicionaba ideales fundamentales de convicción y patriotismo, Robles logró aceptación justamente porque exacerbó los valores de la masculinidad que exaltaba la guerra civil, encarnando “el ideal del soldado revolucionario macho” (Cano, 2009, p. 20).

En otras culturas se reportan formas de existencia que incorporan rupturas con la ideología occidental de dos sexos en la humanidad. Uno de los más aludidos es el caso de los berdaches en la cultura Navajo de las llanuras de Norteamérica (Roscoe, 1994; Lowie, 1935, citado en Wikan, 1998) que

<sup>15</sup> Al respecto, véase el artículo de Vern L. Bullough, “La transexualidad en la historia” (1998).

como hombres feminizados se deslindaban del binarismo de género para ocupar un lugar particular vinculado con conocimientos médicos y textiles. Así, sexo de nacimiento y género no aparecen intrínsecamente ligados.

El estudio antropológico de Unni Wikan sobre la cultura de Omán, mostró un sistema de roles de género que alberga una triada: hombres, mujeres y transexuales. Fue realizado entre 1974 y 1976 en la ciudad de Sohar, ubicada en frontera norte del Sultanato de Omán en Medio Oriente. Los omaní son entonces miembros de la población árabe.

Para esta autora, la transexualidad “es un patrón de conducta socialmente reconocido mediante el cual una persona actúa y se la clasifica como si fuera una persona del sexo contrario por una serie de objetivos fundamentales” (Wikan, 1998, p. 280). El término *transexualidad* aquí no tiene que ver con transformación hormonal o quirúrgica del sexo, sino que refiere a hombres que viven en el rol social de las mujeres y son reconocidos como transexuales por la cultura en general. Se denominan *xanith* y no corresponden a la concepción occidental de homosexualidad. Por ejemplo, aunque ejercen la prostitución masculina, se asumen y comportan como mujeres, asumiendo frecuentemente las mismas actividades, espacios y restricciones que la cultura prescribe para ellas. En un orden que separa estrictamente en la vida pública y doméstica a hombres de mujeres, los *xanith* gozan de algunos privilegios de los hombres (por ejemplo, se desplazan solos y libremente por el mercado, cosa que una mujer no puede hacer; asumen relaciones sexuales sin el vínculo matrimonial, lo cual es impensable en un sistema en que las novias tienen un precio directamente relacionado con su virginidad). Sin embargo, lo común es que estén en los roles y escenarios destinados para ellas. Así, en las celebraciones los *xanith* cantan con las mujeres y no tocan con los músicos que son los hombres, en una boda ellos comen con las mujeres y no con los hombres, en el espacio público ellas los pueden saludar e incluso mostrarles su rostro quitando la burka en tanto son considerados como mujeres, lo que no harían ante ningún hombre que no sea un pariente cercano como el esposo, padre o hijo.

El *xanith* es en este estudio interpretado como “un rol de género intermedio, más que como representante de un tipo irregular de adscripción al sexo femenino” (Wikan, 1998, p. 282). Efectivamente, no puede vestir completamente como las mujeres. La clave está en dos aspectos. De una parte, lo que caracteriza a un hombre en Omán es su capacidad de penetrar, lo cual, por ejemplo, debe demostrar cuando consuma el matrimonio. Incluso cuando penetra a otro hombre mantiene su estatus de virilidad. Por tanto, si un *xanith* “demuestra” en su propia boda (concertada con la familia de una joven) que tiene la potencia penetrativa vuelve a ser considerado hombre incluso si mantiene algún afeminamiento en su conducta. Entonces, es el acto sexual y no los órganos lo que establece el género en esta cultura, es “la conducta y no la anatomía lo que constituye la base de la

conceptualización omaní de la identidad de género” (Wikan, 1998, p. 280). Quien recibe la penetración se considera mujer, tenga pene o vagina. Por otra parte, la dedicación de los *xanith* a la prostitución “garantiza” la pureza y dignidad de la mujer tal como lo manda el islam, a la vez que asigna un lugar social a la homosexualidad. Ambas están severamente sancionadas, él es lo que ninguna mujer debe ser: prostituta, y también lo que ningún hombre: homosexual. Por tanto, el rol social asignado es como *xanith*. Por su parte, los hombres preferirían el comercio sexual con transexuales al de las mujeres porque a diferencia de las prostitutas, el *xanith* es su propio dueño (no es mujer propiedad de otro) y además su precio es más económico. De esta forma, la virilidad se mantiene sin agraviar a otros hombres y sin menoscabar la concepción musulmana de una feminidad pura y virtuosa.

47

Por su parte, el trabajo de Niko Besnier (1994) muestra cómo la adopción por ciertos individuos de los atributos asociados con un género distinto del suyo está profundamente arraigada en la dinámica de las culturas de la Polinesia, con lo que se tendría que pensar en unas categorías “liminales del género”. Un ejemplo en las culturas del Pacífico son los mahu de Hawaii, cuya identidad se relaciona con ritos de chamanismo. Sin embargo, un caso al que se alude con frecuencia es el de las *fa’afafine*, “a modo de mujer”, en las islas de Samoa. Aunque biológicamente nacen varones, visten y viven como mujeres, y llegan a ocupar trabajos y posiciones destacadas en su sociedad. Kris Poasa (1998) describe ampliamente a una de ellas quien se desempeñaba como profesora de educación elemental. En contraste con los trabajos previos que ella cita de Brad Shore, Poasa se cuestiona si las *fa’afafine* representan un modelo negativo del rol masculino para el varón de Samoa, algo así como el ejemplo de lo que implica el franqueo de la regla de género. Si bien esta forma de transgenerismo suele ser increpada por los hombres de las familias sobre todo al inicio, de todos modos tiene un lugar social pues prevalece la “identificación genérica más que la sexualidad”. Heather Worth (2001) destaca el carácter ambivalente de las *fa’afafine* para referirse a sí mismas como mujeres y también como hombres. Más que construcciones imitativas de la feminidad, las considera un ejemplo de multiplicación del sexo-género, y de que la identidad moderna —fija y estable— no lo es así en todas las culturas. Por su parte, Johanna Schmidh (2001) critica la visión occidentalizada sobre el *fa’afafine* de Samoa, tanto las miradas exóticas que los representan como intermediarios rituales entre la sexualidad de hombres y mujeres, como las visiones que insisten en narrarlos homosexuales pese a la evidencia de que ellas no se atribuyen tal condición.

En la India, las concepciones culturales y religiosas del hinduismo si bien consideran al *varón* y a la *mujer* como categorías naturales diferentes y complementarias, asumen una mayor potencia en el principio femenino, que anima al masculino un poco inerte y más bien latente. Como vía de control a tal fuerza femenina surgen variantes de sexo-género, que con frecuencia son nombradas como *tercer sexo*. Un caso es el de los *jogappa*,

varones feminizados que en la región de Karnataka son considerados algo así como divinidades en tanto portadores de Yellamma. Al haber sido “atrapados” por tal deidad, lo que se interpreta a partir de “cualquier señal física de pérdida de masculinidad”, estos hombres serán iniciados, ocupando un rol femenino que no los estigmatiza como homosexuales, y los vincula especialmente a ritos y festividades asociados con la diosa en mención (Bradford, 1983).

La diosa Yellamma es visitada por numerosos creyentes principalmente en el centro de adoración de la ciudad de Saundatti. Es una deidad del hogar, erótico-ascética, asociada también con los trastornos corporales, especialmente de la piel o *hunnu* y de índole sexual. Su “abierto sexualidad” o calor femenina “ofrece una metáfora para la transición, ya sea en el contexto de la enfermedad, el transgenerismo o en los ritos de renovación para los que ella proporciona un foco de atención” (Bradford, 1983, p. 298). Su adoración no tiene tanto que ver con la búsqueda de protección como con la prevención o el mitigamiento de su presencia en las personas. Cuando el *kadata* de Yellamma “atrapa” o “toca” a una persona que ha nacido con exceso de calor, una serie de síntomas anuncian que un hombre se transformará en un hombre erótico feminizado (*jogappa*), y en algunos casos que una mujer se tornará ascética masculina (*jogamma*). La pérdida del apetito, el insomnio, la rigidez y el estiramiento de dedos, brazos o piernas, el vértigo y pérdida del equilibrio, las úlceras y llagas en la piel son síntomas que inicialmente indican la acción de la diosa en ese cuerpo.

48

El desarrollo de enfermedades como sífilis o lepra, así como el crecimiento enmarañado e incontenible del pelo y la impotencia sexual o los problemas de la identidad sexual suelen confirmar este “toque” divino. Ante tal designio, lo mejor es no resistirse, so pena de profunda desgracia, por lo que el individuo pasará a una condición transgénero socialmente avalada, que, por ejemplo, implica un ritual de paso en la zona de curtidores para el cambio hacia vestimenta femenina. La expresividad y el erotismo público del *jogappa* no son sancionados (como sí ocurre con los de las mujeres) pues se interpreta como manifestación de la diosa. Si bien los hombres bromean con ellos, la actitud es más de respeto, expectación e, incluso, miedo.

Otro caso muy estudiado por Serena Nanda es de los *hijras*, que veneran a Bahuchara-devi:

Han nacido hombres y por medio de una transformación quirúrgica ritual se convierten en una tercera categoría de sexo/género... Su ocupación tradicional es actuar en bodas y nacimientos. Cantan, bailan y bendicen al niño y [a la] familia para que sean más fértiles y prósperos en nombre de la diosa; reciben a cambio dinero dulces y ropa. En la India el término *hijras* se traduce habitualmente por “eunuco” o intersexuado, y destaca una impotencia sexual que se atribuye a un órgano sexual masculino defectuoso para el rol

penetrador y la reproducción... Ésta es la razón principal por la que los *hijra* "no son hombres". (1994, p. 380).

En el contexto mexicano es muy citado el caso de los *muxes* en la población de Juchitán de Oaxaca. Su origen se ubica en la cultura precolombina Zapoteca, en la cual se supone que los *muxes* eran varones transvestidos que asumían roles femeninos, llegando incluso a convivencia monogámica con hombres. Se les atribuye también un papel de iniciadores en el sexo a los adolescentes. Actualmente, si bien a las mujeres se les censuran las relaciones coitales antes del matrimonio, los jóvenes tienen plena posibilidad de experimentar con los *muxes*. Su origen mítico también permite una interpretación como un tercer sexo, pues mientras dios "repartía" a hombres, mujeres y *muxes* por el mundo, éstos se le cayeron accidentalmente en la región<sup>16</sup>. Sin embargo, trabajos etnográficos como el de Marianella Miano Borruso (2002), *Hombre, mujer y muxes en el istmo de Tehuantepec* los ubican más que como transgéneros, como una forma de homosexualidad institucionalizada que ocupaba, y ocupa en la actualidad, un lugar en la organización de géneros matriarcal de la sociedad zapoteca. En una sociedad donde la mujer tiene un lugar central en el comercio y la economía, autonomía que no obvia sujeción al mundo masculino, se destaca en particular la cercanía del *muxe* a las actividades femeninas, su valoración como parte del orden social, y la función que se le asigna de cuidado a la madre, pues no la debe abandonar ni en la enfermedad ni en la vejez. Además, tiene labores fundamentales en el diseño y bordado de trajes y tocados regionales que utilizan las mujeres, así como en la decoración de espacios rituales para las fiestas.

49

### *La idea de dos sexos: una suposición que ajusta el cuerpo*

Evidentemente, las intervenciones contemporáneas hacia un cuerpo *trans* interpelan frontalmente las nociones sobre el género en la cultura occidental. Aún más, ponen en evidencia la tensa articulación entre el sexo y el género, que en mi concepto es lo que el nombramiento como *trans* intenta capturar. Con frecuencia se indica que "el género es una construcción simbólica, establecida sobre los datos biológicos de la diferencia sexual" (Lamas, 2003a, p. 12). Precisamente, "el cuerpo es el lugar donde la cultura aterriza los significados que le da a la *diferencia sexual*" (Lamas, 2003b, p. 360). Por tanto, el género se comprende en el debate teórico "como relación entre los sexos,

<sup>16</sup> En el video *Muxes de Juchitán* (2007), del director Yorgos Avgeropoulos, se alude a un mito según el cual, Dios confió a san Vicente Ferrar la difícil tarea de llevar seres humanos a todos los pueblos zapotecos. Debía poner hombres, mujeres y también *muxes* que llevaba en un saco especial a la espalda. Sin embargo, el santo tropezó en Juchitán con lo que se rompió el saco, quedando una gran población homosexual allí. Véase la dirección electrónica: <http://www.elojocojo.org/test2/?p=1609>. Entre los trabajos audiovisuales también se destaca el video *Muxes: auténticas, intrépidas, buscadoras de peligro* (2005) realizado por Alejandra Islas.

como simbolización o como construcción cultural" (Lamas, 2002, p. 88), alude a "la organización social de las relaciones sociales entre los sexos", sin reducir-las al "estudio de las cosas relativas a las mujeres" (Scott, 2003, pp. 266-267).

Así, el concepto de *género* parece resaltar el peso cultural sobre la materialidad del cuerpo, pues es la interpretación del dato anatómico lo que configura a los sujetos en los entramados de normas culturales distintas para hombres y mujeres. Lo *trans* muestra justamente que la biología no es destino, que se puede modificar para ajustarla a la percepción subjetiva y cultural que se tenga. Pero también muestra que nuestras concepciones sobre lo biológico mismo están de plano sesgadas por los parámetros culturales que ponen el acento en unas interpretaciones binarias del cuerpo. En palabras de Anne Fausto-Sterling (2006), "las verdades sobre la sexualidad humana creadas por los intelectuales en general y los biólogos en particular forman parte de los debates políticos sociales y morales sobre nuestras culturas y economías" (Fausto-Sterling, 2006, p. 20).

El tema de la intersexualidad ha puesto en evidencia que la idea de dos sexos es precisamente una suposición, una figuración: existen tan sólo dos posibilidades porque hacemos caso omiso de los cuerpos que nos revelan "datos" de mayores alternativas. Por ejemplo, Anne Fausto-Sterling (1993) ha mostrado cómo, en estricto sentido cromosómico y anatómico, hay por lo menos tres sexos más, lo que implica que la denominación *varón-hembra* sólo es posible al hacer un recorte de la "variedad" anatómica.

50

Fausto-Sterling encuentra otras posibilidades, como la de los *hermafros* o "hermafroditas verdaderos", que tendrían testículos con producción de esperma y también ovarios aunque no con pleno funcionamiento. Por su parte, a quienes denominan *machermafros* o *seudohermafroditas machos*, corresponderían cuerpos con dotación de cromosomas xy que se expresan en la presencia de testículos junto con vagina, clítoris y senos (aunque puede no haber ovarios). Los *hembrermafros* o *seudohermafroditas hembras* tendrían cromosomas xx, ovarios y útero y, en algunos casos, también pene y rasgos secundarios masculinos como voz gruesa y barba, aunque no habría aquí testículos. Es decir, que tan sólo basándose en las combinaciones posibles de órganos es evidente que la división de la especie humana en dos grupos sexuales no puede darse como un hecho natural. Los sexos intersexuales amplían notoriamente un espectro que se suele reducir a dos. Tal "recorte" está gestado tanto desde una práctica legal (que según la investigadora requiere en los sistemas anglosajones registros de los cuerpos en uno u otro sexo para determinar cuestiones como el linaje, la herencia, la paternidad, etcétera) como en una comunidad médica que determina el sexo y asigna el género desde axiomas tales como "que existen solamente dos sexos, que únicamente la heterosexualidad es normal, y que existe un único modelo verdadero de salud psicológica" (Fausto-Sterling, 1993), axiomas que no siempre son cuestionados.

Así, la tesis central de Fausto-Sterling es que el sexo no constituye un dato único y certero, sino más bien una asignación que se hace a un cuerpo. El sexo no es una noción puramente física, los datos biológicos están ya relacionados con nuestras concepciones de género. Esto resulta tan complejo que las instituciones y la ciencia enfrentan serias dificultades cuando tratan de demostrar que alguien es o no de un sexo. Al respecto, es conocido el asunto de las deportistas que reiteradamente tienen que “probar” su condición de mujeres.

En particular, los Juegos Olímpicos constituyen un ejemplo paradigmático de la problemática categorización de los cuerpos en dos sexos. Si bien los controles de sexo, introducidos por el Comité Olímpico Internacional (COI) en los Juegos Olímpicos de México 1968, dejaron de ser obligatorios en los de Sydney del 2000, su realización se prevé en los “casos excepcionales”, con miras a descartar la competencia de cuerpos cuya conformación femenina sea dudosa. En 1988 el caso de la vallista española María Patiño evidenció públicamente este asunto. Ella olvidó llevar a la competencia mundial su “certificado médico de feminidad” y se sometió a una prueba de análisis de sus células, con un resultado dudoso —tenía un cromosoma y, tras su vulva había testículos y no se evidenciaron ovarios ni útero— (Fausto-Sterling, 2006, pp. 15-16). Pese a las presiones de las autoridades del deporte de su propio país, María se convirtió en la primera atleta en impugnar el control de sexo. Después de casi cuatro años de pugna legal, logró que la International Amateur Athletic Federation (IAAF) la incorporara de nuevo a las competencias mundiales y al equipo español. Pero su carrera se vio truncada y el COI no cedió en su “diagnóstico”. Curiosamente es esta misma Federación la que más recientemente sospechó del sexo de la atleta sudafricana Caster Semenya, líder mundial de la prueba de carrera de 800 metros y favorita para ganar el oro en los Mundiales de Berlín 2009. Resulta interesante, de una parte, la posición de su propio entrenador, Michael Seme, que consideró obvio el debate dado el aspecto masculino de su discípula, y, de otra, las declaraciones de la jefa de prensa de la Federación Sudafricana, Ethel Manyaka, quien no sólo ratificó la seguridad del sexo de la atleta, sino que además cuestionó por qué no se dudaba de otras competidoras cuya apariencia masculina también era obvia (mencionó a María Mutola de Mozambique, Pamela Jelimo de Kenia y Ariane Friedrich de Alemania, además de algunas rusas y ucranianas).

Los ejemplos de las atletas muestran cómo asuntos de raza y de género están inmersos en las categorizaciones de sexo. Pero también hay aspectos relacionados con la maleabilidad del cuerpo. Una competencia mundial como son los Juegos Olímpicos representa para Occidente la exhibición de las características más deseables de sus cuerpos: vitalidad, fortaleza, destreza, y esencialidad de sexo-género. Son cuerpos que ejemplifican no sólo la disciplina y el esfuerzo humanos, sino, sobre todo, la posibilidad de inmortalidad. Como lo anotan Sheila L. Cavanagh y Heather Sykes:

En el deporte contemporáneo, la preocupación por la impotencia de cara a Dios, el Padre primigenio o el universo, se dispara ante el espectáculo del músculo. Los músculos representan el objeto perdido (la inmortalidad, la omnipotencia y el dominio sobre la naturaleza) y son centrales en el deseo de trascendencia: liberación, soberanía o libertad frente al Padre primigenio. El deseo patriarcal de sucesión se refugia en el atleta musculoso. Los músculos frenan la muerte. (2009, p. 56)

Siguiendo este planteamiento, los cuerpos con músculos “confusos”, por que aparecen en órganos, regiones o dimensiones no esperadas, confrontan la veracidad del ritual deportivo. Por tanto, personas como una mujer de apariencia masculina, una intersexual, transexual o transgénero “están metonímicamente asociadas a la muerte porque cuartejan el régimen defensivo de la estructura psíquica blanca, occidental, olímpica, patriarcal y de cuerpos sanos” (Cavanagh y Sykes, 2009, p. 57). Esto es tan evidente que puede decirse que la admisión de personas transexuales en la competencia olímpica (aprobada por el COI en el 2004) puso en tensión un modelo de género dominante que se sustenta en la división humana en dos sexos. Aún más, habría que recordar que el propio “fundador” de las olimpiadas modernas en 1912, Pierre de Coubertin, consideró en su momento que las mujeres por naturaleza no eran aptas para la competencia olímpica (Fausto-Sterling, 2006).

Las mediciones y diagnósticos buscan cada vez “más pruebas” científicas del sexo, ya no basta con tener pene y testículos o vagina y senos, ni contrastarlos con pruebas de ADN, pues la conjugación de los factores anatómicos, cromosómicos y hormonales suele dar un margen amplio a la interpretación. El esfuerzo mismo de clasificación binaria de los cuerpos deja claro que:

52

Etiquetar a alguien como varón o mujer es una decisión social. El conocimiento científico puede asistirnos en esta decisión, pero sólo nuestra concepción de género, y no la ciencia, puede definir nuestro sexo. Es más, nuestra concepción del género afecta al conocimiento sobre el sexo producido por los científicos en primera instancia. (Fausto-Sterling, 2006, p. 17)

Lo que se está planteando es, en últimas, la paradoja de una cultura cuyos “desarrollos” científicos e intelectuales hacen posible la maleabilidad del cuerpo, pero cuyos órdenes normativos sobre éste constriñen los sentidos de tal transformación. Asumimos como cotidiana una intervención del cuerpo que lo ajuste a los criterios del dimorfismo sexual. Aumentar, reducir, rearmar partes del cuerpo está bien siempre que sigamos la lógica dual de la corporalidad. Asimilamos fácilmente un cuerpo que contenga exclusivamente el “equipamiento” que adjudicamos como natural a cada sexo. El varón tiene unos órganos, unos cromosomas, unas medidas que le distinguen claramente de la hembra humana, y viceversa. En consecuencia, asumimos como “anormal”, o por lo menos como “poco natural”, un cuerpo que posee combinaciones, que en su misma materialidad desordena las

imposiciones de sexo y género con que tradicionalmente nos hemos orientado en el mundo social de Occidente.

### *Las posibilidades que el poder da al cuerpo*

La *potestasis* de un cuerpo, usando la noción del filósofo Spinoza (1677/2005), se ve compelida por las fuerzas que precisamente delimitan sus posibilidades de creación. En este sentido, en el cuerpo residen las fuerzas dominantes, no sólo lo habitan sino que lo constituyen como tal. Pero también brota de allí, siempre, de forma abrupta o paulatina, con perseverancia o con contundencia, la potencia de recreación, la resistencia. Lo que puede un cuerpo nos dice entonces de los sentidos que dominan sus escenarios de conformación. ¿Qué posibilidades tiene un cuerpo en la contemporaneidad occidental? Como ya se anotó, la vía preponderante es su configuración de acuerdo con una noción dual de la humanidad: sólo habría dos sexos, con músculos, órganos y estructuras diferenciadas hasta en lo más microscópico (lo esperable es un cromosoma xx o uno xy). Pero además, el dato biológico devendría naturalmente en una organización de género a su vez binaria (hombres y mujeres con roles y representaciones diferenciadas), polarizada (masculino en oposición y sobredeterminando a lo femenino) y anudada a un deseo erótico y afectivo heterosexual. En esta dinámica, ¿qué posibilidades tendría un cuerpo *trans*? ¿Es viable interpretar la modificación intencionada del cuerpo como resistencia a los órdenes vigentes sobre la vida humana? Algunos estudios se han adentrado en el asunto.

53

Para Judith Butler, lo *trans* (lo ejemplifica con la transexualidad) tiene que ver con las posibilidades que un cuerpo tiene dentro de lo que Foucault denomina una *política de la verdad*. Se trata de “una cuestión relacionada con el poder, con el poder de regular, un poder que determina más o menos, lo que somos y lo que podemos ser” (Butler, 2006, p. 89). Tal poder excede el sentido jurídico puesto que, en un sentido más amplio, compone y sobrepasa la ley, al punto de que despliega relaciones que ordenan el mundo “en formas regulares y regulables” (p. 89). Constituye, entonces, un régimen regulador de las “condiciones de inteligibilidad” que permiten que reconozcamos lo que es o no humano. Normas, prácticas y condiciones devienen en presupuestos desde los cuales sopesamos la humanidad propia y ajena. Un muy buen ejemplo es la coherencia de género, en tanto régimen regulador que prescribe una “verdad” sobre lo humano, verdad que no sólo lo produce sino que se incorpora en cada uno de nosotros para relacionarnos con quienes consideramos como personas, para guiarnos en la atribución o no de tal dignidad al otro. Así, cuando una persona entra en un salón, el registro más incorporado que tenemos al verla es si se ajusta a la condición de hombre o mujer. Si las señales no son claras, dudamos enseguida no sólo de su masculinidad o femineidad sino de su propia condición humana. La pregunta ¿qué es?, que con frecuencia escuchamos, evidencia el dramatismo de la confusión.

Y es que el género como régimen normativo no sólo ordena el cuerpo sino que lo incluye o excluye de las posibilidades de existencia de lo humano. De una parte el sexo se encarna, literalmente se hace cuerpo en tanto funciona como norma. Su

[...] fuerza reguladora tiene el poder de producir los cuerpos que controla [...]. En otras palabras, el “sexo” es una construcción ideal que se materializa obligatoriamente a través del tiempo. No es una realidad simple o una condición estática del cuerpo [...]. (Butler, 2002, p. 18)

Así, para esta autora el sexo es también efecto del poder —no evidencia biológica de la naturaleza—, y se instaure mediante reiteración forzada de las normas y preceptos sobre el cuerpo. En consecuencia, lo que denominamos como *género* no es tanto un efecto cultural independiente del sexo, como si el sexo fuese un dato puramente biológico. Su noción de *performatividad* alude al género como una consecuencia de la “práctica reiterativa y referencial mediante la cual un discurso produce los efectos que nombra” (p. 18), con lo cual el sexo materializa la diferencia sexual, la produce en tanto efecto de lo que denomina.

Por tanto, el género no sólo encarna el sexo sino que se presenta constantemente, se repite una y otra vez hasta constituirse. Desde otra perspectiva teórica, Candace West y Don H. Zimmerman hacen notar que el género ni es independiente del sexo ni se instala en el cuerpo como una esencia fija y definitiva. Por el contrario, el género se hace en la interacción recurrente con otros. Recurriendo al famoso estudio clínico de Harold Garfinkel —publicado originalmente en 1967— sobre Agnes, un hombre biológico que logró “convencer” al equipo médico de que “era una mujer” con un “error genital” de origen, West y Zimmerman proponen una sutil diferencia entre tres categorías: *sexo, género y categoría sexual*. El punto que deseo destacar es que en su concepto no basta con que se le asigne al sujeto un sexo y se espere correlación con el género, sino que *hacer género* implica un uso de “comportamientos discretos y bien definidos que simplemente pueden introducirse en situaciones interactivas para producir representaciones reconocibles de masculinidad y feminidad” (West y Zimmerman, 1999, p. 125). En este sentido, el que Agnes se esforzara en “pasar” por mujer en todas las actividades diarias implica que la categoría sexual, la clasificación como hombre y mujer es omnipresente y requiere una “demanda de cuentas”, una demostración permanente. Es lo que Garfinkel (2006) denominó *genitales culturales*: aunque habitualmente no exhibimos los órganos sexuales, nuestros vestuarios, actitudes y comportamientos deben “mostrar” el sexo al que pertenecemos sin dejar duda. Si bien poseemos variedad de “identidades sociales” —maestras, obreros, madres, cónyuges—, sin embargo, “cualquier actividad puede ser evaluada en su naturaleza de hombre y mujer” (West y Zimmerman, 1999, p. 127). La categoría sexual está en esta perspectiva sujeta a la ideología de género, y se hace género no sólo de manera individual, sino, sobre todo, en situaciones sociales

reguladas e institucionalizadas. Aquí la perspectiva se acerca a la relación inicial entre cuerpo y poder que sustenta el presente trabajo.

Volviendo a Butler, ella se pregunta: “¿Y qué pasa cuando empiezo a convertirme en alguien para el que no hay espacio dentro de un régimen de verdad dado?” (2006, p. 90). Siguiendo a Foucault, aborda el asunto de la “desubjugación del sujeto” respecto de la política de verdad que lo constituye, lo cual no resulta nada fácil. La tensión con el género (por ejemplo, “la dificultad” de asignación de sexo-género que implica un cuerpo intersexuado, o la angustia de demostrar que se es hombre o mujer permanentemente) alude a los límites de inteligibilidad de lo humano, límites establecidos en un régimen de verdad sobre los cuerpos, en un “orden contemporáneo del ser”. Lo que se evidencia es el interrogante de quiénes podemos ser —y en quién nos podemos convertir—, cuando las posibilidades subjetivas están significadas en dicho orden, “y los límites del sujeto” están definidos de antemano.

55

Si la coherencia de género es norma para la presuposición de humanidad, cuando alguien no se reconoce en uno de los dos géneros lo que se pone en entredicho es precisamente su condición de humanidad, la calidad de ésta. Así, el no reconocimiento del propio género deviene en no reconocimiento de uno mismo como persona, lo que en términos de la subjetividad le hace ocupar “el lugar del no ser en el campo del ser”. En tanto la sociedad mantiene el dimorfismo de género como ideal, los cuerpos deben transformarse en versiones socialmente coherentes con la normativa del género, así, “un cuerpo debe ser de cierta manera para que el género funcione” (Butler, 2006, p. 108). La norma (sobre el cuerpo, sobre el ser mismo) implica entonces una acción que no sólo postula un ideal, sino que a la vez transmite un sentido de aberración, de anormalidad. En esta perspectiva, posturas como la del movimiento Intersex cuestionan:

[...] por qué la sociedad mantiene el ideal del dimorfismo de género cuando un porcentaje significativo de niños tienen cromosomas diversos, y cuando existe un continuum entre el varón y la hembra que sugiere la arbitrariedad y la falsedad del dimorfismo de género como prerequisite del desarrollo humano. En otras palabras: hay humanos que viven y respiran en los intersticios de esa relación binaria; por tanto, ésta ni es exhaustiva ni es necesaria. (Butler, 2006, p. 99)

A propósito del reconocido caso de Brenda/David Reimer en los Estados Unidos durante los años noventa<sup>17</sup>, Butler explora la posibilidad de que un

<sup>17</sup> Judith Butler se ocupa del caso en su artículo “Hacerle justicia a alguien: la reasignación de sexo y las alegorías de la transexualidad” publicado en el libro *Deshacer el género* (2006). Otras investigadoras del tema como Anne Fausto-Sterling y Suzanne Kessler también lo refieren. Para Butler, el caso es alegoría de la transexualidad, pues si bien David no nació intersexual, a la edad de ocho meses le fue quemado y mutilado el pene en un procedimiento quirúrgico que buscaba corregir una fimosis. Posteriormente, con la idea de normalización, fue sometido

sujeto interpele las normas de inteligibilidad y se narre desde los límites de ese orden que es la “narrativa esencialista del género”. La compatibilidad del yo con la anatomía, que los discursos de verdad dominantes (por ejemplo, el de la sexología) invocan, queda en entredicho cuando se apela a otros sentidos para la inteligibilidad de lo humano, como por ejemplo, un sentido variable del género, como perspectiva de transformación del ser y no de determinación, que renuncia a la captura de la identidad, al conocimiento prescriptivo de una “identidad aceptable”.

Pero asumir que el género como régimen de ordenamiento del cuerpo alude ampliamente a la disputa por la condición humana, no implica que la interpelación al poder sólo pueda concebirse como resistencia en el sentido expuesto. Desde otra perspectiva, y ya en el contexto latinoamericano, la investigadora María Fernanda Carrillo (2008) pone énfasis en la transgresión que implican lo transgénero y lo transexual. Retomando los trabajos de George Bataille, considera lo *trans* como un ejemplo de la tensión entre erotismo y prohibición, que aboca a rupturas e indefiniciones que si bien violentan el orden establecido, no lo destruyen en su totalidad.

Ahora bien, la transgresión al dar cuenta de los límites se confronta con un límite primario de la “condición humana”: el cuerpo. De esta manera, convierte al cuerpo en lugar de cambio y de transformación, utiliza al cuerpo como medio de comunicación y más aún, como espacio de aparición. (Carrillo, 2008, p. 13)

56

Este “sujeto colectivo, heterogéneo y complejo” (Carrillo, 2008, p. IX) realiza movimientos en la cultura cuyos alcances se inscriben en los límites del orden social establecido, evidenciando su arbitrariedad. Así, las reivindicaciones de los sujetos *trans* constituyen una posibilidad de transgresión cultural, específicamente frente a ese orden sexo-género-deseo que suele considerarse como natural.

Desde una perspectiva sociológica del cambio cultural, Carrillo analiza el proceso de reconocimiento de la personalidad jurídica para personas

---

a una operación para reasignación de sexo junto con todo un dispositivo psiquiátrico para educarlo como mujer (Brenda). Sin embargo, ante la inconformidad subjetiva que manifestó durante su crecimiento, le fue aplicado a un tratamiento hormonal-quirúrgico para “devolverle” a su condición como hombre. David ejemplifica la posibilidad de desubjugación del sujeto de los discursos de verdad en los que se vio envuelto a lo largo de su vida (junto con su hermano gemelo, quien frecuentemente sirvió como “sujeto de control” de la investigación). En su tránsito biográfico, él estuvo en medio del debate teórico de dos famosos personajes: John Money (quien atribuyó prescripción femenina del género desde su idea de que éste es maleable y depende esencialmente del papel primario de la socialización en la infancia) y Milton Diamond (quien sostenía la existencia de un núcleo esencial del género ligado de manera irreversible a la anatomía y, por tanto, determinado por la biología. Así, su prescripción masculina de género fue sustentada en un orden de la naturaleza). Butler cierra este artículo señalando el suicidio de David en el 2004, a sus 38 años.

transgénero y transexuales en la Ciudad de México durante el 2008. En sus planteamientos, si bien la transgresión es ruptura con órdenes establecidos para lo humano, justamente se inscribe dentro de sentidos racionales, por lo que su fuerza radica en los mismos órdenes que confronta. Así, la transgresión se hace ritual y se institucionaliza, lo que explica la paradoja de que el trasgresor se agencia a través del mismo orden que impugna, es decir, que apele a la ley. Esto sería evidente en el caso de reivindicaciones que confrontan un orden subjetivo donde la concordancia entre el sexo, el género y el deseo se generaliza como imperativa para todos, imponiendo una identidad binaria, y, sin embargo, acuden al discurso jurídico como vía de institucionalización del cambio buscado. En ese proceso de institucionalización, “la transgresión realiza una ruptura en el orden, pero se inserta en él” (Carrillo, 2008, p. 8), de manera que la una resulta necesaria para el otro.

Hasta aquí se cierra planteando paradojas. Se ha afirmado, en sentido amplio, que la cultura occidental contemporánea posibilita la maleabilidad del cuerpo pero la inscribe en los órdenes duales de sexo-género vigentes. Al retomar la posibilidad de que el cuerpo modificado interpele los sentidos que buscan determinarlo, su resistencia al poder —en la vía de desubuyugarse de los discursos que dominan la corporalidad viable— surge con toda su potencia. Sin embargo, también está siempre presente la posibilidad de que el cuerpo que trasgrede los ordenamientos termine por deificar el poder que lo determina. Así, el cuerpo *trans* aparece en los discursos que lo analizan con toda la complejidad de sus contradicciones.

57

### *¿Una perspectiva latinoamericana?*

Aunque la literatura sobre el tema *trans* procede esencialmente del mundo angloparlante, y la emergencia contemporánea de tales subjetividades se correlaciona con la circulación de información en el mundo globalizado, la pregunta por el cuerpo *trans* que las ciencias sociales buscarían configurar en América Latina aboca a la indagación por lo elaborado en este continente.

Si bien esta investigación comparó México y Colombia, realizó una revisión bibliográfica de trabajos relevantes en la región. Aunque el panorama no alcanza a incluir la totalidad de lo producido —que de hecho aún no circula ampliamente por todos los países—, se trata de abordar la inquietud por las tendencias con que se indaga investigativamente el asunto *trans* en nuestros contextos. Dicha “lente”, en clave latinoamericana, parece más un reto que un vector de investigación ampliamente desarrollado.

Sin embargo, afirmar la primacía de los textos angloeuropeos como base de los marcos teóricos de la indagación sobre lo *trans* en América Latina no conlleva una ausencia de perspectivas y enfoques propios. Al contrario, la

mirada de investigación parece afinarse para la interpretación de problemáticas locales:

La construcción del pensamiento en Latinoamérica no necesariamente implica la obligación de construir una mirada panorámica sobre América Latina, sino que también puede expresarse a través de investigaciones de tipo más “local”, para que posteriormente “dialoguen” con otras indagaciones realizadas en otros contextos a fin de colocarlas en confrontación y en crítica mutua. (Camacho, 2009, p. 25)

Por ejemplo, regiones y culturas supremamente patriarcales generan formas de opresión, discriminación y violencia particulares, pero también acomodados y sobrevivencias sensibles al contexto y a las transformaciones sociohistóricas. Esto se nota particularmente en los trabajos testimoniales y etnográficos. Por ejemplo, la activista *trans* de Argentina, Lohana Berkins, en *Un itinerario político del travestismo* (2008) muestra cómo la identidad travesti en la ciudad de Buenos Aires ha ido pasando de una posición inicial de autovictimización (estrategia para ser aceptadas) hacia la afirmación como ciudadanas de derechos. Además, en la medida en que la noción de *identidad de género* se ha diferenciado de la orientación sexual, la subjetividad de la travesti ha variado, dejando de concebirse como un hombre homosexual hacia un afinamiento en la feminidad que la aproximó, no sin tensiones, al movimiento de mujeres. Ahora, las travestis estarían constituyendo “un giro hacia el no identitarismo”, en pugna con las definiciones de la identidad que se vuelven “separatistas y excluyentes” (Berkins, 2008, pp. 154-155).

58

En Ecuador, el texto *Cuerpos encerrados: cuerpos emancipados*, de Margarita Camacho Zambrano (2009), se aproxima a las travestis en una cárcel de la ciudad de Quito. Para ella, cuando se vincula la política a la “vivencia de la corporalidad placentera de las travestis encarceladas”, se hace visible una identidad cuyo poder de resistencia puede “dislocar el orden heterosexual masculino”. En circunstancias carcelarias particulares, el cuerpo travesti puede “romper el sistema binario hegemónico de la sexualidad” y su imperativo de reproducción, con lo que pasa “a ser un símbolo” que desestabiliza y transgrede el “orden heteropatriarcal” y el “sistema sexo-género occidental”. La invisibilidad de la travesti, soportada en un discurso hegemónico que la imagina como sujeto perverso, de prácticas abyectas, se trastoca en el microespacio de la cárcel, donde curiosamente se configura como “la única mujer” en un campo de dominio masculino. Entonces, si bien la prisión reproduce las divisiones de clase y de raza de la sociedad ecuatoriana, la representación femenina de la travesti le permite vivir quizás con menor violencia de la que enfrentaría afuera. Sin embargo, las prácticas penitenciarias cotidianas entre los distintos agentes del expenal García Moreno, distan mucho de considerar al travesti como sujeto de derecho, pues su cuerpo, si bien es requerido para la satisfacción del deseo, no deja de estar “objetualizado y marginalizado”.

Este cuerpo travesti “juega permanentemente en los ‘bordes corporales’”, ya que si bien se aproxima a la feminidad, no deja de ser masculino. Así, el cuerpo “parodia” la masculinidad y deviene en crítica a la norma heteropatriarcal. Camacho (2009) utiliza la noción de *hibridez corporal* para referirse a cuerpos en los que se combinan ademanes, ropas, intervenciones corporales, que culturalmente se atribuyen como femeninas y masculinas. Así, las fronteras del orden moderno de género se ven transgredidas.

Por su parte, el trabajo de la argentina Josefina Fernández (2004) hace un interesante recorrido por las teorías relevantes sobre el travestismo. Si bien acude a la tradición europea occidental —por ejemplo, a la cronología que sobre el tema realiza Dave King (1998)—, la investigadora se concentra también en estudios efectuados en el contexto latinoamericano. Así, propone tres perspectivas: “[...] el travestismo como expresión de un tercer género” —fuertemente alimentada por indagaciones desde la antropología—, “el travestismo como reforzamiento de las identidades genéricas” y, finalmente, “el travestismo como género performativo”. Por ejemplo, para sustentar la segunda hipótesis refiere a Victoria Barreda (1993), quien ha reiterado la inquietud de si es posible pensar en un género prescindiendo absolutamente de la diferencia sexual. Al investigar sobre travestis en prostitución en Buenos Aires, Barreda encuentra que la construcción del género femenino se da como un ritual de paso que empieza por la modificación de signos exteriores hasta las intervenciones quirúrgicas que complementan una imagen femenina con la adopción de un nuevo nombre. El punto es que los estereotipos femeninos predominantes son asumidos por la representación de sí que construyen estas travestis, con lo que aparecen contenidos como el de la madre y la puta, que parecen reforzar la construcción imperante de género. En un sentido parecido se reporta el estudio de Hélio Silva (1993), quien en una etnografía en el barrio de Lapa en Río de Janeiro (Brasil), destaca las repercusiones de los imaginarios sociales circulantes sobre las travestis en su subjetividad. Así, el cuerpo travesti, más que configurar un tercer género distinto al masculino y al femenino, es leído por ellas mismas en ambos registros, y concentra un trabajo en que la feminidad se aprende y apropia en función de las señales que la cultura amplia valida.

Fernández misma investiga sobre travestis que ejercen la prostitución en Buenos Aires a propósito de la movilización política gay, lésbico, travesti, transexual y bisexual (GLTT y B) que surgió hacia 1997 cuando se derogaron los edictos policiales que penalizaban figuras como la prostitución, la vagancia y la mendicidad. Indaga primero acerca de “las prácticas y representaciones asumidas por las travestis en el ámbito familiar” (Fernández, 2004), mostrando que tras el descubrimiento de “su diferencia”, el mundo de la calle acompaña el alejamiento de la familia de origen. Allí, la prostitución aparece como opción no sólo de acceso económico necesario para transformar la imagen corporal y la apariencia física, sino, además, como vínculo a “un mundo reconocido como el único

propio" (2004), donde hay más respeto que en el núcleo familiar hostil, y generalmente pobre, de donde provienen. Si bien las travestis entran a compartir el escenario de la prostitución con las mujeres, su ejercicio es un poco distinto. Por dar un ejemplo, el cliente de la travesti busca específicamente tal "identidad" y lo hace preferencialmente en la noche, mientras que el de la mujer biológica lo hace incluso en horas laborales.

La experiencia de las travestis en Argentina muestra, sin embargo, que la prisión, el consultorio y la calle, más que momentos que se suceden en una posible genealogía del travestismo, son dimensiones que aún hoy continúan estructurando el mundo en el que las travestis viven e intentan ser quienes son. (Fernández, 2004, p. 185)

Por tanto, el paso a la movilización política implicó un desplazamiento progresivo desde lógicas de patología y marginalidad, así como una tensión con la propia vivencia hombre en casa y mujer en la calle. Al sumarse a la movilización LGBT de la ciudad, las travestis fueron configurando un sujeto que recuperó calificativos despectivos como *mascaritas*, para involucrarse "con orgullo" en los discursos de la política de identidad. Siguiendo un enfoque bourdieuano, Fernández entiende la movilización travesti organizada como un ejemplo de lucha simbólica, que en un primer momento asume un discurso de denuncia en los medios de comunicación, para posteriormente presentarse como sujeto de derechos, y en un tercer momento enfrentar el tema de la penalización de la prostitución que de nuevo volvió a estigmatizar a esta población.

60

Otro esfuerzo interesante se presenta en la compilación sobre intersexualidad, *Interdicciones*, que reúne artículos de varios países del continente americano. En la "Introducción", Mauro Cabral (2009) plantea la intención del grupo Mulabí de producir saberes articulados en dos de las "lenguas del sur global": español y portugués. Además de un saber que se distancie del "modo academicista", hay en este colectivo una intención política de abordar el tema de la intersexualidad asumiendo críticamente la lógica de lenguas que a diferencia del inglés tienen una amplia estructura de género:

Pero la necesidad de operar una suerte de *inversión* geopolítica no es la única razón para esta decisión idiomática... Tanto el castellano como el portugués son lenguas extremadamente *generizadas*. Su especificación y distribución constante de seres y cosas en *masculinos* y *femeninas* parece ser la expresión lingüística natural y sin fisuras del binario de la diferencia sexual.

Al pensar, al escribir, al leer, al hablar de intersexualidad en castellano o en portugués, son esas mismas lenguas las que se interpelan, las que al tantear sus límites expanden, también, sus posibilidades. El título de este libro no apela solamente a esa prohibición que parece ser el signo de la intersexualidad en

la lengua, sino a eso que se cuele y trabaja *en*, y a *pesar de*, la lengua. (Cabral, 2009, p. 6)

En consecuencia, los textos de dicha publicación afrontan asuntos cruciales en países como México, Brasil y Argentina. Frente a un “paradigma identitario” en el cual los genitales no sólo anudan masculinidad o femineidad, sino que además encarnan la realización de la norma heterosexual, las/os autores de Mulabí abordan cuestiones como la normalización de las variantes corporales por un modelo médico que prima justo en contextos de empobrecimiento de los sistemas de salud (Alcántara, 2010). Desde un enfoque de derechos sexuales, proponen disolver la relación entre cuerpo e identidad, pues más que natural, dicha correlación es naturalizada. Se trata, además, de producir un saber que asuma a los sujetos en plenitud de sus derechos por encima del privilegio que comúnmente se da a las nominaciones biomédicas (Lavigne, 2010). En sentido amplio, proponen un desafío respecto de la diversidad humana.

61

Por otra parte, la primacía de un modelo biomédico constituye un asunto clave no sólo para la comprensión de identidades que en su diversidad de experiencias parecieran incomodar la clasificación patológica y binaria. El asunto afecta otros aspectos amplios para la población *trans*, como por ejemplo, las políticas de atención que se establecen. Es el caso de Brasil, donde las investigaciones muestran que si bien hay avances en la institucionalización de las cirugías estéticas de modificación de los caracteres sexuales secundarios y de reasignación de sexo en el sistema único de salud (SUS), la preponderancia de la lógica binaria de los sexos incita el cambio del sexo biológico como la opción primordial. Se establece así un “modelo normativo y correccional de sexo-género” que implica una forma artificial de encajar en un estereotipo de transexualidad “verdadera” (Arán, 2009, citada en CLAM). Se desconoce además la existencia de variadas experiencias de construcción de género en las subjetividades transexuales. La preponderancia de la cirugía de cambio de sexo ignora la construcción de formas de existencia *trans* que no sólo son adaptativas en la cotidianidad, sino además felices en términos del ejercicio de su sexualidad. Así, la cirugía de sexo no debe ser prescriptiva para todos los casos ni condición previa para el reconocimiento de la identidad legal. Por ejemplo, muchos hombres *trans*, si bien desean cirugías para aspectos como la eliminación de las mamas, no buscan la construcción quirúrgica de un pene. Este también es el caso de las travestis que sólo solicitan cirugías estéticas “menores”, relacionadas con una apariencia más femenina. Las políticas de atención en salud requieren entonces sensibilidad a estas particularidades, además de un amplio trabajo en torno a la discriminación y a la vulnerabilidad que siguen sufriendo las personas transexuales que se acercan a los servicios médicos.

La preocupación por una atención integral en salud para las personas transexuales también aparece de manera notable en la compilación

*La transexualidad en Cuba*, realizada por Mariela Castro (la hija del actual presidente Raúl Castro), y publicada en el 2009 por el Centro Nacional de Educación Sexual (Cenesex). El libro recoge la experiencia de la Comisión Nacional de Atención a Personas Transexuales, por lo que inicia presentando el modelo de atención que se ha desarrollado en Cuba, orientado a la comprensión biológica y psicológica de esta condición como un trastorno en que el cuerpo no corresponde a la identidad de género, así como a la inclusión del tema en políticas sociales que garanticen atención. Hay un capítulo dedicado a la biología de la transexualidad y otro al asunto del tratamiento hormonal. También se abordan los aspectos psicológicos, el vínculo familiar y las connotaciones jurídicas. El texto resulta importante no sólo por la información que pueda proveer a personas dedicadas a la atención, sino porque se suma a los esfuerzos para impulsar cambios legislativos y judiciales respecto de las identidades no heterosexuales en la isla, asunto en el que Castro ha resultado ser una explícita activista.

Volviendo a la afirmación de que se destaca un énfasis en el testimonio en varios trabajos, hay historias de vida que apuntan a la divulgación pública de unas subjetividades comúnmente ignoradas. Dos publicaciones podrían ilustrar al respecto, *Carta a mi padre*, publicada en México en el 2008 por el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred) y *Utopía del ser* escrito en tono biográfico por Marina Talero, aparecido en una compilación publicada en Colombia por el Instituto Pensar y el Ciclo Rosa en el 2006. La primera es la historia de vida de Irina Echeverría, una mujer *trans* con discapacidad. Su relato va linealmente desde su infancia como niño biológico hasta su adultez como mujer transexual, mostrando con detalle distintas circunstancias vitales en que no sólo sufrió discriminación e incluso abuso, sino que además construyeron su carácter, su apuesta política de izquierda y su vida amorosa. Por su parte, la narración de Marina Talero presenta la subjetividad de una niña, que se narra en un cuerpo de niño, hasta su adultez como hombre casado con una mujer quien le acompaña en la búsqueda de un concepto que describa su experiencia identitaria.

En ambos casos se destaca la pregunta sobre la construcción de identidad (Lamas, 2012). El dilema central es la posibilidad de ser mujer o femenina respecto de una asignación que prescribe tanto un esquema corporal como un rol masculino. Sin embargo, mientras que Irina plantea un tránsito de hombre a mujer cobijado por la noción de *transexualidad*, el relato de Talero es sinuoso, la búsqueda identitaria es más imprecisa, pasa por las ideas de *travestismo*, *crossdresser* y *transgenerismo*, para terminar preguntándose si el término *queer* le sería ahora más apropiado. Ambas coinciden en evitar el encasillamiento en categorías que constriñan los deseos y emociones de sus distintos momentos vitales.

También es notoria en los dos escritos la particularidad del contexto sociohistórico que las rodea. Irina pasa su infancia en el México posterior

a 1968, donde pocos ideólogos de izquierda fueron fuertemente reprimidos. La causa política de su padre fortaleció su compromiso con las personas en desventaja, pero también la distanció del afecto paterno. Por su parte, la narradora en el texto de Talero pone el acento en el proceso de urbanización y pobreza de la Bogotá de los años setenta y en la agresión que la condición travesti recibe en la calle y en la sociedad en general; la vida académica fue un buen “refugio” ante estas formas de violencia.

Si la identidad es un interrogante transversal en ambas narraciones, la violencia pareciera ser su correlato. Irina describe en México una violencia de doble faz: agresión ante su transexualidad e invisibilidad por su condición de discapacidad. Se plantea además un problema de inexistencia jurídica y de estigmatización con base en documentos de identidad que no la reconocen como mujer. La violencia que refiere Marina también proviene de una sociedad que no admite las transformaciones de género, y que incluso ataca la vida de quienes se atreven a esto. Es el caso de los travestis en Bogotá. Sin embargo, es notoria la ausencia de un componente jurídico en su narración, la lucha identitaria no parece pasar — en esa época— por el reconocimiento legal, se concentra en la dimensión subjetiva e individual de cada caso, con lo cual la acción terapéutica es la forma de acción asumida en torno a lo *trans*.

63

La violencia también es el tema de varios informes sobre el tema *trans* en América Latina. Por ejemplo, el estudio *Realidades invisibles* (2007), publicado por el Instituto Runa de Desarrollo y Estudios sobre Género detalla las agresiones de las que son objeto “travestis, transexuales y transgéneros que ejercen el comercio sexual en la ciudad de Lima”, capital de Perú. La identidad de género se entiende como posibilidad de elección en tanto no siempre está determinada por la cultura, e implica incluso un derecho a la indefinición frente al “discurso patriarcal basado en una concepción binaria del sexo y el género” (Instituto Runa, 2007, p. 17). El problema serían las reacciones de discriminación —sustentadas en el prejuicio— así como de *transfobia* —soportadas en el miedo— que las personas *trans* enfrentan cotidianamente. Las agresiones reportadas en el 2006 por 69 de 107 *trans* dedicadas al comercio sexual en Lima se atribuyen en la mayoría de los casos a distintas instancias de la policía local. El maltrato físico y verbal así como la detención arbitraria se reportan como los actos de violencia más frecuentes. Además de los cuerpos policiales, también se develan agresiones por parte de agrupaciones de vecinos que “se han organizado en rondas vecinales que no sólo hostilizan a las personas *trans* sino que también les aplican castigos como el rapado del cabello como una forma de castigo simbólico” (Instituto Runa, 2007, p. 44).

Identidad y violencia también aparecen como fuertes temas en otros estudios de corte etnográfico. Empiezo por reseñar investigaciones que en su momento se orientaron a conocer “el mundo” travesti. De nuevo refieren

a México y Colombia. *La casa de la Mema* (2008) es el título en español del estudio de la antropóloga Annick Prieur, que fue publicado originalmente en Noruega en 1994. Un trabajo de campo de aproximadamente seis meses le permitió a la autora dar cuenta de un escenario bien específico. Se trata de la casa, en Ciudad Nezahualcóyotl (Estado de México), del activista gay Gerardo Rubén Ortega, apodado "La Mema". Allí confluían y vivían regularmente jóvenes homosexuales y travestis que prácticamente eran acogidos en lo que constituía una pequeña pero familiar comunidad. Una compleja trama de denominaciones emerge desde los sujetos mismos para describir diversas construcciones identitarias. *Jota, joto, puto o loca* eran usados por el mismo grupo para describir hombres homosexuales femeninos. *Mayate* aludía a un hombre heterosexual activo sexualmente, mientras que *tortilla* indicaba que también podía ser penetrado. *Buga* se le decía a una persona heterosexual. Como *las vestidas* se nombraba a los homosexuales travestis. Así, Prieur se encuentra, desde un enfoque constructivista, con que las definiciones de la propia experiencia pasan más por "categorías culturales" del contexto local, de un "mundo" *jota*, popular, obrero, barrial, y no tanto de la cultura gay que se empezaba a instalar en cierta clase media de Ciudad de México, y menos por los conceptos provenientes de la sexología y la ciencia médica. Por ejemplo, refiere el caso de Marta, que si bien desde un "discurso racionalizado medicamente" correspondería a la definición de transexual, se consideraba a sí misma como homosexual pero dentro de la categoría de *las vestidas*. El punto es, entonces, la descripción de formas de homosexualidad (y quizás de travestismo), así como de maneras de representación del género, que corresponden a condiciones sociales y culturales específicas, para nada cercanas a los discursos dominantes en la ciencia y el mercado.

64

Las identidades descritas se relacionan en un ambiguo juego de representación del género. De una parte, las *jotas* asumen un posición femenina en sus vínculos amorosos y sexuales pero a su vez pueden feminizar al otro mediante la penetración. De esta forma se intenta soslayar el estigma por la pérdida de hombría. Por su parte, los *mayates* parecen corresponder a una bisexualidad "tolerada" en cuanto no sea notoria y siempre que ejerzan un rol penetrador de alguien femenino (un joto, una vestida, una mujer). Nótese el gran valor que la penetración tiene como eje simbólico del orden de los géneros. Prieur, siguiendo los planteamientos de Mary Douglas (1982), considera que "si las ideas sobre el cuerpo son un reflejo de las ideas de una sociedad" (2008, pp. 308-309), la penetración contiene en México un valor simbólico particular: quien es penetrado corre el riesgo de contaminación, de que algo externo abra sus orificios y le pase de una condición a otra, de niña a mujer, de buga a puto, de mayate a joto. El énfasis y la recurrencia de la expresión *chingar* ejemplifica también esto, el menor valor en una persona es ser producto de una penetración no consentida, de una violación a la propia madre.

Esta variedad en las denominaciones de las identidades así como la complejidad de sus construcciones culturales es muy rica según los distintos

contextos, incluso en un mismo país. Por ejemplo, el antropólogo Raúl Arriaga da cuenta en su tesis de grado de un grupo transgénero que se dedica a la prostitución en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez en Chiapas (México). Entendidos como hombres que “no practican la asignación de género esperada masculina, por el sistema de género hegemónico” (Arriaga, 2009, p. 2), son denominados en su región como *mampos*, palabra que se relaciona con el trabajo del *mamporrero*, quien se encarga de ayudar al veterinario a desviar el pene del toro justo antes de la eyaculación para extraer y almacenar el semen. Los *mampos* pueden ser *tapadas* (homosexuales masculinos no obvios) o *vestidas* (travestis o transgéneros). En todo caso, la asociación semántica los ubica en la categoría de quienes rompen con la representación bipolar del género. Tal condición plantea una tensión a las normas y límites, a las fronteras entre las prácticas y las identidades sexuales, lo que no sólo los hace sectores apartados de la sociedad, sino más bien marginados y violentados, cuando no invisibles. Vivir en riesgo es entonces la cotidianidad de un grupo que se torna comunidad, casi familia, con lenguaje y prácticas que les dan cohesión como colectivo. Por ejemplo, el *perreo* o el *viborear* constituye una forma de comunicación casi exclusiva entre tapadas y vestidas; tras la aparente agresión verbal hay códigos para plantear temas de belleza, sexo, clientela, prestigio, VIH... al tiempo que una apropiación de escenarios urbanos como plazas o bares. También se describe una consolidación como grupo de iguales ante los asesinatos de travestis y las agresiones de la policía. La búsqueda de protección hace que se “acuerpen”, se hagan un sólo cuerpo para mantener la vida de todas.

65

Una etnografía parecida, aunque no equivalente, se publicó en Colombia en 1996. Con el título *Los travestis: iconoclastas del género*, se describe la vida de un grupo de estas personas, dedicadas al trabajo sexual en un céntrico sector de la ciudad de Medellín. En medio de talleres de mecánica, lavadores de coches, cerrajerías, sastrerías y salones de belleza, los travestis son descritos como parte colorida de la diversidad del escenario. Si la cultura antioqueña se configura “en la dualidad de dos instituciones: la familia y la prostitución” (Valle, Martínez y Correa, 1996, p. 27), las *locas*, *maricas* o *voltiados* habrían logrado una presencia en la zona de Lovaina, lo que implicó arraigo y coexistencia vecinal. El “travesti masculino” es comprendido como “el homosexual que busca asemejarse a la mujer para acceder a tal posición, debe superar dos etapas indispensables que son: la elección sexual y tomar la determinación de hacerlo” (Valle, Martínez y Correa 1996, p. 25). Su vida es fuertemente nocturna, atravesada por las drogas, y en una dinámica de camaradería no jerárquica entre pares. En tanto los travestis renuncian a los atributos considerados como masculinos, y valorados como la categoría más general de la humanidad, violan algo así como una ley occidental, con lo cual la sociedad actúa en represión a su abandono del estereotipo masculino. La marginación productiva así como el estigma en la socialización cotidiana son muestras de tal represión.

El eje violencia e identidad vuelve a ser el punto de partida de un estudio publicado en el 2012, esta vez indagando la experiencia *trans* en el marco del conflicto armado de Colombia. Con el título "*A mí me sacaron volada de allá!*" *Relatos de vida de mujeres trans desplazadas forzosamente a Bogotá*, se presentan las narraciones de diez de ellas, quienes se vieron obligadas a migrar a la capital desde distintas regiones de este país. Sus voces dan cuenta de las variadas formas de experimentar la vida en una ciudad como Bogotá, y de cómo dichas identidades se despliegan en tanto testigos y víctimas de la guerra. La memoria urbana implica también las "prácticas sociales y subjetivas" de estas mujeres, cuyo proceso de desplazamiento forzado usualmente presenta un carácter solitario debido a la debilidad de sus redes familiares (pues allí previamente han enfrentado una fuerte discriminación), y a la tensión de los nexos que al llegar establecen con otras mujeres en una dinámica que oscila entre la solidaridad y la competencia.

En este caso la ciudad constituye una experiencia paradójica, pues de una parte proporciona anonimato y expectativas de mejoramiento de las condiciones materiales de existencia, pero, por otra, mantiene formas de segregación y estigma que dificultan la garantía de derechos como salud, empleo, cambio en la identidad legal, reconocimiento de su condición de desplazamiento para acceso a beneficios estatales, y limita también la movilidad de alguien a quien se percibe en transformación de género. Así, la urbe imaginada en las regiones como cosmopolita e incluyente de la diferencia no resulta serlo tanto, aunque hay variaciones según los contextos locales en donde la persona se ubique. Por ejemplo, la situación de una mujer *trans* es distinta si vive en la llamada *zona de tolerancia* del centro de Bogotá (el barrio Santa Fe) o si está en los barrios populares hacia el sur y el occidente. En el primer caso, su experiencia vital enfrenta las dinámicas de apropiación del trabajo sexual y el control del mercado de drogas ilegales, mientras que en los barrios es más probable que se establezcan otro tipo de interacciones de vecindad con las comunidades. Pero, además, el tipo de trabajo que se desempeñe es muy relevante para la articulación con el contexto que las recibe. Si bien tanto la peluquería como la prostitución son "trabajos transexualizados" que propician "autonomía e independencia económica", y donde la presencia *trans* resulta menos molesta y hasta "naturalizada", la labor en el sexo carga con el estigma de la mujer "menos respetable", mientras que la peluquería se configura como un espacio de libertad donde son más viables las transformaciones estéticas y corporales sobre el género (Prada, Herrera, Lozano y Ortiz, 2012).

Siguiendo con la pregunta por la identidad, es importante destacar que si bien las experiencias de masculinidad *trans* parecieran estar haciéndose visibles en ciertos escenarios urbanos de Latinoamérica, en el campo académico los estudios se concentran más en la indagación de la feminidad *trans*, en el tránsito de hombre a mujer. Una de las razones podría ser

que inquieta más el tema de la renuncia a la masculinidad en sociedades donde la virilidad está tan sobrevalorada como nodo de culturas patriarcales: dejar de ser hombre implica la pérdida de privilegios tanto simbólicos como materiales, a la vez que el ingreso al campo de una feminidad usualmente subvalorada y en tensión.

Pero otra razón de tal “ausencia” de estudios podría atribuirse a la lógica que naturaliza la masculinidad en el cuerpo del varón, emparentando la biología de los cuerpos con las construcciones de género. En el contexto latinoamericano, generalmente se da por sentado que la masculinidad reside en los cuerpos de los varones (Valdés y Olavarría, 1998; Viveros, Olavarría y Fuller, 2001; Fuller, 2002), pero los hombres *trans* cuestionan ese postulado. La masculinidad es, más bien, una actuación social que pueden ejecutar también algunas personas que nacen con cuerpos “femeninos” (Garosi, 2014). Entonces, al desconocer las posibilidades de la masculinidad en cuerpos de mujeres (por ejemplo, “transmasculinidades” e identidades lésbicas “machas”), la academia participaría de esa reificación de la supuesta congruencia de la dupla cuerpo-género:

Mucho se ha hablado y escrito en la academia sobre el género como construcción social, política y cultural. Pero a pesar de esta importante producción, escasean los estudios sobre las masculinidades desligadas de cuerpos de hombres. En general, los Estudios de las masculinidades se concentran en los sujetos varones, lo que tiene como efecto performativo en la industria académica, seguir confiscando la masculinidad en los cuerpos y sexos “apropiados”. Las masculinidades encarnadas en cuerpos que hemos rechazado, desistido o resistido los procesos de feminidad obligatoria, abriendo y posibilitando diferentes espacios identitarios, “permanecen invisibilizadas, silenciadas y relegadas a un “no-lugar”. (Flores, 2013, p. 181)

67

De hecho, los hombres *trans* están abocados a las “características que definen la transmasculinidad, en cuanto manifestación de las masculinidades contemporáneas” (Garosi, 2014, p. 215); es decir, que en tanto el género no es un proceso exclusivamente subjetivo, sino que concita modos de actuación social, implica interacciones en las cuales se dan atribuciones de género, por lo que los *trans* deben lidiar con ciertos “marcadores” de las masculinidades vigentes en sus contextos, para así ser reconocidos como hombres por los demás. Entonces, la sexualidad y la hombría se suman a las modificaciones del cuerpo que hacen manifiesta la masculinidad. Pero los modos como el sujeto se relaciona con estas atribuciones de género derivan en variadas experiencias de transmasculinidad. Por tanto, si bien pueden reproducirse experiencias de masculinidad hipóviril, heterosexualizada, con roles de género y modelos de pareja y familia tradicionales, también surgen modos alternativos, en los cuales, por ejemplo, la modificación corporal y subjetiva masculina convive con elementos femeninos, se vive una sexualidad de prácticas variadas donde se experimentan diferentes roles sexuales y

se construyen formas de hombría que “valoran su emotividad y rechazan el sexismo” (Garosi, 2014, p. 216).

Finalmente, una mención importante es toda la bibliografía que aborda el tema *trans* desde la sexología<sup>18</sup>. La perspectiva de los sexólogos latinoamericanos se articula en parte con los planteamientos norteamericanos y europeos. Los trabajos de Magnus Hirschfeld (1956), Cauldwell (1949) y Harry Benjamin (1966) se mencionan como pioneros en el reconocimiento y caracterización de la transexualidad en el campo médico. Incluso en México se refiere una amplia tradición en tratamientos y cirugías de reasignación de sexo. Por ejemplo, se supone que el cirujano estético José de Jesús Barbosa realizó hacia la década del sesenta más de 300 cirugías de reasignación, algunas en pacientes remitidos por el mismo Benjamin y a personajes famosos como Lynn Conway (Barrios y García, 2008).

Sin embargo, si bien el enfoque sexológico se orienta a la clasificación de los tipos y a las indicaciones para el tratamiento (por ejemplo, lineamientos de asistencia que combinan procesos psicológicos con intervenciones de las distintas especialidades médicas), también hay un énfasis en la despatologización de la transexualidad. Así, aparece en los latinoamericanos un enfoque “humanista” que interpela la sexología como discurso medicalizado (Barrios, 2005), al tiempo que incorpora el tema de los derechos sexuales entendidos como derechos humanos. Entre los muchos trabajos sexológicos que se podrían referir acudo al texto *Transexualidad: la paradoja del cambio*, publicado en México en el 2008. Los autores, David Barrios y María Antonieta García, son médicos y psicoterapeutas existencial-humanistas que proponen “la desmitificación” de la falsa idea del cambio de sexo hacia una concepción que denominan “teoría paradójica del cambio”. Se trata de un enfoque terapéutico vinculado a la teoría de la gestalt, que básicamente propone que la persona transexual no está cambiando de sexo sino haciendo transformaciones físicas y psicológicas para ser ella misma. En general, distintos enfoques psicológicos se despliegan cuando la sexología promueve un acompañamiento integral para la concordancia de sexo-género. Lo inquietante es que se trata siempre de lograr el bienestar y la felicidad en el sujeto a partir de su ajuste al sexo al que demuestra adscribirse. Justamente no se plantea la posibilidad de otra construcción que tensione los límites del orden binario sobre los cuerpos.

<sup>18</sup> Como ya se planteó, asumo la elaboración de un estado de la discusión como un ejercicio que demanda acotación, no sólo por la cantidad de textos que pueden circular, sino esencialmente por un criterio político sobre cuál saber es el que se requiere explorar. Para esta investigación, privilegio el sondeo de perspectivas desde las ciencias sociales (antropología, sociología, filosofía, estudios culturales) en términos del cuerpo *trans* que buscan producir, y además porque justamente han cuestionado el discurso médico y psicológico con sus pretensiones de verdad sobre el cuerpo y el binarismo del sexo-género.

**2. Cuerpo, poder y  
resistencia: coordenadas  
para el abordaje de lo  
*trans-género-sexual***



## 2. Cuerpo, poder y resistencia: coordenadas para el abordaje de lo *trans-género-sexual*

Cuatro personas *trans*<sup>19</sup>, entre muchas otras, en distintos lugares del mundo, coincidieron en un momento en elevar su voz, con mayor o menor resonancia, en el ámbito público. En Barcelona, el activista transexual Miquel Missé, miembro del grupo Guerrilla Trabolaka, reivindicó en una entrevista en diciembre del 2009 un acceso a cirugías relacionadas con la reasignación de sexo que no esté mediado por diagnósticos que hagan patológica su condición. “Una cosa es ser enfermo y otra usuario” afirmó, e insistió en que el sistema de salud español debería incluir más ampliamente las cirugías, en tanto sólo se realizan en seis centros que “tienen el monopolio del tratamiento” en todo el Estado, tras largas listas de espera, y con avales médicos y psiquiátricos que “certifican” la transexualidad de la persona. “Alguna gente dice: pasa por la privada porque esto no es vital, porque te puedes ahorrar esta operación. Lo que nosotros decimos es que seamos claros: ¿yo puedo vivir como un hombre con pechos? ¡No puedo! Claro que por poder puedes, pero ¿cómo será tu vida?”.

70

Por su parte, en la región suramericana, la colombiana Diana Navarro, lideresa de la Corporación Opción y la cubana Charlotte Schneider Callejas, directora del grupo Transcolombia, denunciaron ante los medios de comunicación el asesinato en octubre del 2009 de dos *travestis* que se dedicaban a la prostitución en el centro de la capital de ese país (zona

---

<sup>19</sup> Utilizo el término *trans* para aludir ampliamente a experiencias cercanas, aunque no necesariamente equivalentes: lo *transgénero* hace énfasis en el tránsito por “las marcas sociales del sexo opuesto” mientras que lo *transexual* destaca una definición y un manejo biológico del cuerpo hacia la modificación de las características del sexo (incluso genitales). Acojo la palabra *travesti* para referir tránsitos por los signos de género que pueden ser ocasionales o permanentes. Varias de las *transgéneros* se refieren a sí mismas como *travestis*.

denominada *Los Mártires*, en Bogotá). Un disparo terminó con la vida de Wanda Fox, quien precisamente dos días antes había participado en una reunión convocada por la misma Diana, a propósito del reciente asesinato de otra conocida, Katherine Noriega. Exigían a las autoridades locales garantizar la seguridad de estas personas. Hasta la fecha, Diana y Charlotte siguen demandando que se esclarezcan estos hechos.

En la capital de México, el 3 de marzo del 2010, la activista transexual Hazel Gloria Davenport expresó públicamente en un foro sobre El Fenómeno Trans, organizado por una prestigiosa universidad, su inconformidad ante lo que coloquialmente se denominó “Ley de Cambio de Identidad Sexogenérica” (que más bien fueron reformas al Código Civil del Distrito Federal). En su opinión, el proceso para el cambio de nombre en el Registro Civil (Acta de Nacimiento), tal como fue aprobado, abocaba a la comercialización de peritajes por parte de médicos y sexólogos que ofertan tales certificaciones para quienes desean cumplir los requisitos de aval científico. Además, cuestionó por qué la atención médica y psicológica a las personas transexuales se concentró tan sólo en una clínica (especializada en VIH/sida) y no en todo el sistema hospitalario público. “Y las chavas que se paran en Tlalpan [Se refiere a mujeres *trans* que ejercen la prostitución en una reconocida vía de la capital] ¿cuándo van a tener los quince mil pesos que está costando el peritaje de un reconocido sexólogo?, ¿cuáles derechos? ¡Lo *trans* está cruzado por la clase social, el estigma y la discriminación!”, agrega cuando me comparte al final sus impresiones sobre el evento.

71

Los tres casos podrían parecer anécdotas de un “problema” o “fenómeno” social emergente. Sin embargo, llama la atención que las voces expresan algo en común: un malestar por las formas como es tratado su cuerpo en el ámbito de políticas e instituciones públicas específicas para las personas *trans*. Tanto Miguel como Gloria ponen el acento en la atención hospitalaria, no obstante, el sentido de sus demandas es sutilmente diferente: en el contexto español, él se rehúsa al sentido patológico sobre su situación e insiste en que la modificación de su cuerpo tiene motivaciones más profundas que la estética. Su posibilidad de experimentar la vida implica la convicción de que la corporalidad debe aproximarse al sexo en que se siente cómodo. Por su parte, Gloria se concentra en las brechas que el procedimiento jurídico deja respecto de cierta práctica médica que con pretensiones de verdad legítima una condición humana. Reitera además el asunto de la desigualdad socioeconómica que dificulta el acceso de personas *trans* marginalizadas y empobrecidas a un derecho conquistado en el Distrito Federal de México. Los límites de la ley para garantizar la dignidad de la vida están en el centro de sus objeciones. Por su parte, Diana y Charlotte, en Colombia, se ubican frente a otro asunto aún más básico: el derecho a la vida misma. Reclaman seguridad al respecto de fuerzas que se abrogan el don de muerte sobre las diferencias que juzgan indeseables.

Se trata de líderes *trans* cuya subjetividad política reitera en sus denuncias un tema crucial para el orden social vigente: la relación entre cuerpo y poder. Y si como ya se ha definido, el poder siempre conlleva resistencia, ellos y ellas plantean un debate a las lógicas que subyacen a los procedimientos y normas instaurados para la modificación corporal. Una y otra vez estas voces ponen en tensión las formas como el sistema actual lidia con ese cuerpo que en su búsqueda de transformación insiste en la autonomía de vivir de acuerdo con la singularidad. Lo que reivindican no es sólo la construcción del cuerpo que quieren (lo contrario a vivir con el cuerpo que “les tocó”), sino, además, la posibilidad de hacer de sí mismos o mismas un sujeto que anhelan, de configurar una historia personal y cotidiana en el sentido que la subjetividad particular indica. Desde esta perspectiva, lo que hace muy evidente el transgenerismo es que cuerpo, poder-resistencia y biografía se entrecruzan en la lucha por la dignidad de la vida. Por tanto, son éstas las coordenadas teóricas que considero pertinentes para el abordaje del tema, y que propongo en este capítulo.

Iniciaré planteando que la producción de un cuerpo se inscribe en las dinámicas del poder sobre la vida misma de los sujetos. A esas fuerzas que configuran el cuerpo pertinente para la producción de un determinado sujeto se resisten justamente otras, las que provienen de la singularidad y multiplicidad de quienes quedan por fuera de la intención normativa. Así, en la disputa por el cuerpo, lo que está en juego es la posibilidad de crear maneras de vivir la vida en múltiples sentidos, más allá de los que el poder busca como predominantes.

Si, como se reitera frecuentemente, el cuerpo es constituido por el poder, más específicamente por las tecnologías de poder que sobre éste se ejercen (Foucault, 2008), la pregunta “¿qué puede un cuerpo?” emerge en consecuencia<sup>20</sup>. Porque el poder no se expresa en abstracto, sino que genera formas concretas, constituye propuestas definidas de civilización, así como corporalidades específicas que las encarnan y agencian. Por tanto, abordaré el asunto de la forma de civilización predominante en Occidente,

---

<sup>20</sup> Apelo aquí a los postulados del filósofo Baruch Spinoza (1677/2005), quien asume que: “El cuerpo humano puede ser afectado de bastantes maneras que acrecientan o disminuyen su potencia de obrar y también de otras que no hagan ni mayor ni menor su potencia de obrar”. Así, las fuerzas de un cuerpo se relacionan con las afecciones que vuelven acto su potencia. “Entiendo por afecciones las afecciones del cuerpo por medio de las cuales se acrecienta o disminuye, es secundada o reducida, la potencia de obrar de dicho cuerpo, y a la vez las ideas de esas afecciones” (1977/2005, pp. 90-91). Deleuze retoma a Spinoza para preguntar “de cuáles afecciones somos capaces” y “hasta dónde va nuestra potencia”, pues entiende que las afecciones pasivas merman nuestra posibilidad de actuar... “Mientras nuestro poder de ser afectados se halle colmado por afecciones pasivas, está reducido a su mínimo y manifiesta solamente nuestra finitud o nuestra limitación” (Deleuze, 1975, p. 208). Entonces, la “pregunta por ¿qué puede un cuerpo? tiene que ver directamente con el poder de afectar y ser afectado” (Pabón, 2002, p. 39).

la denominada *modernidad*, para explorar el cuerpo que ha buscado configurar en distintos momentos, así como la posibilidad de que otra modernidad, quizás alternativa, genere otro cuerpo en América Latina.

Específicamente indagaré por tres “tipos” de cuerpo que propicia la modernidad. Uno es el *cuerpo dócil*, descrito por Michel Foucault para el inicio de la modernidad capitalista en Occidente, en tanto sociedad disciplinaria. Otro es el cuerpo cuando la modernidad del “capitalismo tardío” —como lo llama Frederic Jameson (citado en Braidotti, 2004)— da paso a la sociedad del control, coincidente también con el denominado *capitalismo de consumo* (Appadurai, 2001). A éste último lo llamaré *cuerpo hiperestésico* —retomando tal categoría de la investigadora colombiana Zandra Pedraza (1999b, 2004)—. Un tercero es el *cuerpo barroco*, que correspondería a uno de los tipos de modernidad alternativa, la barroca, propuesta en México por el pensador Bolívar Echeverría (1994). La idea que sustenta este recorrido es que el cuerpo transgénero que emerge en Latinoamérica se puede entender contemporáneamente como un cuerpo barroco, constituido en el centro mismo de las tensiones del modelo civilizatorio moderno. Un cuerpo, si no en resistencia, por lo menos alternativo a dicho modelo preponderante.

## Cuerpo, poder-resistencia y biografía:

### lo que está en juego es la vida<sup>21</sup>

Si bien el cuerpo pareciera un asunto obvio de la condición humana, pues los seres humanos tenemos y somos cuerpos (Turner, 1989), el supuesto básico de la presente investigación es que el cuerpo es producido por el poder<sup>22</sup>. La condición carnal humana trasciende la biología, es atravesada por dinámicas políticas, culturales e ideológicas. “El cuerpo siempre ha sido

<sup>21</sup> Este título evoca una expresión de Foucault citada por Agamben: “La tesis de Foucault según la cual lo que hoy está en juego es la vida —y la política se ha convertido, por eso mismo, en biopolítica— es, en este sentido, sustancialmente exacta” (2001, p. 16)

<sup>22</sup> La noción de *poder* es aquí foucaultiana. En su obra *Vigilar y castigar* (2008) Foucault propone una concepción del poder positiva, pues no lo considera esencialmente represivo. A partir de los siglos XVII y XVIII el poder se orienta esencialmente a afectar y producir el cuerpo individual y social. No actúa tanto por represión como por normalización, es decir, busca efectos que circulen ampliamente en las relaciones sociales. Por tanto, no se localiza exclusivamente en las estructuras económicas, en el Estado o en el adversario. Sus efectos atraviesan ampliamente al conjunto de la sociedad: la constitución de sujetos, la producción de saberes y discursos, la instauración de verdades. Así, no se expresa únicamente en la ley, ni reside en las instituciones o en los dominantes, circula también en la vida cotidiana y en los dominados. “El poder no se posee, funciona; no es una propiedad ni una cosa, por lo cual no se puede aprehender ni conquistar; no se conquista sino que es una estrategia. Tampoco es unívoco, ni es siempre igual ni se ejerce siempre de la misma manera, ni tiene continuidad; el poder es una red imbricada de relaciones estratégicas complejas, las cuales hay que seguir al detalle (microfísica)” (Giraldo, 2006, p. 108).

objeto de intereses y manipulaciones; en toda sociedad, el cuerpo queda suspendido en el interior de poderes muy ceñidos que le imponen formas, coacciones, interdicciones, obligaciones, códigos de comportamiento” (Pabón, 2002, p. 43). Así, el poder indefectiblemente actúa sobre el cuerpo de una forma tan estrecha que no sólo lo interviene sino que esencialmente lo produce.

El poder origina configuraciones específicas del cuerpo, de manera que en determinados momentos sociohistóricos privilegia unas corporalidades al tiempo que estigmatiza, censura o hace invisibles otras. Más que un territorio donde el poder encarna, el cuerpo es constituido por éste. Por tanto, no hay un cuerpo previo al poder, más bien se construye en sus entramados. Afirmar que las distintas formas y gradaciones del poder en una sociedad inciden en las posibilidades para que los sujetos constituyan su corporalidad<sup>23</sup> implica también afectación sobre las opciones para narrarse a sí mismos y vivir sus vidas. Es decir, el poder produce subjetividad. Y es precisamente desde el cuerpo que surgen pugnas y luchas en contra.

Ante las fuerzas que lo moldean, el cuerpo se resiste al poder, lo interpela, se deslinda e, incluso, se fuga. Foucault entendió la resistencia como coextendida al poder, no constituye su cara invertida ni le antecede, por el contrario, le acompaña como lucha, como despliegue de fuerzas de creación y transformación permanentes; es “tan inventiva, tan móvil, tan productiva como él” (Foucault, 1994, p. 162). En palabras de la “foucaultiana” María Inés García:

A esta obstinación [la de una voluntad que se niega a ser modelada] Foucault la denomina *resistencia*, dirá que no hay poder sin resistencia, sin esa búsqueda de los sujetos por escapar del control y la vigilancia; resistencia que puede ser consciente o inconsciente, adoptar mil y una formas, ser fugaz o tenazmente duradera, ser activa, enfrentando al que ejerce el poder, o bien, pasiva e intentar salirse del juego; puede ser gregaria o solitaria, organizada o espontánea. (García, 2005, p. 38)

<sup>23</sup> La noción de *corporalidad* remite al cuerpo como experiencia vivida por el sujeto (por ejemplo, desde lo emocional y cognitivo) y también construida en sociedad (y percibida dentro de tales construcciones). Destaca entonces el carácter social del cuerpo más allá de su comprensión orgánica (biológica, fisiológica, anatómica). Apunta a soslayar el dualismo cuerpo-alma, ser-tener cuerpo, fundamentales en la modernidad. “Corporalidad es un término capaz de aprehender la experiencia corporal, la condición corpórea de la vida, que inmiscuye dimensiones emocionales, y, en general, a la persona, así como considerar los componentes psíquicos, sociales o simbólicos; en ella habitan las esferas personal, social y simbólica, a saber, el cuerpo vivo y vivido” (Pedraza, 2004, p. 66). Sin embargo, en opinión de la misma Pedraza, el término *corporalidad* es “una argucia académica” falaz. El asunto es más bien eludir la comprensión del cuerpo desde el “régimen ilustrado y moderno”, que lo reduce a su condición material y lo separa de su contenido social y cultural.

Si los distintos ejercicios de poder de una sociedad en cada época recaen sobre el cuerpo, la posibilidad de recreación de la vida, esa potencia del cuerpo —*potestas*— por la cual se pregunta Spinoza (1677/2005), justamente enfrenta fuerzas que lo impelen a plegarse a “formas de sentir y de pensar preestablecidas culturalmente” (Pabón, 2002, p. 40). Por tanto, ante cada estrategia del poder, surgen reticuladas formas de resistencia que confrontan, desordenan y subvierten las formas de dominación. Poder y resistencia están en el magma de la vida misma:

Existe una relación entre vida, resistencia y creación, pues, es en el interior de las relaciones estratégicas que se encuentran las fuerzas que resisten y que crean. Lo que resiste al poder, a la fijación de las relaciones estratégicas en relaciones de dominación, a la reducción de los espacios de libertad en el deseo de dirigir las conductas de otros, hay que buscarlo en el interior de esta dinámica estratégica. Es en este sentido que la vida y lo viviente devienen “materia ética” que resiste y crea a la vez nuevas formas de vida. (Giraldo, 2006, p. 117)

Cuerpo construido por el poder, determinado a distintos niveles, capturado en las posibilidades de su propia configuración. Pero también cuerpo en resistencia, cuya potencia le lleva a desasirse de sus determinantes, a intentar maneras de reinención. Ante las formas, sentidos y actividades que el poder le impone al cuerpo, otras configuraciones emergen para probar en la experiencia corporal misma opciones que se contrapongan a las fuerzas dominantes.

75

El poder, que siguiendo la propuesta de Michel Foucault en su versión más reciente buscaría controlar al máximo la vida misma, es decir, el *biopoder*<sup>24</sup>, es ejercido con preeminencia por el Estado (y actualmente de manera notable por el mercado). Sin embargo, desde la construcción cotidiana de formas de vida también hay incidencia en la constitución del cuerpo. Y es que éste refiere inevitablemente a las interacciones entre las fuerzas del poder, el saber y el deseo, que tienen por objeto a los seres humanos y los constituyen como sujetos (Morey, 1991, citado en García, 2000).

---

<sup>24</sup> “Foucault analiza bajo esta categoría el conjunto de fenómenos que tuvieron lugar entre los siglos XVII y XVIII, cuando el Estado comienza a ejercer su soberanía sobre los cuerpos y despliega lo que podría llamarse, una ‘tecnología de la seguridad biológica’ aplicada sobre el cuerpo, y a su vez, sobre el conjunto de la población” (Albano, 2005, p. 58). En sus propias palabras: “La vieja potencia de muerte, en la cual se simbolizaba el poder soberano, se halla ahora cuidadosamente recubierta por la administración de la vida. Desarrollo rápido durante la edad clásica de diversas disciplinas —escuelas, colegios, cuarteles, talleres; aparición también, en el campo de las prácticas políticas y las observaciones económicas, de los problemas de la natalidad, longevidad, salud pública, vivienda, migración; explosión, pues, de técnicas diversas y numerosas para obtener la sujeción de los cuerpos y el control de las poblaciones. Se inicia así la era de un “bio-poder” (Foucault, 1998, p. 169).

Este concepto de *biopoder* alude a una transformación del ejercicio del poder en Occidente. La idea de un poder soberano que se simboliza en su potencia de dar muerte (a los enemigos, a los súbditos) se transformó al inicio de la modernidad en administración de cuerpos individuales y sociales (en tanto gestión y cálculo de la vida de poblaciones enteras) por parte de un Estado orientado a multiplicar la vida y sus fuerzas. “Podría decirse que el viejo derecho de hacer morir o dejar vivir fue remplazado por el poder de hacer vivir o de rechazar hacia la muerte” (Foucault, 1998, p. 167).

Entonces, si en una sociedad la vida se torna objetivo central del poder, el cuerpo viviente es objeto de toda clase de estrategias políticas. Para pensadores como Giorgio Agamben, el punto es que en el Occidente moderno la vida en tanto naturaleza pasó a ser objeto de la política. Así, la diferencia griega entre *zoé* (“el hecho de vivir, común a todos los seres vivos”) y *bios* (“la forma o manera de vivir propia de un individuo o grupo”, es decir, “vida cualificada”) quedó borrada, puesto que la segunda invade a la primera:

Foucault se refiere a esta definición cuando al final de la *Voluntad de saber*, sintetiza el proceso a través del cual, en los umbrales de la vida moderna, la vida natural empieza a ser incluida, por el contrario, en los mecanismos y los cálculos del poder estatal y la política se transforma en *bio-política*. (Agamben, 2006, p. 11)

La vida misma es también el centro de las reflexiones de Hannah Arendt, quien indaga por las condiciones de existencia implicadas en la actividad de los seres humanos<sup>25</sup>. Desde su punto de vista, la condición humana envuelve actividades como labor, trabajo y acción que se relacionan respectivamente con condiciones de vida, mundanidad y pluralidad. La vida “natural” de los humanos es precisamente la de producir sus condiciones: cuerpos con procesos biológicos que viven en las condiciones del mundo artificial que su trabajo crea. Pero, además, “la condición de toda vida es política”, en tanto como humanos todos tenemos posibilidad de acción. En su concepto de *vida*, la acción está en estrecha relación con la natalidad, pues “el nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo sólo porque el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar” (Arendt, 1993, p. 36). Así, cada nacimiento es una posibilidad de singularidad, de novedad en la acción.

En opinión de Julia Kristeva (2006), Arendt opone la vida narrada o *bios*/biografía a la vida biológica y muda *zoe*. Al aproximar estas definiciones a las citadas por Agamben, se trata no sólo de que la política asuma la naturaleza dentro de sus intereses y estrategias; la noción de *bios* implica además una cualificación de la vida que es precisamente la posibilidad de magia narrativa. El valor de la vida está en que es existencia narrada, dotada del sentido

<sup>25</sup> Aquí es importante aclarar que para Arendt no existe el ser humano en tanto abstracción universal, lo que hay son hombres y mujeres producidos en circunstancias particulares.

humano singular. Por tanto, *zoe* conlleva no sólo una proximidad con la naturaleza, sino una ausencia de condición humana en la vida. A la superfluidad de la vida humana, que, por ejemplo, ocurre en el totalitarismo, subyace un poder orientado a abolir el sentido de la vida, incluso de la propia.

“La concepción arendtiana de la vida humana como una acción política revelada en el idioma de una historia (*story* y *history*)” (Kristeva, 2006, p. 87) implica que para cada sujeto la narración de la propia vida “es en suma el acto esencial para darle sentido”, lo que lo “sustraer de la continuación banal y del olvido”. Por tanto, la vida no vale por sí misma, por pura labor biológica de supervivencia y reproducción de la especie. La condición humana implica un valor en la posibilidad de la acción que cada nuevo extraño que nace en el mundo conlleva. Vivir es entonces relatar la vida propia y la de una colectividad, pero el relato no basta por sí mismo, hay que pasar a la acción: “No basta con ser un ejemplo: también hay que poder serlo para alguien... La narración cuenta, pero la acción prevalece, con la condición de que sea una acción narrada” (Kristeva, 2006, p. 87).

Ante el poder que se ocupa de la vida, en la perspectiva de incrementarla para su utilización, la acción de sujetos que configuran cuerpo y biografía con énfasis en su diferencia resulta una posibilidad de resistencia. La pluralidad, en el sentido arendtiano, cuando “se compromete en establecer y preservar los cuerpos, crea la condición para el recuerdo, esto es para la historia” (Arendt, 1998, p. 36). Por tanto, narraciones que constituyen diferencia en una vida particular (*story*) construyen también diferentes sentidos en la historia (*history*) de los seres humanos de una época y contexto.

77

Las voces de Miguel, Gloria, Charlotte y Diana, así como las de otras lideresas transgénero o transexuales entrevistadas en Ciudad de México y en Bogotá, dialogan, a mi juicio, con el planteamiento teórico aquí presentado. Sus reivindicaciones nos recuerdan que cuando el poder ordena y organiza el cuerpo, también dirige el sentido de la existencia individual y colectiva, por tanto, “lo que está en juego es la vida”. La politización del cuerpo transgénero, su visibilidad pese al estigma y la marginación, el debate público en términos de su ciudadanía, pugnan por una vida que afirma la diferencia y proclama su dignidad. Esto, que puede ser entendido como acción que innova los sentidos del vivir en nuestro espacio-tiempo, es reiterado como lucha política en la experiencia vital de una persona *trans*.

Un aspecto notorio en las entrevistas a lideresas *trans*<sup>26</sup> es que la reivindicación de “vivir la vida como se quiere” es constante en todas. Si bien esto suena común a tantas otras subjetividades contemporáneas, en su caso el asunto es nodal para la existencia. Podría decirse que asumen una lucha

<sup>26</sup> Para este capítulo tomé en cuenta las entrevistas en profundidad realizadas a personas transgénero femeninas en Colombia en enero y febrero del 2009 y abril del 2011. Tres de ellas (Diana, Charlotte y Raisa) son lideresas de colectivos que trabajan en pro de las personas

por la narrativa autobiográfica propia, que increpa de manera inmediata los órdenes institucionales de socialización así como los regímenes de género<sup>27</sup>. Entonces, no se trata solamente de hacer coincidir el cuerpo con la subjetividad, sino además, de lograr la narrativa biográfica correspondiente. Ya sea porque la entienden como un *derecho*, un *merecimiento* o un *estilo*, lo que está aquí en pugna es la narración de sí, la posibilidad de crear una trayectoria vital soportada en la singularidad. Por ejemplo, ante la pregunta de qué significado tiene para ella que la comunidad LGBT de Bogotá la haya premiado en el 2008 como la actriz del año, Endry responde con extrañeza: “No entiendo por qué tienen que dar un premio por lo que uno es... yo quiero hacer mi carrera como actriz y trabajo lo mejor posible, es todo”.

La diferencia está en el centro de la lucha corporal y biográfica *trans*, que debate en público la posibilidad de existencia de una condición humana distinta dentro de la sociedad. En Ciudad de México Mario expresó a los medios de comunicación en el día de su boda con Diana<sup>28</sup>: “Somos visibles y pues de alguna manera queremos que se nos respete y que se haga ver que no somos monstruos, que somos simple y sencillamente unas personas que nos tocó vivir una condición diferente a todas las demás”. Desde su voz, el sentido de la vida íntima y pública en una ciudad como el Distrito Federal es interpelado por una diferencia que demanda respeto en la perspectiva de ser parte del orden vigente (de hecho, Mario y Diana buscaron casarse como cualquier otra pareja, institucionalizando su vínculo y haciendo público el rito). Así, incorporarse en el orden, al tiempo que se lo cuestiona,

78

---

travestis. La otra (Endry) es una actriz cuyo testimonio se considera clave puesto que fue la primera transgénero que realizó un papel importante en una novela emitida en el 2007, y cuyas versiones se produjeron también en México y Argentina. También consideré las entrevistas efectuadas en Ciudad de México a reconocidas activistas transgénero y transexuales (Angie en marzo del 2009; Dorian en octubre del 2009; Diana, Laura y Gloria en febrero del 2010). Dialogué también con Mario, reconocido activista del transexualismo masculino quien es esposo de Diana Laura. En capítulos posteriores se abordarán otras entrevistas realizadas posteriormente.

<sup>27</sup> Siguiendo a Judith Butler, el régimen de género se sustenta en la coherencia del género, y constituye un ejemplo de régimen regulador que prescribe una “verdad” sobre lo humano. Se trata del poder, que como “política de verdad” y excediendo lo jurídico, regula y determina lo que un cuerpo puede ser, otorgando o negando su inteligibilidad como humano (Butler, 2006).

<sup>28</sup> Mario y Diana son dos reconocidos líderes transexuales que contrajeron nupcias civiles en el 2008 en Ciudad de México. En ese momento había un vacío jurídico que no permitía cambiar su identidad legal en relación con el cuerpo y nombre con que él y ella se narran. Por tanto, la boda constituyó un acto público muy difundido a propósito de las iniciativas de ley para el reconocimiento del cambio jurídico de la identidad de sexo y género que entonces cursaban. En términos legales ambos se casaron con sus nombres y apellidos de nacimiento. Así, Mario figuró como María del Socorro Sánchez, y Diana como José María Guerrero. El argumento que esgrimieron fue que con sus documentos de nacimiento en regla no había ningún impedimento legal que les impidiera casarse, pues la normativa respecto al matrimonio civil no contempla objeciones por apariencia ni cambios físicos (retomaré esta historia en el quinto capítulo de este texto, a propósito de la politización del cuerpo).

traza posibilidades para una diferencia que se rehúsa a ubicarse en los márgenes y la invisibilidad (ellos pudieron simplemente haber asumido su vínculo en el silencio del anonimato).

Desde esta perspectiva, es viable pensar que la modificación intencionada del cuerpo para aproximarlos a una imagen y noción de sí, constituye un ejercicio en el cual el sujeto se ubica tensamente en los intersticios de la biología y el género. Pero, además, es una acción sobre las posibilidades para la condición humana en un tiempo y espacio específicos. Por consiguiente, la resistencia del cuerpo transgénero puede entenderse como ejercicio de autoconstitución que vincula estrechamente la materialidad de la carne con los datos y prácticas del ser sociocultural en la acción misma de vivir la propia vida. Acto de creación de mismidad, que impugna modelos y estereotipos preponderantes, pese a que también aspire a lograrlos parcialmente. Entonces, se trata de una lucha que trasciende la obtención de una determinada corporalidad y se ubica en la contingencia de la propia biografía. Se transforma el cuerpo para devenir en la narrativa de sí mismo/a deseada: un proceso de subjetivación donde se ponen en tensión órdenes establecidos para la existencia, uno de los cuales es *la identidad* como noción completa e inmodificable.

## **Del cuerpo dócil al cuerpo hiperestésico: biopoder y modernidad**

He planteado que cuerpo y biografía se constituyen respecto del poder sobre la vida. En tanto las formas de ese poder varían, por ejemplo, del poder soberano al biopoder, los cuerpos que se producen también cambian.

Antes de la denominada *modernidad*<sup>29</sup>, la construcción occidental del cuerpo estuvo signada por unas lógicas que desde la perspectiva de los autores/as de corte foucaultiano, tuvieron un profundo cambio hacia fines del siglo XVI y sobre todo durante el XVII. Pareciera que en ese largo período

---

<sup>29</sup> El término *modernidad* designa un cambio en la Europa de finales de la Edad Media y a comienzos del Renacimiento. Implicó transformaciones hacia una cosmovisión en la cual el ser humano podía conocer y actuar sobre el mundo, ya no regido por fuerzas externas a él (sobrenaturales o divinas), sino, por el contrario, con base en leyes y regularidades de la naturaleza susceptibles de ser entendidas y predichas. Por tanto, la razón, y el pensamiento científico, se constituyeron en la forma privilegiada para dar cuenta de una realidad así objetiva, existente por fuera del sujeto. Esta "episteme moderna" sustentó el desarrollo de las ciencias empíricas y las técnicas (Foucault, 1968).

En palabras de Pedraza (1999a), podría plantearse que el sentido más característico de la modernidad apunta a promesas de progreso, felicidad y bienestar para todos, en un modelo civilizatorio que secularizó la sociedad ampliando el poder de los Estados-nación (en desmedro de la Iglesia). Un aspecto relevante es que dicho modelo civilizatorio tuvo desde sus inicios pretensiones de expansión a todas las culturas (Appadurai, 2001).

anterior, el cuerpo estuvo construido en estrecha relación con la naturaleza, con sus fuerzas, de tal manera que lo humano tenía semejanza y continuidad con las cosmogonías y las divinidades (Pabón, 2002).

Sin embargo, un cambio cualitativo transformó las concepciones de Occidente. El pensamiento rompió su unidad con las cosas y la representación de éstas emergió para dar cuenta de las realidades. A partir de allí, el cuerpo fue nominado, analizado y clasificado desde lenguajes como los de la razón y las ciencias. Sus fuerzas dejaron de tener un carácter sobrenatural para ser docilizadas y entrenadas para la eficiencia de la productividad social.

El biopoder, que disciplina el cuerpo mediante la implementación de anatomopolíticas, y regula la especie a través de biopolíticas de la población (Foucault, 1998) —de ahí la denominación de *sociedades disciplinarias*—, apareció para instalar en la vida social la manipulación certera del cuerpo, su vigilancia y la sujeción de sus fuerzas al aparato productivo del nascente capitalismo:

Ese bio-poder fue, a no dudarlo, un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo: éste no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos. (Foucault, 1998, p. 170)

La idea de un *cuerpo dócil* (Foucault, 2008), analizado y manipulado para un aprovechamiento útil y productivo para la maquinaria social, frente a una sociedad que busca como fin esencial su conservación, su propia permanencia, se vincula con los procesos de normalización ejercidos desde un amplio conjunto de instituciones. La escuela, el hospital, el asilo, el ejército emergieron como establecimientos disciplinarios del sujeto, garantes de vida, pero de vida organizada en cuerpos insertos en el trabajo y la producción (específicamente en la fábrica).

Cuerpo sometido a disciplinas que controlan en cada uno de éstos sus propios movimientos —cómo sentarse según el género, el sitio, la clase, la edad, etcétera; cuál gestualidad utilizar; qué emociones sentir...—. Poder desplegado en instituciones que organizan tiempos cronológicos y vitales y establecen rutinas: filas, formaciones, uniformes, listados de nombres con código numérico asignado, horarios, reglamentos, roles y jerarquías, etcétera. Cuerpo presto a la obediencia, la eficacia y el orden, que además se solicita adscrito, partícipe del cuerpo institucional. Procesos de socialización que propenden por la incorporación adaptativa del sujeto al sistema, en donde la diferencia se torna problemática para la convivencia: lo diferente se sale del patrón, de la norma, de la estabilidad, precisa por tanto su pronta reincorporación. Procesos para una subjetividad formalizada, sobrecodificada, cargada de “deber ser”: ser “el” hombre... el hijo de... el estudiante de... la esposa de... la madre de... el trabajador de...

Esta forma de poder disciplinar se manifiesta además en esfuerzos de análisis y de intervención sobre amplias poblaciones. Busca entonces regular lo más eficientemente la vida colectiva. Los procesos de nacimiento, reproducción y muerte se vuelven también su objetivo. Regularizar cuántos nacemos y morimos, cuándo y cómo nos reproducimos, cuántos años duramos en cada ciclo vital definido —y en las instituciones respectivas— es, por tanto, asunto del Estado y de las disciplinas científicas que proveen la información necesaria.

Además de esta forma disciplinar-institucional, asistimos contemporáneamente a otra presentación del poder en la que se trata ya no tanto de hacer dóciles los cuerpos como de capturar su deseo. Es el paso de las sociedades disciplinarias a las sociedades del control:

En la sociedad del control los mecanismos de gobierno son más “democráticos”, inmanentes al campo social y se distribuyen a través de los cuerpos y las mentes de los hombres; los comportamientos de inclusión y exclusión social adecuados para gobernar son cada vez más interiorizados dentro de los propios sujetos. (Giraldo, 2006, p. 111)

81

Mientras el poder disciplinario confinaba a los individuos a las instituciones sin llegar a absorberlos totalmente —y lidiando permanentemente con sus resistencias—, el *biopoder*, entendido como producción biopolítica, invade cualitativamente el conjunto de la sociedad, penetrando la totalidad de los vínculos sociales. El poder ya no sólo busca concentrar a los sujetos en espacios cerrados y panópticos (tipo escuela, cuartel, prisión) con miras a su regularización y homogenización, sino que esencialmente apunta a apropiarse de las mentalidades, los flujos de la comunicación cotidiana y la generalidad de las relaciones sociales.

El poder se ejerce ahora a través de maquinarias que organizan directamente los cerebros (en los sistemas de comunicación, las redes de información, etcétera) y los cuerpos (en los sistemas de atención social, las actividades controladas, entre otros) con el propósito de llevarlos hacia un estado de alienación, de enajenación del sentido de la vida y del deseo de creatividad. En este sentido, la sociedad de control podría caracterizarse por una intensificación y una generalización de los aparatos normalizadores del poder disciplinario que animan internamente nuestras prácticas comunes y cotidianas, pero, a diferencia de la disciplina, este control se extiende más allá de los lugares estructurados de las instituciones sociales, a través de redes flexibles y fluctuantes (Hardt y Negri, 2002).

Si el proyecto moderno dominante en Occidente se asentó en una idea del capitalismo industrial, que requería ese cuerpo dócil como su motor, el capitalismo postindustrial, financiero, transnacional, de la globalización (Ianni, 2006), orientado ya no tanto a la producción masiva y barata de

mercancías sino más bien al consumo exponencial e ilimitado<sup>30</sup>, requiere otro tipo de cuerpo. La exacerbación del poder del mercado en el capitalismo de consumo (Bauman, 2000) hace que este también entre a controlar la vida en su totalidad y desde su interior mismo, biopoder en el sentido más íntimo de incorporación en el deseo del sujeto, lo que demanda un cuerpo que denominaré *hiperestésico*.

De lo que se trata es de abocar el cuerpo no sólo a su domesticación sino, sobre todo, de cooptar la posibilidad de su propia configuración. Ya no opera solamente un sentido del poder en el cual las instituciones hacen dócil el cuerpo hasta su normalidad y adaptación al orden capitalista, aparece también otra forma de poder en la cual son los propios sujetos los que agencian activamente la construcción de un cuerpo proclive a la sociedad de consumo. Es el cuerpo de la subjetividad fascinada por las infinitas gamas del consumo (así no pueda acceder a éstas), envuelto en hiperestésias<sup>31</sup> (Pedraza, 1999b, 2004), absorto en supraexperiencias, desprovisto de macrorelatos de sociedad, volcado a la mismidad y la autoconstitución para la búsqueda de sentidos de existencia.

García Pelayo define *sinestesia* como: “Metáfora consistente en atribuir la sensación propia de un sentido corporal a otro, como *sonido azul, sabor aterciopelado*” (1998, p. 607). El prefijo *hiper* indica entonces una exaltación de esa capacidad de hacer atribuciones entre los sentidos para formar representaciones de la corporalidad. El cuerpo hiperestésico sustenta una subjetividad en que la imagen de sí se construye en torno a sensaciones incesantemente impactantes. Entonces, el sujeto busca una experiencia siempre intensa y novedosa, que, sin embargo, no deje correlato —huella— carnal. Es un cuerpo preminentemente lozano, vital, juvenil, que prueba una y otra vez las sensaciones de la experiencia vital, lo que encaja adecuadamente con el modo de repetición y habituación “que caracteriza la cultura de la mercancía en el capitalismo de consumo” (Appadurari, 2001,

<sup>30</sup> Siguiendo a Arjun Appadurai, “se sugiere que la clave de las formas de consumismo moderno no es ni el ocio y la recreación... ni tampoco la satisfacción [...] sino que tal clave radica en el placer” (Appadurai, 2001, p. 97). Su noción de *modernidad desbordada* alude a la forma contemporánea como la modernidad entra en una nueva etapa signada no sólo por la globalización, sino por la presencia de amplios flujos (de información, de migración, de trabajo de la imaginación) que regulan la vida de las sociedades a nivel planetario. Véase su libro *La modernidad desbordada: dimensiones culturales de la globalización* (2001).

<sup>31</sup> “No es, pues, asunto de actuar sobre las entrañas inmateriales del ser humano mediante los efectos indirectos del agua, el jabón y el sudor en la constitución moral, sino de establecer un contacto inmediato entre las acciones externas del cuerpo y sus representaciones —imágenes de lo más recóndito de la esencia humana, de sus emociones, inteligencia, sentimientos, ideas y pasiones— a través de interpretaciones sensibles de las percepciones sensoriales, en una palabra, de *estesias*. Las *estesias* son en este sentido representaciones organizadas a partir de las sensaciones fisiológicas, pero cuyo verdadero alcance estriba en sus dimensiones histórico-antropológicas” (Pedraza, 1999b, p. 269).

p. 81). La habituación no es aquí repetición dócil sino acostumbamiento a técnicas sobre el cuerpo, que si bien alimentan un consumo hedonista, “alientan la repetición y desalientan la invención y la creatividad” (Cambell, 1987, citado en Appadurai, 2001, p. 82). Así, hay una “condición hiperestésica” en este régimen consciente y posmoderno en el cual:

La tarea de la subjetividad contemporánea impone al sujeto la necesidad de definirse con respecto a sí mismo, al hecho de que saberse es sentirse y en ello quedan comprometidos consciencia, sentido y sensación... La idea de consciencia ha pasado entonces de designar un saber compartido a nombrar el saber sobre sí mismo. (Pedraza, 2004, p. 65)

El cuerpo hiperestésico, presto a la experiencia para el consumo, implica en la posmodernidad varias características. Lucerga (2004) las resume a propósito de lo que ella concibe como “el cuerpo en la sociedad mediática”. La idea de que “yo soy mi cuerpo” describe una lógica en que la identidad reside hoy como nunca antes en la corporalidad. El cuerpo es de una parte abierto —ya no una entidad cerrada, de fronteras definidas que contienen a un sujeto fijo y unívoco— y, de otra, inacabado —un proyecto sin final, que permite la constante modificación—. Así, la corporalidad puede asimilar elementos externos, prótesis y tecnologías —el cuerpo *cyborg* que propone Donna Haraway (1995)— al tiempo que es susceptible de la constante intervención desde las tecnologías médicas y los procedimientos estéticos. Es un cuerpo construido desde la hipérbole (una corporalidad que predomina con ideales de formas exageradamente delgadas, lineales o musculosas), sin historia, de posibilidades virtuales, desacralizado y mercantilizado.

83

En últimas, esta forma de *biopoder* actúa en las sociedades del control esencialmente en la interioridad del sujeto, propiciando una activa configuración del cuerpo hacia modelos dominantes. De nuevo, la homogeneización se impone, ya no por disciplina e institucionalidad, sino más bien desde la segmentación y la oferta. Las redes del mercado, instaladas en cada espacio de la vida cotidiana circulan una corporalidad predominante que para nada se relaciona con la diversidad subjetiva y cultural de los pueblos del planeta. La *blanquitud* se impone de nuevo como representación ideal del esquema y la experiencia corporal, con lo que la pluralidad del cuerpo (por ejemplo, mestizo, afro, oriental) queda subordinada al modelo anglocéntrico que los medios de comunicación y las industrias transnacionales del entretenimiento circulan como ideal contemporáneo de belleza:

Podemos llamar *blanquitud* a la visibilidad de la identidad ética capitalista en tanto que está sobredeterminada por la blancura racial, pero por una blancura racial que se relativiza a sí misma al ejercer esa sobredeterminación... Es la compostura de los personajes, una compostura que denota *blanquitud*, y no blancura de raza, lo que impresiona en la representación de la nueva dignidad humana [...]. (Echeverría, 2007, p. 19)

Pero, además, el espectáculo, en tanto motor del consumo, se traslada a la vida cotidiana, en una sociedad articulada en torno a lo artificial ilimitado (Debord, 2000), “donde el margen o el borde tiene más interés para los medios de difusión masiva que la representación del promedio de la sociedad” (Birkenmaier, 2002, s. p.). La corporalidad allí forjada (hiperestésica, de blanquitud, dispuesta para la vida como espectáculo diario) tiene pretensiones de universalidad. Parecerse a esos cuerpos modelos, simular su blancura, formas, actitudes, estilos y consumos se convierte entonces en derrotero para lo que denomino una *subjetividad global*. Hay en tal afincamiento del cuerpo como lugar esencial para la autoconstitución subjetiva, una cierta ilusión de libertad: fatua autonomía de elección entre posibilidades de ser, no sólo preestablecidas, sino esencialmente comercializadas.

Ambos cuerpos descritos, el cuerpo dócil de la sociedad disciplinar y el cuerpo hiperestésico de la sociedad del control, no son, en mi opinión, construcciones excluyentes en tanto una forma del biopoder no necesariamente sustituyó a la otra, ambas cohabitan tensamente en el cuerpo contemporáneo. Con frecuencia logran la sujeción<sup>32</sup>, con lo cual la corporalidad se configura desde una subjetividad plegada a la normatividad institucional o al modelo de consumo. No obstante, en esa pugna por la producción de un cierto sujeto u otro, también emergen posibilidades de resistencia, pues los individuos no son simplemente depositarios pasivos de las intenciones de las fuerzas que buscan determinarlos. Hay malestares, oscilaciones, intransigencias hacia esos “deber ser” tanto como a las exigencias del “parecerse a”. Siempre emergen aquí y allá subjetivaciones que se deslindan de tales imperativos, que resignifican territorios, roles, prácticas y consumos, y configuran diferentes sentidos de existencia: creaciones estéticas, perspectivas éticas, saberes y narraciones vitales variadas, con niveles de criticidad y de interpelación a aquello que busca la fijación, la homogeneidad o la habituación. Y, entonces, la intervención del sujeto sobre su propio cuerpo se torna una experiencia eminentemente política, que trastoca órdenes a nivel de lo micro y lo singular, pero también reclama visibilidad en órdenes macro. Es esto lo que a mi juicio se puede entender como *corporalidad en resistencia* en un caso contemporáneo como el del cuerpo transgénero.

<sup>32</sup> Por *sujeción* entiendo una manera de construcción del individuo como sujeto-sujetado. Foucault indagó como tema amplio de su trabajo la “historia de los diferentes modos por los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se convierten en sujetos”. Identificó “tres modos de objetivación que transforman los humanos en sujetos”: uno refiere a pretensiones cuyo estatuto de ciencias nos objetiva sujetos desde algún conocimiento, otro alude a prácticas en las cuales “el sujeto está escindido en sí mismo o separado de los otros” (diadas loco-cuerdo, sano-enfermo), y un tercero se refiere a “la vía por la cual un ser humano se vuelve él o ella, un sujeto” (Foucault, 1991a, p. 51). En consecuencia, los modos de subjetivación en la modernidad pueden entenderse en dos sentidos: como sometimiento del individuo a otro (tecnologías de poder para la dominación del sujeto), o como sujeción a la propia identidad, a partir del propio reconocimiento y definición de sí (tecnologías del yo, en las cuales “un individuo actúa sobre sí mismo”) (Foucault, 1991b; Margot, 1995; García, 2000).

## El cuerpo *trans*: la construcción barroca de la corporalidad

Entiendo un *cuerpo trans* como resistencia a una construcción moderna de la corporalidad y del sujeto. De una parte tenemos un cuerpo dócil que es pertinente a un capitalismo de acumulación. Pero, también se plantea la emergencia de un cuerpo configurado para el capitalismo de consumo<sup>33</sup> y en éste. Ambos coexisten tensamente hacia un modelo de subjetividad cuyo origen está estrechamente vinculado con el sentido que el proyecto moderno-capitalista<sup>34</sup> ha desplegado para las sociedades occidentales, así como con sus propias transformaciones.

No obstante, la modernidad es tan sólo una de las modalidades civilizatorias de la humanidad, que en el desarrollo del proyecto capitalista “en su versión puritana y noreuropea... se fue afirmando y afinando” hasta tornarse dominante y prevaleciente (Echeverría, 1994, p. 15). La modernidad imperante está “armada en torno al dispositivo capitalista de la producción, la circulación y el consumo de riqueza social”. Pero, “el dominio de la modernidad establecida no es absoluto ni uniforme”; no corresponde a una realidad monolítica con una única versión civilizatoria. Si bien otras versiones han sido “reprimidas y subordinadas, no dejan de estar activas en el presente” (Echeverría, 1994, p. 17).

85

---

<sup>33</sup> El concepto es de Bauman (2000), quien propone que el capitalismo habría pasado de un énfasis en la producción, sociedad para la acumulación de riquezas y mercancías, a otro cuyo acento estaría en el consumo. Los consumidores estarían ahora menos regidos por una ética del trabajo que por una satisfacción individual de deseos, vinculada a una estética siempre cambiante. Las clases que concentran riqueza son ahora objeto de adoración, mientras que los “nuevos pobres” son quienes no tienen acceso a esa estética del consumo y a la novedad del capitalismo rapaz.

<sup>34</sup> Desde la perspectiva de Max Weber (1905/2003), el capitalismo es “el poder más importante de nuestra vida moderna”, y su extensión en la Europa occidental y en América se explica por las estrechas conexiones de la ética económica moderna con la ética racional del protestantismo ascético. Así, la articulación entre dicha religión y la economía y la estructura social que decantó en un “capitalismo industrial burgués” se entiende por la influencia de los ideales protestantes en la mentalidad económica, en el “*ethos* económico”. El “racionalismo práctico” del Occidente moderno encontró en el ascetismo metódico puritano dos valores que marcaron la conducción de la vida del sujeto: la vocación (o profesión) como llamado divino y la incertidumbre sobre la propia salvación. La primera se entendía como un mandato de Dios sobre cada individuo, que lo abocaba a consagrarse de lleno a un trabajo especializado, disciplinado y arduo. En cuanto a la salvación se la consideraba un camino estrictamente personal, que cada uno debe recorrer. En consecuencia, el progreso material, y el reconocimiento social, no se oponen a la riqueza (como sí ocurre en el *ethos* católico), pues siempre que ésta sea obtenida a través de un arduo esfuerzo de conducción racional de la vida constituye un “signo inequívoco de gracia”. Poseerla no tiene como finalidad un disfrute irracional, un derroche despreocupado, por el contrario, se deben utilizar para la realización del reino divino en la tierra. Así, el *ethos* de este capitalismo de raíces protestantes insiste en una valoración del individualismo, de un sujeto que consigue la salvación eterna a partir de sus propias decisiones y acciones. Los intereses terrenales del yo individual se constituyen en la medida para su valoración, con lo que se da un paso de estrechos lazos comunitarios a la instrumentalización de vínculos asociativos. Véase Weber (1905/2003), ensayos publicados originalmente en 1904-1905.

Por ejemplo, el *ethos* barroco<sup>35</sup>, que se evidencia en el comportamiento social tanto como en el arte, corresponde a una de esas modalidades de modernidad capitalista que antecedieron a la actual y que aún pervive.

Apelando al sentido de adjetivo que en el siglo XIX se le dio al término *barroco* para calificar “estilos” artísticos y literarios posrenacentistas, y también para designar “todo un conjunto de comportamientos, de modos de ser y actuar del siglo XVII”, Bolívar Echeverría recupera tres sentidos del significado de lo barroco: *extravagante, falso y ceremonial*. “El primer conjunto de adjetivos subraya el aspecto transgresor o de-formador respecto de una forma ‘clásica’, el segundo su lado improductivo o irresponsable respecto de la función del arte y el tercero su tendencia *represora* de libertad creativa” (1994, pp. 22-23). Así, lo barroco es irruptor del orden, lo impugna aunque no busca destruirlo.

Ubicado hacia el siglo XVII, el barroco europeo —en tanto estilo artístico asumido, transformado y recompuesto en el continente amerindio— sirve como metáfora para abordar los procesos socioculturales que ocurrieron en ese momento, no sólo entendidos como instrumento de poder de la metrópoli española, sino, además, como formas de resistencia indígena ante el arrasamiento de sus formas de existencia. Así, la modernidad barroca<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> El término *ethos* refiere aquí a “un principio de construcción de la vida” que opera tanto en lo colectivo como en lo individual, y que es histórico. Implica un significado ambiguo como morada y a la vez como arma (Echeverría, 1994). Alude a los usos y costumbres que nos dan una lectura del mundo social a la vez que al carácter o modo de ser de cada individuo. Por ejemplo, el *ethos* del capitalismo moderno está signado por la idea del protestantismo de un sujeto que se realiza mediante la sublimación de su deseo en el trabajo productivo sobre la naturaleza (Echeverría, 1998). Por su parte, el *ethos* barroco surgió como alternativa a la devastación de un proyecto de modernidad centrado en el valor mercantil de las cosas, valor de enriquecimiento y acumulación, en desmedro del valor de uso, de intercambio en constelaciones de vínculos y de significaciones. La invasión española al “Nuevo Continente” dio paso a una precaria colonia en donde unas culturas indígenas y africanas arrasadas sobrevivían y se acomodaban a un orden hispánico cuyos protagonistas inmediatos estaban también desarraigados y fraccionados (el famoso dilema de los criollos, ni indígenas ni españoles). Son entonces fragmentos y despojos de pueblos los que trataron de habitar ese nuevo mundo imprevisible. Lo barroco como apuesta de vida surgió entonces en contextos de destrucción y de recomposición social de sobrevivientes. Es una modernidad resultado de un choque intenso entre universos socioculturales que no eran para nada homogéneos, choque que además arrasó culturas autóctonas enteras en muy breve tiempo. No se trató de una hibridación cultural que sucediera por la coexistencia de larga duración entre los diferentes —como sí ocurrió en la península ibérica, lo que a juicio de Gruzinski (2007) explica una España largamente construida por vínculos, y coexistencia entre cristianos, judíos y musulmanes—.

<sup>36</sup> Echeverría propone como “una peculiaridad de la cultura latinoamericana”, además de la “estrategia del mestizaje”, la “presencia simultánea” de distintos tipos de modernidad que han ido apareciendo en la historia de América Latina. Así, ubica por lo menos cuatro modernidades históricas. Una es la barroca, desde finales del siglo XVI hasta mediados del XVII, y “cuya función fundante de identidad no ha podido serle arrebatada hasta ahora”. Pero, además, están la modernidad ilustrada (del siglo XVIII hasta las guerras de independencia), la republicana o nacional (de instauración de los Estados latinoamericanos desde mitad del XIX hasta bien entrado el siglo XX), y, por último, habría una modernidad contemporánea iniciada en los años setenta por la globalización neoliberal. Véase Echeverría Bolívar (2006).

se considera muy relevante para entender varios procesos latinoamericanos. Permite comprender ciertas raíces de nuestra diversidad étnica y cultural, de una pluralidad que nos constituyó como pueblos, y que ha controvertido — cuando no resistido— distintos proyectos sociopolíticos de homogeneización.

En consecuencia, habría que indagar por el cuerpo que se constituye en apuestas civilizatorias alternativas. La categoría de *modernidad barroca* permite proponer no solamente formas culturales de resistencia a ese *ethos* dominante, sino también una experiencia corporal que si bien participa de los sentidos de la modernidad capitalista, la tensiona, evidenciando sus lógicas de imposición para la existencia humana. Lo que propongo es que al cuerpo moderno (tanto en su versión dócil como al hiperestésico) se le opone algo así como un cuerpo barroco, por lo menos en Latinoamérica. Y que el cuerpo *trans* es un muy buen ejemplo de construcción barroca de la corporalidad.

El cuerpo barroco, al igual que el cuerpo dócil y el hiperestésico, se acerca a los órdenes de la modernidad. No es necesariamente un cuerpo que se configure en explícita ruptura con esos sentidos prevalecientes. Por tanto, participa de procesos de socialización institucional tanto como de las dinámicas del mercado globalizado. Sin embargo, pese a que el cuerpo barroco tiene muy presentes los referentes dominantes, no sólo los tensiona sino que crea configuraciones en que los evade, rodea, subvierte e, incluso, en ocasiones, se fuga. Si como se ha dicho, el cuerpo moderno está fundado en la subjetividad de la racionalidad, la narrativa institucional, la lógica burguesa y patriarcal, la blanquitud y la identidad fija y unívoca (y transita también hacia una subjetividad mediatizada, espectacular, globalizada), el cuerpo barroco precisamente rodea esas categorías, las horada, las reconstruye al extremo de hacerlas aparecer ridículas, arbitrarias, casi caricaturescas. La noción de *hipertelia*, que se aplica al estilo barroco en pintura y literatura, puede ser apropiada para comprender este cuerpo.

87

El escritor cubano Severo Sarduy, autor de la novela *De donde son los cantantes*, esboza la categoría *hipertelia* para referir a todo exceso, ya sea en organismos que sobrepasan sus propios límites, en artefactos que rebosan su función, en movimientos que van más allá de su propio objetivo o en proyectos que superan su propia finalidad, por lo que se torna en inercia por empecinamiento (Sarduy, 1972). Por su parte, para Lezama Lima la hipertelia es uno de los rasgos del barroco. Se puede entonces pensar que mediante “complicadas operaciones de reorganización de imaginarios” (Vilaltella, 1994, p. 247), el cuerpo barroco emerge como una posibilidad alternativa a los imaginarios eurocéntricos dominantes. No es precisamente un cuerpo que calque exactamente los modelos angloeuropeos, tampoco es cuerpo amerindio “puro”, ni en franca oposición a la corporalidad prevaleciente. Se trata más bien de un cuerpo que busca constituirse a partir de fragmentos de distintas culturas sobrevivientes a los embates de la homogeneidad del *ethos* capitalista, y que en tal constitución exacerba rasgos, los decora y exalta notablemente.

El cuerpo *trans*, en tanto corporalidad barroca, es por sobre todo hiper-télico. Al contrario del cuerpo dócil, no es un cuerpo acabado, dado. Por tanto, participa de la concepción del cuerpo hiperétesico, abierto y sin fronteras, susceptible de intervenciones desde lo externo. Es un ejemplo de persistente mutación, se renueva constantemente, es el *locus* de una creación incesante de la subjetividad. Al cuerpo *trans* se lo agranda y reduce, se le agrega y se le disimula, se le implanta y se le mutila, simula, y a la vez es explícito, resalta tanto como encubre. Quizás es performativo, en el sentido propuesto por Butler (2002), es decir, su puesta en escena siempre prefigura un querer ser, una construcción por hacer. Hipertélico en el cuidado del detalle, hiperbólico en la configuración de sus formas prominentes, de medidas que se buscan perfectas, maleable en tanto materia moldeable mediante procedimientos quirúrgicos y estéticos. Contiene un exceso de significado en cada aspecto orientado a constituir una feminidad o una masculinidad enaltecida, recargada.

Pero otra vez ese cuerpo *trans* se nos aparece contradictorio, ambiguo. Por una parte, tanto Charlotte como Diana hacen énfasis en su gusto por la construcción de un cuerpo hiperfemenino. “A nosotras nos gusta el maquillaje, que se note, que resalte... las travestis somos como muy producidas, como que nos vestimos siempre para la escena” comenta Charlotte. “A quién no le gusta verse la más bonita, como femenina la más bonita, como diva... para ser feminista no hay que ser fea” dice Diana. Por su parte, Dorian Edith explica que su forma de ser “muy femenina, elegante pero discreta, bien femenina... bonita” le resulta una ventaja en su trabajo de sensibilización sobre los derechos de las personas transgénero con los políticos hombres. Hasta aquí las narraciones se corresponden con cuerpos para la sociedad del espectáculo, subjetividades que parecerían plegadas a los cánones predominantes de género. Sin embargo, cuando la conversación avanza, Charlotte describe su trabajo artístico como una posibilidad política: “Es hacer del *show* una oportunidad para entrar en contacto con la comunidad, con la gente”. Diana enfatiza en que “las *trans* no somos sólo espectáculo y puteo, nos hacemos notar pero tenemos propuestas para la ciudad”. Dorian insiste en “la responsabilidad que ocupar este cargo implica, no sólo por mí, sino por lo que significa para todas las transgéneros en nuestro país”. Así, emergen visos de una subjetividad que politiza ese cuerpo híper, que lo exalta también como otra posibilidad de existencia, y controvierde los sentidos del consumo que quieren encasillarlo solamente como entretenimiento.

El cuerpo *trans* de nuestras entrevistadas en Ciudad de México y Bogotá, resulta entonces excesivo, dada la atención a los rasgos que definen la corporalidad moderna predominante. Cada forma, cada movimiento, cada pose enfatiza, casi como espectáculo, lo que culturalmente valoramos como feminidad. Sin embargo, este exceso resulta contradictorio, por ejemplo, en términos de la identidad narrada. Variados vectores de significación confluyen en unas identidades más bien paradójicas: cuerpos que transitan

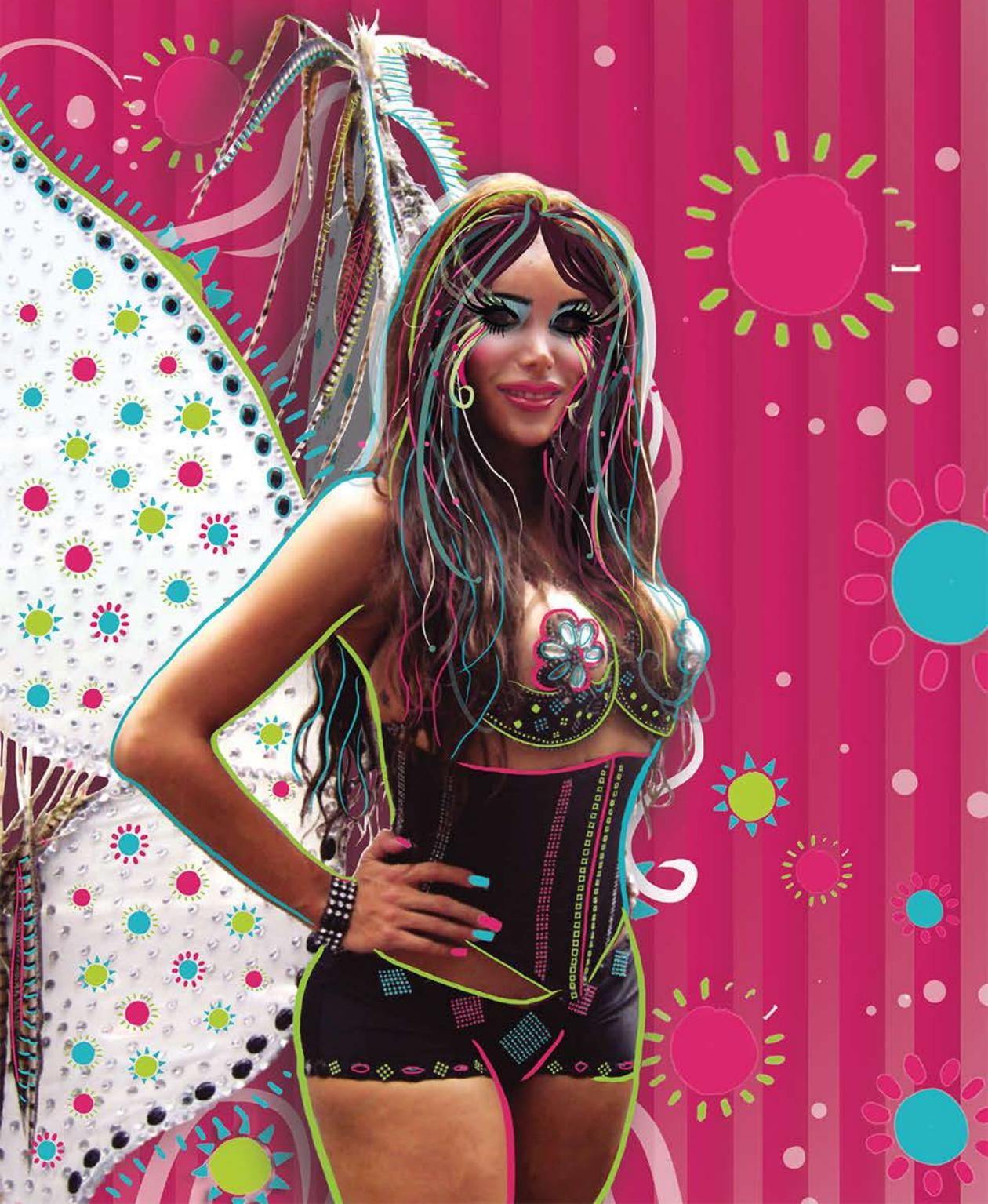
hacia estéticas, rasgos y roles considerados del género femenino, pero que se afincan en una narrativa como hombres. No se trata de que lo femenino sea aquí una representación, pues su subjetividad anida allí: ellas están siendo femeninas, se construyen para serlo. Pero tampoco lo masculino es una esencia, su esencia. No se travisten de mujeres, como sí lo hacen otras subjetividades, por ejemplo, los transformistas, que construyen una imagen femenina sólo en ciertos contextos como el espectáculo (Serrano, 1999). Reconocen un origen biológico como hombres, pero se relatan permanentemente desde segmentos femeninos. Por tanto, esa trilogía de poder y prestigio macho = masculino = heterosexual (Núñez, 2007), que condensa en la unidad hombre un cuerpo biológico macho, y deriva hacia la masculinidad dominante coincidiendo con el deseo hacia el sexo opuesto, es claramente destituida. Siguiendo los planteamientos de Judith Butler (1990), ese sistema de relaciones estables, de homologías entre el sexo biológico, el género y el deseo sexual que sostiene el patriarcado, es aquí evidenciado en tanto pura pretensión ideológica para los cuerpos.

Por tanto, ese plegamiento excesivo a las corporalidades prevalecientes suele poner en evidencia lo arbitrario de la construcción del género. Por eso, lo recargado, incluso lo bizarro, no es ajeno al cuerpo *trans*. Su construcción no deja de estar plagada de artilugios, apariencias, simulaciones y combinaciones. Su imagen nos refleja lo arbitrario y artificial de los modos de subjetivación que consideramos “normales” para los hombres y mujeres.

89

El cuerpo barroco, hiperconstruido, retorcido, variado, múltiple, ambiguo, no se acomoda del todo a los efectos del biopoder. Su potencia de recreación de estéticas, de enunciación de éticas particulares, de narración de biografías variadas, radica en la extrañeza que estas subjetividades evidencian respecto de “una” identidad prescrita como unívoca y homogénea, que no sólo les resulta incómoda, sino que además interpelan por sus consecuencias para la convivencia humana. Ser eminentemente racionales, centrados en un “yo” prescrito y funcional, definidos en una polarización masculino/femenino, estables en la díada pareja-familia, productivos para un consumo incesantemente espectacular, no constituyen trayectorias vitales deseables por todos/as, ni consideradas como indefectiblemente convenientes para la sobrevivencia del planeta. La extrañeza de lo *trans* ante esos “proyectos de vida”, que operan como destino rectilíneo en consonancia con el género asignado, pareciera ser un móvil central en su proceso de modificación corporal. Esa distancia con el “deber ser”, al tiempo que jugueteo con el “parecer” y el “aparecer”, nos habla de una incesante, carnal y cotidiana lucha por la pluralidad de la existencia.

### 3. ¿Cómo se construye un cuerpo *trans*?



### 3. ¿Cómo se construye un cuerpo *trans*?

*Me llaman La Agrado, porque toda mi vida sólo he pretendido hacerle la vida agradable a los demás. Además de agradable soy muy auténtica. Miren qué cuerpo, todo hecho a medida.*

*Rasgado de ojos, 80.000 [pesetas]. Nariz, 200, tiradas a la basura porque un año después me la pusieron así de otro palizón. Ya sé que me da mucha personalidad, pero si llego a saberlo no me la toco. Continúo. ¿Tetas? Dos, ¡porque no soy ningún monstruo!, 70 cada una, pero éstas las tengo ya superamortizadas. Silicona en labios, frente, pómulos, cadera y culo. El litro cuesta unas 100.000, así que echad las cuentas, porque yo ya la he perdido. Limadura de mandíbula 75.000. Depilación definitiva láser, porque la mujer también viene del mono, bueno tanto o más que el hombre, 60.000 por sesión. Depende de lo barbuda que una sea, lo normal es de 2 a 4 sesiones, pero si eres folclórica necesitas más ¡claro! Bueno, lo que les estaba diciendo, que cuesta mucho ser auténtica ¡señora! Y en estas cosas no hay que ser rúcana, porque una es más auténtica cuanto más se parece a lo que ha soñado de sí misma.*

91

Antonia San Juan interpretando a La Agrado en  
*Todo sobre mi madre*

Una de las preguntas centrales de esta investigación es, en el caso transgénero, ¿cuál cuerpo se busca crear? Entendiendo la estrecha relación entre cuerpo y biografía, el interrogante se propone a partir de la noción de que lo corpóreo se configura siempre respecto a los órdenes que predominan en un momento y contexto sociohistórico específico. En la medida en que la experiencia corporal se asemeja a los dictámenes vigentes, la subjetividad se pliega a los regímenes de saber-poder, y se tiene entonces un sujeto “más sujetado”. Pero, si la subjetividad “es una construcción enraizada en ciertas coordenadas histórico-políticas y en determinadas confor-

maciones simbólicas e imaginarias” (Parrini, 2007, p. 15), la resistencia está en la posibilidad de que dicha producción se distancie de las determinaciones sobre los cuerpos y tensione las fronteras de lo que sería un sujeto normalizado. Así, se asume que la construcción del propio cuerpo puede devenir en procesos de sujeción a un orden social, pero también convoca posibilidades para la emancipación subjetiva.

Desde esta perspectiva, la construcción del cuerpo es un asunto político. Moviliza vectores de fuerza que perpetúan órdenes sociales o los interpelan. La pregunta sobre ¿qué puede un cuerpo?, ¿cuál es su potencia? cobra pleno sentido si se comprende la política no sólo en sus dimensiones racionales sino, además, como despliegue de las pasiones humanas. El filósofo Baruch Spinoza propuso de manera central la tesis de que la potencia de un cuerpo es susceptible de ser considerada y ejercida en un sentido político (Deleuze, 1975). Las pasiones constituyen fuerzas que ponen en contacto al sujeto no sólo con la mismidad sino con el otro. Conocerlas no implica domarlas o exorcizarlas cual presencias irracionales, por el contrario, permite el desarrollo de la potencia de creación, de ser. Así, la afectación sobre el cuerpo aumenta o disminuye su capacidad de obrar. Las afecciones tristes y alegres se relacionan respectivamente con la impotencia/potencia de existir, con la opresión y el estatismo, o con la capacidad deseante que moviliza la acción individual y colectiva:

92

De tal forma, encontramos en el linaje del pensamiento de Spinoza, una matriz conceptual que nos abre visibilidad para entender de qué modo las pasiones humanas y la subjetividad que configuran, sirven tanto para sostener procesos de dominación política como para potenciar aquellos que tiendan a la emancipación subjetiva, en clave de resistencia y creación colectiva. (Bonvillani, 2010, p. 30)

En el caso transgénero la potencia del cuerpo está directamente relacionada con su posibilidad de transformación. El empeño que las mujeres *trans* ponen en modificar su cuerpo revela una pasión por constituirse en el sujeto que quieren. Y al mismo tiempo, implica un replanteamiento sobre la subjetividad que perciben como impuesta. Así, La Agrado enfatiza en su famoso monólogo de la película de Almodóvar, la idea de ser auténtica, una autenticidad que no es dada, no proviene de la naturaleza, sino que se obtiene a partir de la propia voluntad y de un arduo proceso de intervención corporal: “Pero no perdamos de vista que es una autenticidad que se basa en el artificio (siliconas, operaciones, depilación láser, maquillaje, etcétera)” (Jeftanovic, 2007, p. 372). Porque parecerse al sueño que se tiene de sí misma constituye un ejercicio de creación de un cuerpo nuevo y de una biografía singular, que, sin embargo, nos exhorta a todos/as a pensar en los órdenes con que vivimos nuestros cuerpos. ¿Qué es una auténtica mujer? ¿Quién prescribe sus formas, medidas y deseos? Si ese “ser mujer” es, en últimas, una definición contextual, arbitraria entre

muchas otras posibles, ¿cómo se construye el cuerpo para llegar a encarnarla? Las líderes *trans* convocadas en la presente investigación tienen mucho que decir al respecto. Entremos entonces en diálogo con varios de sus planteamientos.

### **“Algunas buscamos ser una más, otras queremos ser la más más”**

Todos/as cambiamos, el tiempo y las experiencias hacen que de manera bastante radical nuestros cuerpos se transformen a lo largo de la vida. Sin embargo, la configuración del cuerpo dentro de un cierto orden de género suele mantenerse en la mayoría a lo largo de los años. En cambio, en quienes nominamos como *trans*, los parámetros de género chocan con la impresión subjetiva de no querer ser dentro de la asignación dada socioculturalmente. El cambio corporal aparece entonces como el camino para aproximar el cuerpo a la subjetividad. La subjetivación emerge aquí como un proceso en contra de las atribuciones prescritas al cuerpo. Y el trayecto puede ser muy variado. Hay quienes optan por transitar lo más certeramente posible desde un género al otro, e incluso buscan cambiar quirúrgicamente sus genitales. Es la definición más estricta de *transexualidad*. Otras/os buscan modificaciones que no lleguen a la reasignación de sexo, lo que no impide su narrativa dentro del género contrario al que se espera, es lo que usualmente se nombra como *transgenerismo*. En algunos casos, asumen deliberadamente una construcción corporal que se niega a encajar en el dimorfismo, y rechazan los encasillamientos como hombres o como mujeres, modos que cabrían en las llamadas identidades *queer*.

93

Así, el cuerpo *trans* femenino implica transformaciones corporales que van desde aprender a maquillarse, crear una estética propia con el vestuario adecuado, eliminar el vello corporal y tomar hormonas (por ejemplo, estrógenos de los distribuidos para anticoncepción), hasta hacerse cirugías tipo mamoplastia para ponerse senos o para afinar nariz y mentón, implantes para redondear caderas y glúteos, etcétera. Es un trabajo que parece centrarse en el logro de una apariencia, desplazándose desde lo externo hacia lo interno, y de lo momentáneo a lo definitivo.

Esta feminización implica una dinámica corporal que oscila entre ocultar y resaltar partes. Este proceso es atravesado por la temporalidad de la apariencia: se pueden buscar efectos de feminización para una noche, “montarse en los tacones” como refieren las travestis colombianas, o logros permanentes, aunados a la decisión de “vivir las veinticuatro horas como mujer”.

La descripción de “hacerse el muñeco” referida por dos transformistas en el “Reinado Nacional de la Belleza Gay 2010”, un evento privado en Colombia, ilustra bastante esta dinámica de ocultar-resaltar. El “muñeco”

alude específicamente a las envolturas que se hacen con cinta pegante alrededor de la ingle para ocultar lo más posible el volumen del pene. Como el proceso es doloroso por la presión ejercida y también al retirar la cinta, en algunos casos se busca el mismo efecto mediante el uso de ropa interior femenina muy ajustada, tipo tanga. El efecto visual debe ser óptimo en el sentido de hacer invisible el pene, al punto de que “la candidata” “pueda desfilarse en traje de baño sin ningún problema”. “El muñeco” se acompaña de “otros trucos” tales como envolver la cintura (también con cinta pegante o con bandas elásticas) para hacerla muy delgada. Por contraste, la imagen de las nalgas y del busto debe ser totalmente resaltada. El sostén comercializado para juntar y subir los senos es ideal para este propósito, aunque existen en el mercado prótesis plásticas que incluso emulan el tono de piel. Igual sucede con caderas y glúteos, ropa interior que levanta o que incluye partes de plástico u otros materiales sintéticos que construyen un cuerpo de prominentes curvas visuales.

El mismo efecto ocultar-resaltar orienta las cirugías a las que se somete un cuerpo *trans*. La cosmética quirúrgica ofrece una amplia gama de posibilidades que recortan partes del cuerpo, como por ejemplo, el mentón y los pómulos en la idea de suavizar los rasgos masculinos del rostro. Pero también se pueden crear partes y destacarlas donde originalmente no existen. Así, se configura un cuerpo *cyborg* (Haraway, 1995), no en el sentido de incorporar aparatos, cuerpo-máquina, sino en el de hacer parte de sí implantes elaborados tecnológicamente, por ejemplo, siliconas en busto y nalgas que idealmente el organismo debería asimilar.

94

En el caso de la reasignación sexogenital de hombre (H) a mujer (M), las cirugías implican inicialmente la eliminación de los testículos (emasculación necesaria, porque tras la toma de hormonas se atrofian). Una vez evaluadas las reacciones corporales se procede a la invaginación del pene, es decir, se lo abre para incorporarlo dentro del cuerpo (como un guante), y así construir un canal vaginal (vaginoplastia). En estricto sentido, no es entonces una operación en que se corte el pene (la popularmente llamada *jarocho* en México), sino que se lo utiliza para hacer una vagina, lo que puede requerir varias intervenciones quirúrgicas con miras a garantizar un resultado tanto funcional como estético. Además, como el cuerpo tiende a cerrar cavidades, una vez hecha la operación la persona debe llevar insertado un tubo plástico por lo menos durante tres meses<sup>37</sup>. Al respecto, el mayor temor expresado en las entrevistas tiene que ver con la pérdida de la respuesta orgásmica y con la sensibilidad que la vagina elaborada tenga. Dos de las entrevistadas que se asumen transexuales (una con cirugía de reasignación sexual) piensan que “el éxito” de estas operaciones radica tanto en la habilidad del cirujano como en la predisposición psíquica de la *trans* para sentir orgasmo en la penetración vaginal.

<sup>37</sup> Véase comentarios de Anxélica Risco sobre el tema en el artículo “En México: cambio de sexo más barato que en Europa” (2003).

Las intervenciones en el cuerpo, ya sean tipo “truco” o quirúrgicas, se acompañan de aprendizajes tanto en maquillaje y vestuario como en el comportamiento mismo. Aquí es absolutamente evidente que los atributos valorados como femeninos son totalmente aprendidos, y se incorporan por repetición. Es claro el ejemplo del *performance* de género que tanto han referido Butler y las/os teóricos *queer*. Largas horas de camaradería educan en la habilidad de maquillar un rostro de manera que el efecto sea agradable respecto de las propias formas, del color de la piel, del tamaño de los labios y de los ojos... Lejos de ser una tarea fácil o trivial, implica el trabajo de “hacerse un rostro”, “tu cara ante el mundo”. Y el rostro no es algo estático, debe variar si es de día o de noche, si se asiste a una reunión familiar o política, si hay una presentación para un espectáculo, una fiesta o si se trata del trabajo sexual, si se es joven o adulta. Sutiles diferencias que buscan pasar desapercibidas en unos casos o atraer ostensiblemente las miradas en otros. En palabras de una *trans*: “Algunas buscamos ser una más mientras que otras queremos ser la más más de las mujeres”. Ocultar-resaltar se extiende así a todo el conjunto de la persona.

El vestuario ocupa buena parte del esmero de una *trans*. Ya sea para destacar o para pasar inadvertida, el ejercicio de vestir implica la construcción de una imagen de sí, más concretamente, del tipo de feminidad que se quiere presentar para sí misma y hacia otros. Una tenue línea entre creación y consumo está presente en la práctica del vestido. De una parte, se expresa mucha atención a aquello que “está de moda”, pero al mismo tiempo, el vestuario se adapta al cuerpo y estilo propios. Las medidas corporales de una mujer *trans* suelen ser más amplias que las de una mujer biológica —o *biomujer*, como la denomina Judith Butler (2006)—, por ejemplo, en cuanto a los hombros, la altura o en la talla del calzado, con lo que ropa y zapatos deben ajustarse a las medidas, ya sea encargando los diseños en tallas grandes o haciendo los arreglos ellas mismas.

Como lo han señalado varios estudios, “la vestimenta es una forma muy poderosa en la que la regulación social se pone en escena: transforma a los cuerpos en signos ‘legibles’, permitiendo que el observador reconozca patrones de docilidad y transgresión y posicionamientos sociales” (Dussel, 2007, p. 136). Ya sea eliminando o adicionando elementos, el vestido constituye una manera en que se inscribe el cuerpo en los códigos de ley, con lo que se da cuenta de un lenguaje social (De Certeau, 1984). Por tanto, para una mujer *trans* su vestuario tiene un valor significativo muy fuerte. En el contexto del espectáculo es el objeto que evidentemente permite la transgresión de género y, sobre todo, la hace creíble, “representa la metamorfosis que se produce a través de la ropa, que crea las condiciones para desarticular los roles sexuales del sistema” (Jeftanovic, 2007, p. 369). Con cierto vestuario, un cuerpo *trans* con rasgos ambiguos de género, de sexo “dudable”, deviene mujer, sale al espectáculo y posibilita códigos de deseo con hombres que, por ejemplo, se narran heterosexuales.

El efecto es entonces potenciar la expresión de lo que se considera como atributos de feminidad, efecto siempre relacional.

El estereotipo más común sobre las *trans* es el lugar del espectáculo, con la puesta en escena de una feminidad exaltada, sobredeterminada, tipo diva. Sin embargo, en el día tras día, el vestido junto con el maquillaje involucran un ejercicio de creación que intenta apoyar estéticamente una subjetividad de género. Quizás las biomujeres aprenden esto desde muy niñas, pero para las *trans* entrevistadas este proceso llegó paulatinamente. Implica una instrucción en torno de accesorios e improvisación, que usualmente ensayaron hacia la juventud, cuando una mayor autonomía les permitió asumir estéticas femeninas. Y en tal proceso las otras son muy importantes, hay mucho juego y socialidad en torno al vestuario, su opinión es muy importantes en términos de cierta medida en los caracteres: se desea aparecer femenina pero no caricaturizada, no en la vida cotidiana. Como menciona Endry: “Yo no me voy a vestir todos los días como si fuera de fiesta o como reina de belleza en gala de coronación, hay que encontrar un punto de equilibrio, nada fácil cuando la gana de ser fémina le puede a uno tanto”.

96

Vestirse y maquillarse son entonces trabajos de mismidad que configuran rasgos materiales del cuerpo, “visibles” respecto de la transformación de género subjetiva. No basta querer ser mujer, o narrarse femenina, hay que parecerlo, y de modo que se asemeje más a aquello que en el contexto predomina como ideal femenino. El artificio y la simulación son aquí evidentes, pero son los mismos aspectos que utilizan otras biomujeres. Sin embargo, no hay que perder de vista que este ejercicio de repetición de las prácticas estéticas femeninas es asumido en este caso por cuerpos que renuncian al sexo asignado, que se desplazan de una casilla de sexo-género que se supone natural y coherente, con lo que su repetición pone en evidencia la ficción de toda identidad, y conlleva también la posibilidad de creación de algo nuevo, inesperado, respecto de las normas establecidas para la apariencia de género (Butler, 2006). De ahí, el juego, la diversión, la inversión en tiempo y dinero, y, sobre todo, el efecto codiciado: la interacción seductora, de deseo con el otro, que espera a su vez la confirmación de la subjetividad construida.

Cuerpos con partes intervenidas, maquillaje que configura un rostro, vestuario y comportamientos que confirman el género al que se desea pertenecer. Cada movimiento es meticulosamente aprendido, la gestualidad es totalmente producida, la voz misma se educa para feminizarla sin tener que recurrir a la cirugía en cuerdas bucales. Se quiere hablar pero no evidenciarse: “La voz es la prueba de fuego de una *trans*, puedes tener todo, tetas, piernas, cara, pero si cuando hablas sale un vozarrón ¡te delatas! Por eso, algunas compañeras optan por hablar lo mínimo, y eso es grave porque necesitamos opinar, dar a conocer lo que pensamos” dice Charlotte Schneider.

En todos los casos llama la atención que el proceso de moldear el cuerpo y la subjetividad tiene resultados que pueden ser excesivos. La feminidad que se emula es la de mujeres famosas por sus atributos corporales y por sus talentos artísticos. En Colombia aparece también el ideal de las reinas de belleza. En todo caso no son cuerpos promedio, cotidianos. Son más bien de medidas abundantes, de formas torneadas, hipertélicos. Escuchemos a Diana Navarro en Bogotá:

Pues más o menos yo tengo 36 años, o si contemporáneas, a mí me encantaba y yo hice mucho ejercicio, y yo he querido siempre ser una mujer atlética no tan ampulosa, no con esas medidas exageradas, no con busto exagerado que muchas de mis compañeras siguen, que se quedaron en el estereotipo de los años sesenta tipo Sofía Loren, tipo Brigitte Bardot, tipo Jane Fonda en sus inicios. La mujer ampulosa, de caderas anchísimas, muslos gruesos, senos grandes, labios gruesos, ésa es la mujer y porque la mayoría de las *trans* hemos ejercido o ejercemos la prostitución, entonces ese es el estereotipo de mujer que atrae al hombre.

Todas las líderes cuestionan un modelo de feminidad carente de protagonismo, débil y sometido al hombre; sin embargo, los referentes que mencionan son siempre los de una feminidad exaltada, de curvas prominentes, glamorosa. Otras transgénero, por ejemplo en Ciudad de México, hablaron de querer pasar más anodinas, “como tu mamá o tu tía”, pero no es el caso de las líderes entrevistadas. Su subjetividad busca la atención, han pasado por el espectáculo en todos los casos, algunas han estado vinculadas a la prostitución. Son cuerpos acostumbrados a exponerse, a mostrarse, pero conscientes del exceso que ronda en su propia construcción. Como comenta Endry Cardeño:

[...] mucho maquillaje, muchos accesorios, muchas exageraciones en el sentido de la ropa, todo más apretado, todo más chiquito, todo más exhibicionismo ¿no? Y en algunos momentos empezamos a caer en esto porque existe un momento inconsciente [en] que queremos llamar la atención, y cuando ya caemos en cuenta de eso, empezamos más bien a pasar desapercibidos, que en ninguno de los dos casos para mí es lo correcto, porque para mí lo correcto es hacerlo y ya, y tenga las reacciones que tenga la gente respecto a eso es pues, eso ya es problema de la gente, pero a veces empezamos, tenemos el problema de exagerar y querer llamar muchísimo la atención y convertirnos en muchísimos casos en exhibicionistas y quedarnos ahí o empezar un proceso de ser lo más parecido a la mujer para pasar desapercibido, entonces ahí nos estamos negando a lo que somos, tratar “de pasar” es una negación de identidad muy fuerte que vivimos nosotras las travestis también.

La idea del cuerpo ampuloso, de volúmenes y curvas sobresalientes, cuyas formas y rasgos se exageran está presente en todos los relatos. Si

bien las figuras que se aluden como ideales de feminidad provienen del espectáculo anglo, el cuerpo que se busca construir no es el de la delgadez —tan difundida recientemente desde el modelaje—. Podría interpretarse un asunto de etnia en esta construcción del cuerpo, pues varias se relatan latinas, refieren su corporalidad como “de mujer latina”. Incluso una de ellas explica sus formas por ser “mujer negra”. El análisis de David William Forster (a propósito de la performatividad *queer* del artista Luis Alfaro) resulta en este punto pertinente. Refiere la frase de la cultura chicana “*real women have curves*” (las verdaderas mujeres tienen curvas), que él recalca como “*real latin women*”, indicando que esta “afirmación pretende oponerse a una norma patriarcal de la mujer delgada y esculpida, sino directamente anoréxica, la mujer de la reducción quirúrgica del busto y de la obsesión por la celulitis” (Forster, 2009, pp. 253-254). Lo que habría sería un referente a una mujer latina esencialista por oposición a una latina asimilacionista, aspirante a anglo. Este segundo “modelo” de feminidad es abiertamente rechazado por las *trans* del estudio con explícitas advertencias sobre cómo la búsqueda de ese “cuerpo perfecto” incluso pone en riesgo la vida, pues los procedimientos asesorados por la medicina formal no sólo son costosos (inaccesibles para muchas, un tema de clase socioeconómica), sino que las prescripciones suelen ser graduales y de resultados lentos.

98

Exceso-exhibición, “tratar de pasar”-negación, cuerpo latino voluminoso *versus* cuerpo anglo proporcionado “perfecto” emergen como coordenadas de una feminidad que está en constante elaboración. Una autenticidad que se logra con base en la artificialidad. Implica simular, parecer, transformarse, exaltar, con el riesgo siempre de un efecto ambiguo, de una puesta en escena de género que “delate” la “realidad” de su construcción. Como menciona la chilena Soledad Bianchi (1997, citada en Jeftanovich, 2007), lo travesti emparenta el maquillaje con el disfraz. Y esto usualmente se asocia con el teatro, el carnaval, el juego, la actuación. La búsqueda del mejor efecto, de una feminidad espectacular o de otra más anónima que “pueda pasar”, siempre evoca la idea de que cualquier construcción de género es representación, de que tras la puesta en escena no hay una esencia indudable. En términos de Butler (2002), a cualquier identidad, heterosexual, gay o lesbiana, que se pretenda como fundamental (natural o biológica) le subyace la sospecha de su construcción contextual, ubicada en un momento sociohistórico que la posibilita, determinada por ciertas formas de poder que así la presentan, en ese sentido, contingente. Quizás el exceso que se aprecia en estos cuerpos *trans* es más bien el espejo ampliado de la arbitrariedad de construcciones de género que cobijan los cuerpos de todos/as.

## Hacerse un cuerpo: opciones y riesgos

Construir un cuerpo *trans* demanda no sólo procesos subjetivos de deconstrucción del género asignado, y en este sentido una pérdida de vectores

narrativos prefijados para la subjetivación, sino, además, un esfuerzo de modificación corporal constante. En otras palabras, es un transcurso de intervención material que “uno empieza pero no sabe cuándo acaba”. Entonces, la construcción del cuerpo *trans* requiere no sólo la determinación del sujeto para cambiar sino su persistencia. Se trata de un cuerpo que hay que modificar parte por parte hasta trocarlo en otro. Pero el empeño en transformar el cuerpo viviente aproxima a su vez a las fronteras de la vida misma. El riesgo para la salud, la posibilidad de dolor, enfermedad y muerte cobran presencia en estas biografías.

Un aspecto recalcado como riesgo es el rechazo a las sustancias que se introducen en el cuerpo. Es el caso de Raisa, en Bogotá, a quien un cirujano operó para redondear cintura y nalgas pero su cuerpo rechazó la silicona específica que le administraron. En el momento de la entrevista para esta investigación había tenido dos hospitalizaciones y complicación con la cortisona que le aplicaron para el tratamiento.

Otro riesgo es la administración de sustancias no farmacéuticas. Por ejemplo, la inyección de aceites grasos (de cocina, de avión) para aumentar el volumen de senos, cadera o glúteos trae frecuentemente altísimos riesgos de infección. Quienes lo hacen buscan efectos visuales inmediatos y de bajo costo. Con frecuencia se trata de una alternativa a los elevados precios de los tratamientos “cosméticos” y a la inaccesibilidad al sistema de salud público para dichos procedimientos.

99

El uso de sustancias sin la asesoría médica suele enunciarse como un riesgo para la salud. Por ejemplo, una práctica habitual es la aplicación de una inyección quincenal o mensual de hormonas que se autoprescriben de acuerdo con las recomendaciones de otras *trans*. Sin valoración adecuada de las dosis que cada cuerpo en particular tolera, la posibilidad de complicaciones de salud, tipo osteoporosis, es bastante conocida.

Sin embargo, frente a la intervención médica emerge también una perspectiva política sobre la propia transformación corporal. En el Colectivo Entre Tránsitos un grupo de jóvenes hombres *trans*, de M a H, en Bogotá, debaten la “opción de que la medicina y la psiquiatría no toquen mi tránsito”. Se entiende como una “posición política” en que el sujeto asume la responsabilidad de intervenciones “ilegales pero legítimas” respecto de los altos costos de la medicina privada en Colombia (una cita con el endocrinólogo cuesta aproximadamente 30 dólares) y de la no cobertura a estos tratamientos considerados “cosméticos” por el sistema de salud público (Sisbén y EPS). Se argumenta que mientras éstos constituyan un “servicio” de salud (que desde esa lógica el individuo debe costear) y no un “derecho”, la responsabilidad sobre el propio cambio más que un riesgo es una “decisión de vida”. Incluso algún miembro llega más allá y plantea la posibilidad de que la decisión sobre su cuerpo no implique la toma de hormonas ni

ningún tratamiento médico, con lo que plantea la pregunta sobre ¿cómo se nos dice socialmente que se debe ver un hombre? En este punto coinciden con la mexicana Angélica Rixco, quien pese a ser reconocida como una activa militante transgénero, no se ha realizado intervenciones corporales más allá de las estéticas, no ha asumido ni procesos con hormonas ni cirugías. En su caso, el argumento, más que en contra de la intervención del poder médico, alude a la posibilidad siempre fluctuante de inscribir atributos sobre su cuerpo.

Las condiciones de viabilidad de intervención de un cuerpo abocan entonces a la pregunta en la cultura inmediata, ¿qué posibilidades prevé el contexto para el cambio de género? El tema trasciende la dimensión psicológica de estar preparados/as para el cambio, con lo cual se pasa de una capacidad individual hacia la posibilidad colectiva. En cuanto a lo farmacológico y médico queda claro que hay una fuerte restricción económica. Pero también se evidencia una barrera cultural. En un sistema de sexo-género heteronormativo y con jerarquía masculina, pareciera que la transformación de mujer a hombre es más difícil en términos de acceso a técnicas y procedimientos disponibles. Si bien se penaliza más fuertemente a quien deniega su hombría y cambia hacia la femineidad (mujeres *trans*, travestis, hombres gay afeeminados, *drag queen*...), curiosamente el acceso a elementos para feminizar el cuerpo, como los estrógenos, es más fácil, “se venden en cada droguería”. Por su parte, la testosterona —hormona con efectos de virilidad— se prescribe con mayores contraindicaciones y el acceso es más restringido. ¿Estamos ante culturas que dificultan el acceso a la hombría? Por una parte, los rasgos valorados como viriles deben ostentarse y demostrarse constantemente para que un sujeto se incorpore “certeramente” en una masculinidad dominante, con lo que cualquier asomo de feminización es censurado y reprimido. Así, la hombría se cuida a sí misma, performa constantemente “a sus integrantes”. Y, por otra, se entorpece el acceso de biomujeres para su tránsito hacia hombres *trans*, o se los hace invisibles al punto de que no ocasionen ninguna ambigüedad ni interpelen el imaginario prevaleciente de género masculino.

En todo caso, los asuntos de acceso a tratamientos y salud, de fondo, involucran el debate sobre la autonomía del sujeto frente a su propio cuerpo, en torno al control tanto sobre los cambios que asume como sobre el proceso mismo. La relación del sujeto con el saber-poder médico es aquí nodal, pero es tan sólo una de las que la subjetividad *trans* enfrenta.

## Soberanía sobre el cuerpo

Luis Guillermo Brigitte no comparte la perspectiva del transgenerismo como “un alma equivocada. Un alma femenina en cuerpo masculino”. Se declara como no creyente, por lo que el tema del alma le resulta más que una verdad, una metáfora. Su punto es otro, no piensa binariamente en una sociedad que se empeña en configurar los cuerpos desde dicha lógica.

El cuerpo es entonces un problema político, pues su soberanía la disputan la familia, el Estado, la escuela, la medicina, las religiones... que buscan decidir cómo debe ser. El cuerpo “no es el de uno”, es un cuerpo “programado”, y desde la niñez “uno entiende que su cuerpo no va a ser el que uno quisiera”. El otro, como autoridad, infringe violencia al sujeto buscando someter el cuerpo, y según Brigitte, lleva a que la propia persona se violenta a sí misma.

Un punto nodal es el de la sensibilidad. El cuerpo que no se ajusta al género prescrito enfrenta una violencia en el plano sensible: se ve obligado a hacer, sentir, usar y expresar de manera distinta a lo que la subjetividad desea. Así, estos hombres “de nacimiento” rápidamente enfrentan un problema de apropiación de su cuerpo por códigos de género prescritos que los despojan de su posibilidad de realización dentro de narrativas femeninas, que es lo que sensiblemente les atrae más:

La educación física [en el colegio] que era completamente espartana, autoritaria, maltratante, y además ahí sí el cuerpo femenino muy distinto al masculino. Yo me acuerdo sufrir mucho a los ocho años, porque lo sacaban a uno a correr, a saltar cercas de alambre de púa, donde siempre me enredaba, porque yo no veo bien, entre más raspaduras, cicatrices y todo era mejor el proceso, era un sufrimiento permanente, y uno miraba y las niñas sí jugaban voleibol, jugar, saltaban lazo, y me decía ¿pero si yo quiero estar allá? Pero para estar allá tengo que ser mujer, eso no se lo plantea uno, uno plantea es mi cuerpo, no merece ser tratado así. No quiero esta vida de esa forma, pues y aunado con la sensibilidad de decir yo quiero hacer otras cosas, quiero sentir otras cosas, eh, y uno lo tiene clarito desde los seis años: yo quiero usar trenzas, yo quiero vestir distinto, yo quiero expresarme de otra forma, y sentir que ni los papás lograrían entender eso [...]. (Luis Guillermo Brigitte)

101

Imposición de una sensibilidad, frustración por no poder expresarse y comunicarse en el sentido deseado dan vía a afecciones tristes, dolorosas. “Mi cuerpo se convierte en un espacio fundamentalmente de represión”, expresa Brigitte. En los relatos es frecuente la referencia a una adolescencia en que se oculta el cuerpo para los otros y sobre todo para sí mismo. Mario, un hombre que se nombra transexual M a H, cuenta cómo en el paso de su niñez a la juventud esperaba que su cuerpo cambiara, se masculinizara como el de otros “chavos”, cuando esto no ocurrió, se vistió con rompas amplias, apretó su cuerpo, lo ocultó.

## Cambio de sexo: tránsitos y binarismo

La experiencia *trans* es un proceso anclado a la trayectoria biográfica, en que el cuerpo muta en el sentido que la subjetividad indica, con lo cual el sujeto va construyéndose respecto de un anhelo, de su particular sentido de autenticidad. La potencia del cuerpo *trans* radica entonces en una trans-

formación que apelando a dispositivos artificiales (cosméticos, quirúrgicos, terapéuticos...) deslinda al sujeto de las coordenadas corporales que le han impuesto, y favorece la soberanía sobre el propio cuerpo. El resultado puede ser emancipatorio pero también cercano a la incorporación al mismo orden que rechazó. Los matices son aquí opciones personales que develan las posibilidades que la cultura prevé para el cuerpo, y la complejidad de acciones al respecto.

Una contingencia es que las intervenciones corporales incluyan el cambio de sexo anatómico, de los genitales. Es lo que se denomina *re-assignación de sexo*. Implica procesos hormonales, quirúrgicos, terapéuticos y jurídicos que buscan ajustar todo el esquema corporal a la subjetividad de género que se reivindica para sí. De fondo, la lógica parece binaria en el sentido de que se busca pasar de un sexo-género al otro lo más completamente posible. Si bien se rechaza una construcción de género, se opta por construirse en la otra, asumiendo las intervenciones corporales pertinentes. Esto no quiere decir que no se cuestionen los papeles jerárquicos de género, pero el sujeto pareciera estar transitando dentro del mismo orden binario de cuerpos.

102

La cirugía de reasignación constituye un punto de la intervención corporal que avoca a la pregunta sobre el sentido de la autoconstrucción del sujeto. Desde la narrativa transexual, el cambio de sexo puede entenderse como una restitución en el cuerpo de cierta esencia que aparece confusa, extraviada. "Alma femenina en cuerpo masculino", "error biológico", "sentimiento de ser una mujer dentro de un cuerpo de hombre" son referencias que emergen para explicar la cirugía como una ayuda hacia el logro de "la verdadera" identidad. Si bien el proceso es literalmente doloroso, puede aliviar un malestar subjetivo, un monto de sufrimiento que se reporta desde muy temprano en la vida.

Sin embargo, otras narrativas refieren lo *trans* como formas de construir feminidad sin abandonar la anatomía sexual genital. La sexualidad tiene aquí un peso enorme, pues si bien puede haber rechazo a ejercer el papel penetrativo en la práctica sexual, incluso sentir desagrado, el pene se mantiene como parte del esquema corporal por su valor funcional para el orgasmo. Entonces, no se trata del pene como falo, como símbolo de masculinidad, pues de hecho se está intentando deshacerse de esta condición. Lo que prima es la conservación de la experiencia del placer, que tiene un componente biológico, material, que se integra al relato femenino de sí, para entonces definirse como una mujer que no llega a serlo al 100% o como un "hombre, travesti, homosexual" que se narra en femenino.

Por tanto, la cirugía de reasignación sexogenital no constituye "un punto de llegada" para toda la subjetividad *trans*. Y tampoco es un proceso siempre satisfactorio. Se expresan varios motivos para "no cambiar de sexo".

Además del elevado costo, uno muy reiterado es la calidad de la cirugía misma. Los resultados pueden no ser óptimos, y conllevan riesgos como la pérdida de sensibilidad o de la respuesta orgásmica. La pericia médica es clave, al punto de considerar que se hacen mejores cirugías en ciertos contextos: “Uno de los mejores lugares para una vaginoplastia es Tailandia”, expresan entrevistadas tanto de Bogotá como de Ciudad de México.

Otro argumento refiere al orden de lo psicológico. Entre querer construirse como femenina y cambiar el sexo hay un paso importante: perder una parte del cuerpo para verse a sí misma “con cuerpo de mujer”. El proceso requiere “estar apta, preparada psicológicamente, querer ser mujer al 100% y no todas lo desean”. Así, emerge otra configuración corporal, la del cuerpo de “chica *trans*” que mantiene pene y testículos, reorganiza su esquema corporal en una femineidad que involucra sus genitales despojándoles del adjetivo *masculinos*, e incluso plantea el disfrute de la sexualidad justamente con ese cuerpo. Dorian Edith lo explica:

Porque no todas estamos aptas y no todas queremos. En lo particular en mi caso yo no me lo haría porque yo disfruto ser una chica *trans*, yo disfruto mi cuerpo, disfruto lo que tengo, y yo creo que también eso, para un hombre también le gusta, porque al hombre que va a estar contigo es porque le gusta como tú eres, sino por eso va y se busca una mujer biológica o se busca una chica intersexual. En mi caso personal no me lo haría porque me gusta, disfruto mi sexualidad, disfruto. La que se lo hace, la que se convierte en transexual es porque dice yo quiero ser mujer al 100% aunque no pueda tener hijos, y no tenga ovarios, bueno qué padre, es respetable, qué valor, qué bueno, estás apta para hacerlo porque tú eres la que tiene la idea, y es decir, estoy apta porque quiero hacérmelo.

103

Hasta aquí se pueden mencionar varias “tipologías” para el cuerpo *trans*. Uno es el cuerpo transexual que lleva hasta el cambio del sexo genital la idea de restituir la subjetividad que está en el cuerpo equivocado. Otro es el cuerpo que transita hacia el género femenino pero mantiene los genitales, constituyendo un cuerpo de chica *trans* o un cuerpo travesti que enuncia una base biológica que no lo hace “mujer al 100%”, lo cual no se interpreta como carencia. Pero emerge también otra posibilidad que se denominará como *cuerpo queer*, en tanto comparte un rasgo nodal de dicha perspectiva teórica. Es el cuerpo que se niega a los encasillamientos en la dicotomía de sexo-género, o que se pregunta si pueden existir mayores combinaciones corporales que permitan ampliar las narrativas de femineidad/masculinidad.

Ya se mencionó a Luis Guillermo Brigitte, de Bogotá. También está Anxélica Risco de Ciudad de México. En ambos casos su relato enfatiza una construcción corporal que toma atributos valorados como femeninos junto con otros masculinos. Ambas/os mantienen la gravedad de su tono de voz,

enfatan un hablar “masculino”. Sus movimientos y gestualidad no repiten la feminidad que tanto detallan otras *trans*, aparecen incluso bruscos, torpes en sus maneras. En el diálogo, hablan de sí mismos/as tanto en femenino como en masculino. Se diría que cumplen explícitamente roles como padres de familia, casados con biomujeres por varios años, y con hijas. Sin embargo, ambos/as asumen estéticas femeninas, e incorporan nombre de mujer a su identidad masculina. Oscilan y rodean las clasificaciones aunque mantienen continuidades en su trayecto biográfico. No son nómadas de la identidad pues en su combinación hay un sujeto que articula biografía y vínculos sedimentados. Pero refieren explícitamente a la teoría *queer* y rechazan las capturas identitarias.

Por su parte, Camile y Sebastián, del colectivo de hombres *trans* en Bogotá Entre Tránsitos, mencionan en una entrevista en radio la idea de asumir su cambio hacia hombres como una posibilidad de “deconstruir el patriarcado para generar una masculinidad que no se base en el falocentrismo, pues es posible ser un hombre sin pene”. Se preguntan si hacer el tránsito de mujeres a hombres debe implicar la lucha por la virilidad que perciben en la base de la masculinidad predominante. Su propuesta apunta hacia “una masculinidad no hegemónica” que interpela el modelo único de ser hombre y el pliegue “que los chicos *trans* hacen a ese estereotipo para que se les acepte”. ¿Tránsitos de corte feminista? ¿Identidad *queer* que cuestiona el modelo de adscripción identitaria? Lo que se destaca es un planteamiento explícito que no sólo desordena el orden binario y heteronormativo de géneros (como lo hacen los otros cuerpos *trans* mencionados), sino que expresa la utopía de transformarlos, de pluralizar las opciones para el cuerpo y la subjetividad, y así subvertir un orden corporal que perciben restrictivo y maltratante.

104

### **“Yo soy negra, marica y puta”: trastocando órdenes corporales**

La apuesta de configuración de un cuerpo *trans*, ya sea transexual, transgénero o *queer*, pone en el centro del debate la configuración corporal que predomina en el contexto latinoamericano de ciudades como México y Bogotá. He mencionado varios aspectos generales de dicho orden que han sido bastante estudiados: produce cuerpos en clave binaria —varón o hembra—; prevé coherencia entre sexo, género y deseo; presenta como normal y natural un sentido heteronormativo sobre todos los cuerpos; jerarquiza la construcción masculina asignándole poder y prestigio *per se*; y apunta a la estabilidad corporal de los rasgos de género durante toda la trayectoria vital del sujeto. En síntesis, es el imaginario corporal del proyecto moderno de Occidente el que entra en tensión. Pero, ¿hay algunas especificidades del sentido prevaleciente sobre el cuerpo en el contexto, que se estén desordenando desde la experiencia *trans*?

Diana Navarro habla de sí misma en Bogotá y enfatiza jocosamente: “Yo prefiero definirme a mí misma como hombre homosexual travesti y afrodescendiente, yo lo digo coloquialmente en muchos espacios. ¡Yo soy negra, marica y puta!”, y agrega además que es “la antítesis de todas las travestis”. Si bien le gustan los tacones altos no siempre suele ir de falda ni con pantalones apretados que demarquen curvaturas. Tampoco pone excesiva atención a su cabello por lo que suele llevarlo suelto y “desordenado”. Otra de las entrevistadas la critica justamente por eso, y agrega adjetivos relacionados con un vestuario desaliñado, lo que interpreta como “descuido en el aseo personal”, que en su opinión debería ser más extremo dada su condición de raza negra. Así, su imagen aparece menos bella respecto de un ideal de feminidad que circula entre las propias *trans*. Diana lo sabe y hace de esto parte de su puesta en escena política.

Por su parte, en México Dorian Edith Hernández, quien como Diana ha estado también involucrada en un partido político de izquierda, parece ubicarse en una perspectiva contraria. Su énfasis en la imagen aparece marcado por un estilo predominante pero que se rige por la medida. La belleza que pone en escena es una estrategia de interacción, contingente, cambiante:

Pues tienen un estereotipo [los políticos regionales] que va a llegar una chica con las tetas hasta arriba, la minifalda, el tacón así súper altísimo y maquillada de pista, y lógico son hombres y no tenemos esa cultura, la estamos creando, y es de respetar a las compañeras como quieran ir vestidas ¿no? Entonces piensan al verte llegar, yo soy muy sobria en vestirme pero también muy *fashion* porque es algo fundamental de una *trans*, de un gay, de una lesbiana, su vestir es algo muy... cada una va creando como le gusta. En particular en mi caso, soy *fashion* pero también soy muy discreta, pero también soy algo elegante pero también soy algo sexi ¿no? Es como juntar todo eso y saber con quién, cuándo y con qué gente te vas a reunir, y saber el cómo vas a ir vestida, adecuada para ese momento, cómo vas a hablar, cómo te vas a desempeñar con los demás varones.

La belleza a la que se alude implica cualidades estéticas relacionadas con el arreglo, la higiene y la medida, y está atravesada por condiciones contextuales de raza en interacción con códigos machistas (Viteri, 2014). ¿Qué significa reivindicarse travesti y negra en una ciudad como Bogotá? ¿Cómo se pone en juego una feminidad que seduzca sin asustar a hombres del contexto regional de México? Estamos ante subjetividades muy conscientes de la frontera que están bordeando: lo que interpelan es el ideal de sujeto prevaleciente en su contexto. Así, la construcción del cuerpo *trans* aparece cercana a los órdenes corporales de una cultura somática moderna, que se basa en un ejercicio positivo de poder sobre el cuerpo. Es el caso del Estado-nación en Latinoamérica que ya entrado el siglo XX se esforzó por educar al pueblo y disciplinar su cuerpo en la idea de posibilitar desarrollo

y progreso. Las normas de urbanidad, higiene y pedagogía se proponen como costumbres para un sujeto moderno que sea trabajador y ciudadano, y que engrane así en la producción capitalista, el orden burgués urbano y la colonialidad subjetiva (Pedraza, 2007).

La cultura somática moderna promueve entonces un cuerpo higiénico, educado y productivo. Es el cuerpo del aseo corporal diario, que limita fluidos y olores, y viste con pulcritud. Regulado en sus movimientos y temporalidad, se le imponen rutinas y ritmos a los ciclos corporales, con lo cual se acostumbra a jornadas específicas (seis horas en la escuela, ocho horas por día en el trabajo) y a la escisión entre producción y ocio (se trabaja de día y se descansa de noche, la “diversión” se concentra en el fin de semana fuera del horario laboral). Es además el cuerpo de la *blanquitud* (Echeverría, 2007) en tanto emula los caracteres de una subjetividad blanca que se considera más avanzada, refinada, pulida, ideal corporal de una civilización universal. Al mestizaje se le sobrepone así una noción blanca que propugna por la homogeneización racial en la perspectiva de construcción de identidad nacional. Por ello, una mujer *trans* negra “huele mal” y requiere más aseo, y también varias de las *trans* no escapan a la aspiración “güera” (tez blanca, pelo rubio) tan extendida en México, con lo cual tintes para el logro de una cabellera blanca y cremas que aclaran la piel entran dentro de su cosmética tanto como en muchas biomujeres. Por esto hay que ser discreta pero *fashion*, de una feminidad recatada pero que a su vez seduzca.

106

Pero, sobre todo, la cultura somática moderna tiene rasgos de género marcadamente binarios, que recalcan nítidamente la inserción heteronormativa y la predisposición a la pareja y la familia burguesas. Es entonces el cuerpo pertinente a “un perfil de sujeto que se adaptara fácilmente a las exigencias de la producción: blanco, varón, casado, heterosexual, disciplinado, trabajador, dueño de sí mismo” (Castro-Gómez, 2003, p. 156) que exige la supresión de las diferencias, con lo cual todo lo otro queda como irracional, loco, desviado, desadaptado. El capitalismo, organizado en dos ejes, la colonialidad del poder y la modernidad eurocentrada, opera de manera binaria, dicotómica y jerárquica haciendo no sólo que todos/as seamos clasificados racialmente, sino, además, asignados a un género con pretensiones fijas. Como resultado, el sujeto dominante, que se erige como la norma, es macho/hembra, burgués, blanco y heterosexual (Lugones, 2008).

Desde mi perspectiva, las *trans* interpelan esta cultura somática descolocando sobre todo el binarismo y la dicotomía que la sustenta, pero no necesariamente escapan a la totalidad de los órdenes corporales predominantes. Es indudable que su transformación corporal implica una biografía en la que los polos hombre y mujer son móviles y artificiales, no son fronteras ni fijas ni estables, menos infranqueables. Sin embargo, en términos del cuerpo por desear, sus narraciones no sólo privilegian como

más bella la corporalidad “güera” o “blanca” sobre la “prieta” (morena) o negra, sino que además pueden asumir valores de jerarquía masculina. Por ejemplo, llama la atención cómo en el discurso amoroso prima una idea del amor romántico en que el hombre anhelado es preferiblemente heterosexual. Un extremo puede ser el caso de Mario Sánchez, quien como ya se ha mencionado, fue muy conocido junto con su esposa Diana Guerrero por ser “la primera pareja transexual” que contrajo matrimonio civil en Ciudad de México. En la entrevista realizada para el presente estudio, Mario valora haber sido “el primer hombre” para Diana una vez ella se realizó la cirugía para tener neovagina. Cuando le pregunto sobre las cualidades que lo enamoraron de ella, él (quien antes fue mujer) destaca su pureza y feminidad, “su delicadeza en el trato y en sus maneras”. Como anota otra *trans* mexicana a propósito de esta pareja, el paso de un sexo a otro no necesariamente obvia la construcción del “macho mexicano”<sup>38</sup>.

Sin embargo, y continuando con la perspectiva teórica, este cuerpo disciplinado, racional y de estrictas jerarquías de género parece ser interpelado desde fines del siglo XX y en la plenitud del XXI. De nuevo, Zandra Pedraza (2009) aborda ampliamente las transformaciones que el orden corporal moderno tiene cuando “los intereses biopolíticos de los Estados nacionales” son rebasados por “una pléyade de intereses provenientes de ámbitos distintos”, como por ejemplo, el mercado transnacional. Las dualidades ilustradas y modernas dan paso a regímenes estético-políticos donde el cuerpo merma su valor disciplinario y se privilegia en su dimensión *hiperestésica*: “He definido las hiperestésias como la experiencia incrementada de sí a través de las percepciones corporales y de la clasificación y ordenamiento estético de las sensaciones y, en general, de la sensibilidad” (Pedraza, 1996, 1999)” (Pedraza, 2007, p. 26). El cuerpo regulado en sus movimientos, contenido en formas pautadas y estrictas, da paso a una corporalidad muy dada a la sensorialidad y la estimulación, se desborda para confrontar los contornos prescritos en una búsqueda de mayor fluidez. La posibilidad de controlar la reproducción humana, de modificar el cuerpo y de ampliar sus

<sup>38</sup> Desde un enfoque teórico diferente al del biopoder, que sustenta el presente trabajo, los análisis de Pierre Bourdieu sobre la asimilación de la dominación masculina resultan en este punto muy sugerentes. Si las “diferencias visibles entre el cuerpo femenino y el cuerpo masculino” se perciben y construyen en relación con “los esquemas prácticos de la visión androcéntrica”, el falo opera no sólo como símbolo de “virilidad”, sino, sobre todo, como fundamento de la organización jerárquica de los cuerpos, haciendo aparecer como “natural” el dominio masculino sobre el género femenino (Bourdieu, 2000, p. 37). Así, en vez de impugnar el modelo de construcción falocéntrico del sexo-género, el caso de Mario muestra una constitución transexual que se pliega e inscribe dentro de una lógica en que la virilidad aumenta con el acceso a la virginidad de la mujer.

Un caso que se contraponen es el de Nikita, del mencionado colectivo Entre Tránsitos, en Bogotá. Explícitamente se ubica en una narrativa del “menos hombre”, con lo cual destaca su rechazo a un tránsito hacia la masculinidad dominante. Al reconocerse menos hombre, renuncia “al privilegio de la masculinidad establecida” y opta por “reconstruirse autónomamente”, poniendo en tensión las categorías que lo encasillan como viril o afeminado.

cánones de expresión nos habla de otro tipo de capitalismo, que se orienta ya no tanto al control anatomopolítico como a la potencia de deseo del sujeto mismo (Preciado, 2010).

Ahora el cuerpo se configura respecto de un alto valor en su apariencia y en las percepciones que contribuyen a la corporalidad como experiencia central para la configuración de una subjetividad más centrada en un proyecto individual, proclive a las “garantías individuales” de la democracia y la ciudadanía del consumo. Es el cuerpo en incesante búsqueda estética, hiperestimulado, sobredeterminado por el sentido visual y más cercano a los *mass media* y la comunicación virtual que a las instituciones disciplinarias. El cuerpo es así el nodo de la experiencia vital y de un sentido de lo social distanciado de los amplios relatos políticos y religiosos que aglutinaban en identidades con pretensiones de solidez. Está expuesto a la contingencia de creación de una perspectiva singular a la vez que absorbo en su propia experimentación.

Volviendo a los comentarios de Diana y Dorian Edith en torno a la belleza que pretenden asumir, la interpretación propuesta es entonces que la construcción corporal que realizan en tanto subjetividad *trans* se inscribe como bisagra entre esa cultura somática moderna y el tránsito hacia otro orden corporal, si se quiere posmoderno. Hay una puesta en escena que no se articula plenamente con ninguno de los órdenes corporales, buscando más bien ser, sobrevivir, en ambos. De hecho, el/la *trans* aparecen como incoherentes, quizás rondando lo bizarro. De una parte se asumen los rasgos valorados en la feminidad tradicional, su delicadeza, mesura y capacidad de seducción, pero también se cuestiona su docilidad y sujeción. Y se rompe la gramática de dos géneros aislados y opuestos. Por otra, interpelan los ideales de higiene y urbanidad para construir un cuerpo presto al exceso, a la exhibición y al mundo de las sensaciones y la estimulación. Es un cuerpo narrado en la lógica visual, construido para ser visto pero validado dentro de los códigos de género más estereotipados de lo femenino, y desde allí se acerca a las narrativas del espectáculo. Para esto recurre a la artificialidad de todas las técnicas que la posibilidad posmoderna de intervención sobre el cuerpo oferta. Y también al orden jurídico moderno, más clásico, que posibilita su validación en el sistema institucional. Así, es un cuerpo en permanente construcción, siempre colindando con la exuberancia y la hiperconstrucción que interpela los sentidos predominantes de género en las ciudades estudiadas, pero que no siempre tiene como su fin la deconstrucción de tales órdenes, por el contrario, encuentra maneras incluso retorcidas de existencia en su interior. Por ello, la propuesta de comprenderlo como un cuerpo barroco.

## 4. Entre barroco y *queer*: el cuerpo *trans* en resistencia



## 4. Entre barroco y *queer*: el cuerpo *trans* en resistencia

**E**n un evento en Bogotá, la profesora de antropología y maestra en estudios de género Andrea García Becerra<sup>39</sup> lanzó a sus invitadas/os la pregunta ¿todas las *trans* se reconocen como tal? ¿Existe una identidad *trans*? Las respuestas dan cuenta no sólo de la variedad de experiencias en torno a la modificación corporal y el tránsito de género, sino además, del debate que lo *trans* implica en el tema de la constitución contemporánea de las identidades.

Sebastián, quien hacía parte en Bogotá del colectivo Entre Tránsitos, explica que para buscar su identidad “mira para atrás... hacia el recorrido por la historia”, en tanto se considera “resultado de una época”. Considera que se encuentra reconfigurando una identidad, no transita “hacia un porvenir”, antes bien está “matando cosas, deconstruyendo ese ser colombiano, ser mujer”. Ante la violencia que recae sobre su cuerpo como mujer buscó la categoría de *hombre*. Lo ha hecho “de un modo por así decirlo etnográfico”. Sin embargo, ahora interpela esa masculinidad. Afirma categóricamente que “ser hombre no es una opción política para mí, pero lo tuve que encarnar para poder decirlo... Es una basura en la sociedad”. Sin embargo, pese a tanta deconstrucción, él resalta que “en lo único que creo es en las identidades colectivas, donde podamos encontrarnos en algo para luchar conjuntamente”.

Camilo apoya esta perspectiva, pues considera que para ser aceptados, los hombres *trans* suelen entrar en el “estereotipo machista: son groseros, hablan con voz fuerte... siempre con el miedo del estigma, de que se ponga en duda su masculinidad”. Por eso, comparte que en el colectivo Entre Tránsitos no hablen de *hombres trans*, como otra etiqueta, sino de *experiencias de vida trans*. “No soy, viví una experiencia *trans*, y eso no me compromete con lo que se entiende como *trans*”.

---

<sup>39</sup> Agradezco a Andrea su generosidad al permitirme grabar, tomar notas y preguntar en el panel “Cuerpos en Tránsito y Luchas *Trans*” que ella organizó en la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, el 25 de mayo del 2011.

Por su parte, Nikita, otro miembro de Entre Tránsitos, reivindica explícitamente la identidad política de los hombres *trans*. Le parece importante, ya que dada su invisibilidad, “¿no hay doliente?”; se ocultan también sus diferencias, con lo que temas como salud, violencia, obtención de la libreta militar quedan sin debatir. Además, al enunciarse como *hombre trans* se siente hombre, pero en un grado menor a la masculinidad predominante: “Soy un menos hombre” dice, y “ser un menos hombre para mí es maravilloso”. “Yo si no tengo un pene, tengo un *max combo* espectacular”. De esta manera, la identificación *trans* le permite “no estar de acuerdo con la categoría *hombre biológico*” y ponerla en cuestión.

Por contraste, Tatiana Piñeros, lideresa *trans* vinculada en ese momento con el Centro Comunitario LGBT en Bogotá, dice: “Yo no hice tránsito a ser *trans*. Lo que yo conocía era el hombre y la mujer, y me identificaba con lo femenino... así que a mí si me interesa catalogarme como femenina”. No obstante, su narrativa *trans* interpela una construcción del cuerpo femenino, su cuerpo, que implique la obligatoriedad de tener vagina: “En ese entonces, ese deseo de tener vagina era más para vivir una vida común y corriente, desarrollarse en lo normal... Hoy entiendo que la cirugía es una forma para poder incursionar en una sociedad heteromachista”.

111

Por contraste, su compañera Lorena explica que la identidad implica “lo biológico”, pues está “asociada muy fuertemente a la reproducción y a la preservación”. Por tanto, la vagina se impone como un referente importante para el esquema de cuerpo de quien quiere ser mujer. “Esto en algún momento le inquieta a uno”. Pero, además, “la vagina es importante cuando se tienen relaciones con hombres heterosexuales. Curiosamente es lo que menos se ve y, sin embargo, los hombres piensan ‘si yo me acuesto con una mujer que no tiene vagina ¿qué van a pensar de mí?’”. La identidad es entonces también relativa a la mirada del otro y a la pluralidad de sentidos con que se puede dotar. En consecuencia, Lorena puede comprender las construcciones de cuerpo de muchas *trans* apegadas a la concepción preponderante de *mujer* y a los modelos circulantes de belleza. “Las construcciones tipo *Cosmopolitan* [se refiere a una conocida revista] también son válidas. No hay que generalizar, dentro de la diversidad también hay diversidad”.

En un sentido cercano, Laura, del Grupo de Apoyo a Transgeneristas (GAT), enfatiza que “cada cual construye su identidad como quiera y es válido”. De hecho, recuerda que las nominaciones varían y no son asumidas por todas las personas: “Cuando yo tenía diecinueve años no había *trans*, todas éramos travestis o mariconas... Ahora la palabrita va y viene, pero muchas mujeres *trans* no se identifican con eso”.

Deconstruir una identidad de género, configurar otra pero increpando sus sentidos dominantes o negarse al anclaje en una nominación

parecen ser apuestas que circulan por la experiencia *trans*. Lo común en esta gama de posibilidades es que la noción misma de *identidad* no queda ilesa, la definición que implica para el sujeto es puesta en discusión. Y la discusión no es solamente académica, como en el caso del panel referido, el efecto discursivo de tales nombramientos se extiende a toda la experiencia vital.

En el presente capítulo me propongo abordar el asunto de la configuración de identidades *trans* que interpelan la idea de un orden natural del género (sustentado en la diferencia corporal entre dos sexos), subjetividades que se imbrican en una construcción del cuerpo ambigua, contradictoria e incluso paradójica. Destaco así que el interrogante por la experiencia corporal está íntimamente ligado a la pregunta por los procesos de subjetivación. Por tanto, un cuerpo que se modifica necesariamente alude a un sujeto en transformación.

### ¿Quién necesita identidad?<sup>40</sup>

El panel referido con personas *trans* trajo al debate varias de las nociones que gravitan como definiciones de identidad. Los/as panelistas interpelan la idea de una identidad estática y definitiva. Sin embargo, algunas/os consideran viable la fijación en determinada nominación (*hombre, trans, mujer...*) mientras que otros plantean una posibilidad más bien nómada, una permanente deconstrucción.

112

Para Gilberto Giménez (1997), la identidad está en estrecha relación con la idea de *cultura* que se tenga, “es su lado subjetivo”. Entiende identidad como *distinguibilidad*, lo que implica no sólo la autodefinición de un actor social respecto de unas cualidades particulares, sino, además, un reconocimiento en contextos de interacción y comunicación o intersubjetividad. En esa doble dimensión, el actor afirma tanto su propia continuidad y permanencia como su capacidad de distinguirse de otros y de lograr su reconocimiento. Por tanto, la identidad no constituye una esencia o propiedad intrínseca de un sujeto o colectivo, sino que se constituye en confrontación con otras identidades, y, de hecho, implica luchas y contradicciones.

Ese carácter distintivo y socialmente situado implica tres criterios básicos para la identidad: “Una red de pertenencias sociales (identidad de rol o de pertenencia), un sistema de atributos distintivos (identidad ‘caracteriológica’) y la narrativa de una biografía incanjeable (identidad íntima o identidad biográfica) o de una memoria colectiva” (Giménez, 1997, p. 1). Por tanto, en el caso de las personas, los elementos que las identifican son

<sup>40</sup> Tomo literalmente el título de la introducción que Stuart Hall escribió para el libro *Cuestiones de identidad* (2003) que compiló junto con Paul du Gay.

la pluralidad de sus pertenencias sociales, la presencia de un conjunto de atributos idiosincráticos o relacionales y la narración que recoge su historia de vida y trayectoria social.

La pertenencia demanda grados de apropiación e interiorización de la dimensión simbólico-cultural que tenga la colectividad a la que se vincula, así como la asunción de un rol dentro de ésta. Se supone que cuanto mayor amplitud del círculo de pertenencias sociales mejor será la consolidación de la identidad del individuo. Al respecto, Giménez (1997) cita a Simmel, uno de los clásicos de la sociología en el tema:

[...] el hombre moderno pertenece en primera instancia a la familia de sus progenitores; luego, a la fundada por él mismo, y por lo tanto, también a la de su mujer; por último, a su profesión, que ya de por sí lo inserta frecuentemente en numerosos círculos de intereses [...]. Además, tiene conciencia de ser ciudadano de un Estado y de pertenecer a un determinado estrato social. Por otra parte, puede ser oficial de reserva, pertenecer a un par de asociaciones y poseer relaciones sociales conectadas, a su vez, con los más variados círculos sociales... (Simmel, citado en Pollini, 1987, p. 32)

113

En este punto el tema del sujeto posmoderno cobra centralidad para la discusión sobre la identidad, pues se trata de pensar que si las certezas institucionales y los metadiscursos de la modernidad entran en cuestionamiento, y se resquebrajan como los grandes pilares de la organización social, la pertenencia de los sujetos y su adscripción colectiva se ve cuando menos en aprietos. Giménez es crítico de autores como Hall y Bauman pues considera que la plasticidad en la concepción de identidad que proponen, su perspectiva como inestable, fragmentada, electiva y no perdurable, corresponde a una interpretación de la cultura “que subraya su fragmentación y fluidez” (Giménez, 2004, p. 87).

Y es que Stuart Hall (2003) pone en el centro del debate una crítica a la noción de *identidad integral*, originaria y unificada. En su enfoque, la identidad no es un concepto esencialista, ni señala un núcleo estable del yo que no cambie y permanezca siempre idéntico a sí mismo a lo largo del tiempo. El yo es, entonces, incesantemente performativo con lo que la identidad resultante es siempre estratégica y posicional.

Más que identidad, Hall propone la noción de *identificaciones* como un proceso de relación entre el sujeto y las prácticas discursivas (en sentido foucaultiano) que buscan su sujeción. La identificación, si bien puede consolidarse, no se entiende nunca terminada, está en permanente construcción y tampoco aspira a una totalidad. Se afina en la contingencia y “obedece a la lógica del más de uno”, pues en tanto necesita marcar límites simbólicos, produce “efectos de frontera”. “Necesita lo que queda afuera, su exterior constitutivo, para consolidar el proceso” (Hall, 2003, p. 16). Por tanto, la

identificación no cancela ni está al margen de la diferencia, sino que se constituye a través de ésta, “lo que le falta es su afuera constitutivo”.

Por tanto, las identidades funcionan como puntos de adhesión y referencia sólo por su capacidad de omitir y excluir, de dejar fuera algo. En la relación con el otro hay un cierre artificial de una identidad que nombra o silencia como abyecto lo que le falta o excede. Así, la pretendida unidad y homogeneidad de una identidad es un acto de poder. Al respecto, Hall cita a Laclau:

Si [...] una objetividad logra afirmarse parcialmente, sólo lo hace reprimiendo lo que la amenaza. Derrida demostró que la constitución de una identidad siempre se basa en la exclusión de algo y el establecimiento de una jerarquía violenta entre los dos polos resultantes: hombre/mujer, etc. Lo peculiar del segundo término queda así reducido a la función de un accidente, en oposición al carácter esencial del primero. Sucede lo mismo con la relación negro-blanco, en que el blanco, desde luego, es equivalente a “ser humano”. “Mujer” y “negro” son entonces “marcas” (esto es, términos marcados) en contraste con los términos no marcados de “hombre” y “blanco”. (Laclau, 1990, p. 33, citado en Hall, 2003, p. 19)

Entonces, la identidad es un asunto de poder sobre el sujeto, más concretamente de las convenciones de saber-poder que asignan una idea de sí mismo y emparentan la mismidad con lo único:

Sucede que la identidad es una forma de saber y una estrategia del poder. De hecho, si no se pasa por un proceso de subjetivación en relación con el afuera, se es subjetivado por el poder-saber. Y esa subjetivación recibida, esa subjetivación rígida, se llama identidad. En cambio, si el proceso de subjetivación es luminoso, es porque se trata allí de la escogencia de la diferencia y no de la identidad. (Garavito, 1999, p. 135)

Desde esta perspectiva “posmoderna”, la identidad, si bien brinda pertenencia, atributos y un relato de sí (tal como lo propone Giménez), también tiene el problema de que captura al sujeto, le fija a nociones, le atrapa en la ficción de unicidad: la cualidad de lo único construida a expensas de lo otro que excluye. Pensadores de inspiración deleuziana, como Edgar Garavito, incluso oponen la noción de *identidad* a la de *subjetivación*. Si la primera es una concentración en el adentro, la segunda es la posibilidad de pliegue de la línea del afuera que incide directamente sobre el modo de existencia de quien lo vive. De nuevo se propone que el afuera no es el otro, sino la zona de intercambio con lo mismo. Entre lo mismo y lo otro se movilizan las formas del saber y las fuerzas del poder intentando “incorporar la diferencia en la esfera de la identidad”. La subjetivación puede entonces operar como sujeción, pero también abre la posibilidad a lo que Butler (2006), siguiendo a Foucault, denomina *desubjugación del sujeto*, por ejemplo, respecto de los regímenes de verdad.

Esta idea de subjetivación hace de la diferencia algo muy potente. Garavito propone tres características en todo proceso de subjetivación: la primera es la creación de diferencia, pues la subjetivación “gracias a su relación con el afuera, es la creación de un nuevo modo de existencia... concretamente la creación de un nuevo campo de afección y de percepción” (Garavito, 1999, pp. 131-133). La segunda característica “es la *autonomía de la subjetivación con relación al saber y al poder* [sic]. En la subjetivación se trata, por lo menos, de una pérdida de contacto con las formas del saber y con las fuerzas movilizadas por el poder” (1999, pp. 131-133). Y la tercera característica es su contingencia. Un proceso de subjetivación puede llegar al sujeto pero no hay obligatoriedad de asumirlo como una exigencia necesaria. “Una vez producida, la subjetivación es una opción contingente; no es determinante de la relación con los demás aunque sí la regula” (pp. 131-133).

115

Volviendo a nuestros/as expositores/as del panel en Bogotá, así como a las otras lideresas *trans* abordadas en esta investigación, lo que está más explícitamente en juego en sus enunciaciones como sujetos es la diferencia que constituyen frente a modelos dominantes de identidad, concretamente modelos de sexo-género en que no “encajan”, pero de los que no necesariamente “se fugan”. Las “marcas” que reciben como “menos hombres”, como “mujeres sin vagina”, como “mariconas, locas, vestidas...” apuntan siempre a constituirles como anormalidad, y a esto se resisten de distintas formas. Estas subjetivaciones *trans* se configuran diferentes respecto de la pretendida correspondencia del cuerpo y la subjetividad que se promueve como “la verdad” de ser hombre o mujer. Justamente, su diferencia pone en aprietos la concepción rígida de ese deber ser.

La identidad moderna preponderante apunta a una constitución del sujeto en estricto apego a los cánones heteronormativos que dividen los cuerpos en dos categorías binarias, en las cuales la diferencia corporal (genital, anatómica, hormonal, cromosómica) es jerarquizada para hacer aparecer como natural la supuesta superioridad del hombre sobre la mujer. Pero además, la mención de Simmel (Pollini, 1987) citada arriba nos brinda otras coordenadas que buscan imponerse para todos los sujetos. En primer lugar, se habla del hombre y de “su” mujer, una masculinidad que constituye identidad por su pertenencia primero a la familia de origen y luego a la que funda como pareja heterosexual. Él deberá asumir un oficio o profesión, y desde la perspectiva del *ethos* de la *modernidad realista* —como lo denomina Bolívar Echeverría (2006)—, y cuyos orígenes en el protestantismo nos mostró Weber (1905/2003), consagrarse a dicha actividad, de manera que cumpla una inserción social que le definirá como productivo. Su identidad se consolidará en la medida en que se inserte en varias instituciones, como el ejército, el Estado, el partido político, “un par de asociaciones” y quizás alguna religión. Su vida es entonces un trayecto casi lineal, bastante definido en términos de referentes a los que se podrá adscribir porque además

se presuponen estables en la sociedad, permanentes como referentes de sentido para el sujeto.

¿Qué queda por fuera, omitido, excluido, incluso abyecto de este modelo de identidad? Lo dicen los/as autores/as, y lo he reiterado capítulos atrás. El sujeto primordial es hombre, de una nítida masculinidad que no permite sombras de feminidad en sí mismo, blanco (no negro, no indígena), racional, ilustrado, disciplinado, trabajador, casado, heterosexual... Y constituye como diferencias todo lo otro (Castro-Gómez, 2003; Laclau, 1990; Lugones, 2008), cuando no busca suprimirlo lo estigmatiza como rareza, peculiaridad, desadaptación que opera para ratificar su ser normal.

Pero precisamente esto también "lo dicen", lo denuncian, los/as "diferentes". Es el caso de las subjetividades *trans* de este estudio. Una y otra vez interpelan esta identidad de género heteronormativa, tanto como sus correlatos coloniales y eurocéntricos. Algunas intentan fugarse de esa captura identitaria, de manera constante y deliberada. Pienso en los desafíos corporales y biográficos de Luis Guillermo Brigitte y Anxélica Risco. Apuestas que explícitamente se niegan a adscribirse a un género, que están prestas a deconstruir cualquier etiqueta en la que se fijen (por ejemplo, su propia nominación como *trans*). Estas vidas resuenan, en mi opinión, muy cercanas a los planteamientos de lo que se denomina como *teoría* (y *militancia política*) *queer*.

Pero la multiplicidad de resistencias desde el cuerpo y la biografía también convocan experiencias que "coquetean" de formas intrincadas con las prescripciones de la identidad moderna, y que en mi perspectiva configuran cuerpos para unas subjetividades cercanas a un *ethos* barroco, a una modernidad alternativa tal como la describe Echeverría (1994). Mencioné ya a Diana Navarro, quien pareciera cercana a la idea de Hall de una identidad estratégica y posicional. Ella se narra "marica", hombre homosexual, pero también se asume mujer, y mujer transgénero cuando el contexto político hace pertinente el uso de este discurso. Además reivindica su ser negra, esa huella racial que molesta incluso a otras *trans*. La subjetivación aquí es creativa, aborda la pluralidad de diferencias que encarna, pero no por ello oscila perennemente, se fija en ciertas coordenadas.

También abordaré el "caso" de Hazel Gloria, quien de una parte enarbolaba una "transexualidad feminista", y una idea de la intervención del cuerpo como posibilidad de creación del sujeto contemporáneo, a la vez que insiste en la recuperación de un nodo sustancial de sí que por un "error de la naturaleza" se confundió. A mi modo de ver, sin pretender censurar ni juzgar una u otra apuesta vital, hay aquí casi una arqueología de sí misma, que interviene el cuerpo no tanto para deconstruir las imposiciones de género como para develar a la sujeto mujer "atrapada en un cuerpo equivocado", en un cuerpo de hombre. El punto es que la resistencia puede ser contradictoria, discordante, a la vez que interpela el poder sobre los cuerpos.

## La diferencia binaria de los cuerpos: hacia la constitución de identidades normativas

Lo *trans* convoca sujetos que parecieran ubicar su experiencia corporal y vital justamente en los intersticios de la ambigüedad. La acción de modificar su cuerpo interpela la inscripción naturalizada de lo masculino/femenino. Muestra que tanto los caracteres biológicos como los sociales que definen dicho binomio no son fijos e inmutables, sino que pueden variar. Pone además en tensión la supuesta causalidad entre sexo, género y orientación sexual, haciendo evidente su inestabilidad, y el que es parte de la tecnología política que prescribe la heterosexualidad como norma para la inteligibilidad humana (Butler, 1991). Si “por definición *queer* es todo aquello que se opone a lo normal, lo legítimo, lo dominante” (Halperin, 1995, p. 62), intersexuales, transexuales y transgéneros parecieran “raritos” en el sentido de constituirse como identidades marginales a la heteronormatividad.

En este sentido, la tentativa de interpretar lo *trans* como “prácticas subversivas de la identidad sexual”, tal como las describe Beatriz Preciado, parece conveniente. Si la identidad normativa moderna se soporta en un contrato social heterocentrado, en el cual la diferencia de sexo/género se inscribe performativamente en los cuerpos al punto de convencerlos de su “verdad” biológica, y además conduce a un orden social donde “naturalmente” masculinidad y feminidad existen en corporalidades e identidades polarizadas que convergen en una sexualidad orientada a la reproducción, la deconstrucción de esta lógica constituiría una verdadera revolución. Así, la contrasexualidad refiere a la “contraproductividad”, a la “producción de formas de placer-saber alternativas a la sexualidad moderna” (Preciado, 2002, p. 19). Sin embargo, tanto el efecto de inscripción simbólica como la construcción del cuerpo y la configuración de las identidades *trans* no aparecen en contundente oposición a la producción disciplinaria de la sexualidad (extensamente descrita, por ejemplo, por Foucault). En mi perspectiva, los relatos de las *trans* de nuestros contextos latinoamericanos, si bien no indican una adscripción enajenada a la identidad moderna, tampoco la deconstruyen o subvierten al punto de afirmar categóricamente que configuran “tecnologías de resistencia” o “formas de contra-disciplina sexual”.

### ***Trans*, “loca” o “vestida”: ¿el poder performativo de una denominación?**

A medida que “el trabajo de campo” fue avanzando en ambas ciudades, las narrativas de las *trans* empezaron a poner en aprietos los referentes teóricos desde los que intentaba construir explicaciones sobre el tema. El asunto de fondo es que la configuración de identidades que develan los relatos no

parece tan subversiva frente a los órdenes sobre el cuerpo, como la teorización y el momento político lo demandan. Incluso cuando un relato surge como ejemplo *queer* “perfecto”, los giros de la narración vuelven a cánones predominantes sobre el cuerpo y el género, contradiciendo los deslindes emergentes. Un primer ejemplo es el asunto del nombramiento que ellas hacen de sí mismas.

Las entrevistas enuncian distintas denominaciones del sujeto, algunas cercanas a las construcciones de las ciencias sociales y de la sexología; por ejemplo, conocí transgéneros y transexuales que así se narran. Pero otros nombramientos provienen tanto de las mismas *trans* como de los contextos en los que se desenvuelven. Como plantea Annick Prieur (2008), las definiciones de la propia experiencia pasan más por “categorías culturales” del contexto local, de modo que las denominaciones de la propia identidad suelen ser muy diversas (Prada *et al.*, 2012). Así, conocí también *vestidas* en México, que son lo contrario a las *tapadas* (homosexuales “masculinos”, no obvios en su atuendo y comportamientos), y que equivaldrían a las *locas* que *se montan* (en los tacones) en Bogotá. Otras son las *chiquis*, “las de peluca”, hombres que se inician en el travestismo o que lo hacen para una salida, por una “noche de *antro*” y que en Colombia también pueden ser peyorativamente llamados como *voltiados* o *maricas*, emparentando lo *trans* con la homosexualidad. Un *marica* en México puede ser denominado *puto*, pero ni todos los *putos* son iguales ni todas las *vestidas* se asumen como homosexuales o gay: de hecho, algunas *vestidas* se narran así mismas como mujeres *trans*. Además, una *vestida* se diferencia de un *joto*, un gay que, si bien es muy afeminado, no es considerado como *trans*. Para hacer más complejas las denominaciones están las que pasan (por mujeres) y las que no, lo que genera jerarquías entre las mismas *trans*.

118

El uso del término *queer* conlleva en la lengua inglesa una carga de ofensa, de insulto a quien aparece como diferente respecto de esas relaciones que se pretenden como “lo natural” en los humanos. Cuando los propios estigmatizados por dicha palabra la asumen, resignificando su carga peyorativa y desplazando ese sentido para enarbolar más bien su diferencia, su enunciación tiene fuerza performativa (Córdoba, 2005), una carga política en tanto interpela los contextos de autoridad que operan sobre el cuerpo y la subjetividad. Si bien lo *queer* no alude a un “cuerpo de conocimientos y reflexiones” que constituyen una teoría en el sentido de postular ley alguna (Núñez, 2007), ni conforma “un marco conceptual o metodológico singular o sistemático”, sí implica una serie de posturas intelectuales para la comprensión de las relaciones entre sexo, género y deseo sexual (Spargo, 1995, citado en Martínez, 2005). Volviendo a la variedad en las denominaciones que las *trans* entrevistadas reportan, la pregunta inmediata es ¿qué potencia de subversión poseen tales categorías en los contextos de las dos ciudades escogidas? ¿Hay orgullo e interpelación política al nombrarse como *vestida* o como *travesti*? ¿Estaría ocurriendo algo similar a la reivindicación

que algunos activistas del movimiento gay y lesbiano de Latinoamérica hacen de insultos como *marica*, *puto*, *tortillera* o *arepera*?<sup>41</sup>

Una construcción de los diferentes autonombres *trans* en un sentido *queer* no fue muy evidente. Ni en las entrevistas realizadas ni en el acompañamiento a eventos públicos emergió una reivindicación explícita de los términos de uso contextual, lo que no quiere decir que no circule un cierto orgullo por la propia condición. Pero tal circulación me parece que se ancla en este caso más en los discursos científicos y legales.

La transexualidad y el transgenerismo generan identidad, pues son términos que aluden a discursos legitimados como verdaderos en la sociedad, en el sentido propuesto por Foucault. Cuando empiezan a aparecer en los protocolos de la sexología (por ejemplo, un uso de lo *trans* en cambio de la noción patológica de *disforia de género*), en los proyectos de modificación a las leyes, e incluso en los medios de comunicación, tales conceptos pasan como referentes para la propia condición y nombran también una comunidad. Así, lo *trans* no emerge solamente por la posibilidad de modificación biológica que aporta la tecnología (cosmética, hormonal, quirúrgica), o por la acción político-cultural de unos liderazgos que emergen coyunturalmente para reivindicar la propia condición. Surge también como cuerpo construido por discursos específicos y recientes, cuya vigencia se instaura desde la pretensión de científicidad.

119

La paradoja es entonces la autodesignación de unos sujetos cuya condición —cuyos propios saberes han estado sometidos al peso normativo— afina mismidad y dignidad desde lo dominante. No se reivindica el insulto, el uso cotidiano en la calle, el bar o el antro, se enarbola la condición creada por el *statu quo* para designarles. Sin embargo, el asunto no es tan simple como para concluir una cooptación del sujeto por las verdades de los saberes legítimos. Los saberes sometidos que propuso Foucault (2000), aquellos que permiten que cotidianamente se sobreviva como vestida, como travesti, como marica, dialogan en este caso con “las sistematizaciones formales” y “las coherencias funcionales” de saberes científicos, como por ejemplo, la sexología, que si bien prescriben protocolos, procesos terapéuticos “verdaderos” para la vida de los sujetos y hasta diagnósticos y peritajes sobre la salud mental y el ajuste de la persona al género en que pretende vivir, no siempre son percibidos como discursos opresores de la singularidad *trans*.

Por tanto, el uso de uno u otro nombramiento es a mi juicio contextual y estratégico. Se es transgénero, transexual o vestida según convenga más en términos relacionales o políticos. Y se asumen tales nombramientos en

---

<sup>41</sup> Al respecto, véanse los trabajos del investigador y activista gay de Colombia Manuel Velandia.

una compleja resignificación de su sentido, incluso contradictoria y quizás barroca (Kulawik, 2009; Sifuentes-Jáuregui, 2014). Como lo expresó Diana Navarro, reconocida lideresa transgénero de la zona de Los Mártires en Bogotá: "Cuando yo quiero impresionar, por ejemplo en una reunión pública, me digo transgénero y me pongo unos tacones bien altos, para intimidarlos, pero lo común en el barrio, para la gente es que nos llamen travestis"<sup>42</sup>.

## La mujer que subyace tras un equívoco de la naturaleza

*[...] creo que podemos, este, nosotras las personas trans, cuestionar el género, podemos incluso generar nuevos discursos que puedan beneficiar a las personas que nacieron, este, condenadas a un género. Una ventaja de las personas trans es que no están... podemos romper esa condena al género, y en eso estoy precisamente.*

Hazel Gloria Davenport

La afirmación del epígrafe es hecha por Davenport, una mujer transexual reconocida en México por su activismo en el tema. Periodista, cantante de rock, escritora, fotógrafa y trabajadora sexual en algunos momentos de su vida, se dio a conocer porque trabajó en el Consejo Nacional para la Prevención del Sida (Censida), de la Secretaría de Salud de México, siendo catalogada en su momento por la prensa como "la primera transexual con un cargo público a nivel Federal"<sup>43</sup>.

120

Hazel Gloria se considera no sólo autoconstruida, sino "en autoconstrucción constante". Sin embargo, una idea tan dinámica de sí misma no la lleva a oscilar entre los géneros, sino que busca constituirse en uno: el femenino. De hecho, su presencia está llena de rasgos de feminidad exaltados. En las ocasiones en que la he visto, su vestuario resalta sus formas curvas, lleva siempre varios anillos en los dedos de su mano y collares de intrincadas formas. Sus maneras de caminar, sentarse y dirigirse son extremadamente femeninas, lo que no obvia una expresión enérgica en su comunicación. El cuerpo aquí pareciera ser modificado en un proceso que busca construir esa mujer en la que significativamente se localiza su subjetividad. Quizás hay en el trasfondo de su búsqueda algo sustancial por restaurar. Su transexualidad es entonces orgullo, en tanto alude a un desvelamiento del ser primario que subyace equivocadamente en el cuerpo:

---

<sup>42</sup> Entrevista en Bogotá el 31 de enero del 2009. Diana es directora de la Corporación Opción.

<sup>43</sup> Véase información disponible en la dirección electrónica: <http://www.disforiadegenero.org/index.php>

Yo creo que primero que nada debo definirme como una persona transexual, una mujer transexual, o sea, hay mucho debate sobre si la transexualidad es una identidad, si la transexualidad es un proceso, yo creo que es ambas, ¿no? Pero a mí sí me da mucho orgullo la palabra *transexual*, o sea, no me causa estigma, no me causa miedo, al contrario, me da mucho orgullo decir que soy una mujer transexual, con la palabra *transexual* escrita en mayúscula, subrayada todas las veces que se pueda, porque creo que *transexual* significa una lucha, una rebeldía; por decir, tal vez una de las luchas más dignas que hay: el ser quien eres, el decir yo no soy quien soy por un accidente genético que estuvo más allá de mi control, sino decir, yo soy quien soy porque he luchado por ser quien soy<sup>44</sup>.

La narrativa aquí es compleja, no permite considerar a Hazel como subordinada a los estereotipos predominantes de género. Si bien ella aspira a constituirse en la mujer que reconoce en sí misma desde sus cinco o seis años, considera que la transexualidad tiene una potencia para la transformación de los géneros, una posibilidad para desasirse de la narración esperada como mujer sumisa al orden masculino dominante e inequitativo. Al respecto, cuestiona los procesos de otras *trans*:

[...] es algo patético, las personas *trans*, mujeres y hombres *trans*, tenemos la posibilidad incluso de cuestionar estos modelos y de derrumbarlos, es horrible que... ver un hombre *trans* que fue... vivió una etapa de... social de mujer, llegar a replicar el machismo, o sea... y es tan patético ver a un hombre *trans* defendiendo la virginidad, por ejemplo, como [a] una mujer *trans* poniéndose a chillar ante los medios, ¿no? Creo que desde mi perspectiva yo no lo haría...

121

Sin embargo, esta transexualidad —que podría adjetivarse como *feminista*— es también contradictoria. En un sentido reivindica la deconstrucción de los géneros y sus estereotipos normativos, proceso que califica como una condena para los sujetos. Incluso manifiesta admiración por cuerpos que se autoconstruyen posibilitando combinaciones y ambigüedad. Por ejemplo, ella me cuenta sobre una pareja de hombres con los cuales coincidió en una consulta al cirujano. Uno de ellos llevaba muchos *piercings* en el cuerpo. El otro, a quien describe con aspecto de “oficinista”, quería que le agrandaran sus testículos pues un tamaño mayor constituía un fetiche junto con su compañero. La solución rompe literalmente el esquema binario: el cirujano le propone ponerle un tercer testículo de silicona, con lo que ambos hombres parecen complacidos. El ejemplo fascina a Hazel, pues la tecnología pareciera posibilitar la libertad de construcción del cuerpo que cada quien desea. Y la artificialidad del cuerpo hace más libre al sujeto (Haraway, 1995).

El otro ejemplo que me relata es de dos mujeres, una biológica y la otra una *trans* que no se ha hecho cirugía de reasignación de sexo. En tanto

<sup>44</sup> Entrevista en Ciudad de México, el 15 de febrero del 2010.

conserva su pene, ella está en posibilidad de embarazar a su amada, idea que suscita “envidia” en Hazel pues tendrá “hijos biológicos”, algo que por su parte no podrá vivir. Así, otro sentido emerge: quien se narra en permanente construcción, quien reivindica una política del cuerpo que lo libera de prescripciones y destinos, también anhela una experiencia biológica de embarazo, algo así como una vuelta a la naturaleza.

Tal confusión entre artificialidad y naturaleza coexiste en una misma búsqueda identitaria. La tecnología de modificación de los cuerpos emancipa a los sujetos de las ataduras sexo-género que se sustentaban en la naturaleza. Sin embargo, también puede constituir un camino para reconstruir una esencia natural confundida entre la carne “incorrecta”. En consecuencia, para llegar a ser la mujer que el “error genético” ocultó, Hazel asumió todas las prescripciones que la ciencia médica y psiquiátrica propone, por lo que hizo el protocolo para cambio de sexo “como debe ser”. Empezó a intervenir su cuerpo “de hombre” desde la indumentaria y lo cosmético. Posteriormente consumió hormonas que fueron feminizando características de su piel, la distribución de grasa y masa muscular, así como el vello corporal. Pasó por “la prueba de vida” que le implicó asumir el rol de género femenino las veinticuatro horas y en todos los contextos. Tratamientos para reducir los testículos y suprimir las gónadas, así como implantes de senos y “retoques” quirúrgicos de mentón dieron paso a la cirugía de reasignación de sexo: una extirpación del pene para construir un canal vaginal. Como comenta la investigadora Adriana Gonzáles, a propósito de esta misma persona:

Llegar a ser mujer es su anhelo de encarnar a la mujer que trae dentro pero a quien el cuerpo le estorba. Es un interminable camino por los quirófanos... La transexual sigue el ejemplo de generaciones de mujeres que han martirizado sus carnes en pos de la belleza. (Gonzáles, 2007, p. 125)

Construirse tan natural como se pueda pareciera ser el sentido que hila el proceso. La propuesta de Judith Butler (1990) del género como imitación de un ideal normativo que, sin embargo, resulta inalcanzable, se antoja adecuada para abordar la narrativa de Hazel. Ser mujer no es aquí la descripción de una esencia que se pueda constatar, por el contrario, la repetición una y otra vez de los rasgos y maneras valorados como feminidad constituyen un acto performativo que termina por producirla. Y es Hazel la primera “convencida” de su propia actuación, se produce para reconocerse en una identidad que tal vez le fue arrebatada “por un error genético”.

Cabe pensar que el *performance* de género realizado, si bien se sustenta en la imitación, dista mucho de desestabilizar las identidades heterosexuales que emula. Incluso surge la pregunta en torno a si en vez de desnaturalizar el género femenino termina por renaturalizarlo, en tanto la construcción que hace “rescata” esa mujer que esencialmente se supone

subyace tras el equívoco corporal. Si bien ella no acude “al llamado” para identificarse con la identidad de sexo-género varón-hombre que le fue asignada, la ilusión de reconocerse en un sujeto femenino ya existente, casi previo a la socialización, prima en su “autoconstrucción”. Así, Hazel Gloria, si bien tensiona la identidad moderna prescrita, no la rompe del todo, su producción del género termina quizás por instalar en sí misma la “verdad” de su naturaleza original, con lo que su *performance* del género no deviene en imitación paródica de aquellos estereotipos que, sin embargo, dice cuestionar.

## Intervenir el cuerpo para... ¿combinar los géneros? ¿Trascenderlos?

*¿Tú qué eres, señor o señora? Un poquito de las dos, suelo responder.*

Brigitte

En mayo del 2010, el canal de televisión de la National Geographic lanzó uno de sus programas con dos temas que considera tabú para las sociedades latinoamericanas: la modificación del cuerpo (mediante tatuajes y escarificaciones) y el cambio de género. Una de “mis” entrevistadas saltó a la fama mediática cuando entre sus afirmaciones dijo que el interrogante de si era hombre o mujer constituye algo así como una de esas preguntas de niño<sup>45</sup>. Luis Guillermo Brigitte Baptiste tiene 46 años, es directora de un reconocido instituto de investigación sobre medio ambiente en Colombia y profesor universitario. Tiene “pareja estable” mujer, desde hace once años, y es padre de dos hijas. “Soy legalmente Brigitte. Hace un año y medio en mi documento de identidad se hizo el cambio”, dijo en una entrevista que realicé previa a su aparición en el programa<sup>46</sup>.

Brigitte llegó a nuestro encuentro con un traje de colores verde-amarillo bastante vaporoso y de escote profundo. Sus voluminosos senos, su pelo largo teñido de rubio, los grandes aretes y la costosa cartera contrastaban con su voz gruesa y sus movimientos algo torpes, en particular cuando caminó con puntiagudos tacones. Su puesta en escena impacta porque incorpora en un mismo cuerpo rasgos que consideramos masculinos y femeninos. El discurso de su relato apoya tal construcción estética, una y otra vez reitera que entiende el cuerpo como un problema político en el sentido de que hay pugna por su soberanía. Frente a la apropiación del cuerpo que intenta hacer la sociedad (“la familia, el Estado, la medicina”), ella/él avala “la soberanía del cuerpo”. Hay “una autoridad de otros que deciden cómo

<sup>45</sup> Véase el programa *Tabú* de Natgeo del 26 de mayo del 2010, disponible en la dirección electrónica: <https://www.youtube.com/watch?v=IZSpNdgR4R0>

<sup>46</sup> Entrevista en Bogotá, el 20 de abril del 2010.

es tu cuerpo” y lo someten incluso con violencia al punto de que “el cuerpo de uno, no es el de uno”, o que el cuerpo “se convierte en un espacio fundamentalmente de represión”.

Su apuesta tiene que ver con lo que llama “el deber ético hacia mí mismo de buscar quién soy” en oposición a la normativa de género que asigna un “papel político específico” y “unos roles restringidos”. No se considera un hombre vestido de mujer, reitera que “hace rato” superó esa dicotomía hombre/mujer. Cuestiona así la preeminencia del género “para organizar el cuerpo, a los otros y la sexualidad” en un sentido determinado:

[...] porque cuando a uno le preguntan siempre en las entrevistas ¿es que tú quieres ser mujer? Me parece la pregunta más complicada del mundo, porque la categoría de *mujer* o de *hombre* ya la tenía lo suficientemente empantanaada como para decir sí esto [es] lo que quiero. Dígame en un 65% qué es lo que para usted significa ser mujer y yo le digo si comparto o no... Entonces no respondo a esta pregunta, a menos que la elaboración sea lo suficientemente compleja, lo que sí es que todo aquello que llamamos *género* y utilizamos como atributos hay que organizarlos, reestructurarlos en el cuerpo, reorganizarlos en las personas... entonces no respondo y por eso es que hoy hablo de la irrelevancia del género no para cuestionar lo que ha sido obligatorio, sino para cuestionar el ejercicio de poder basado en el género. Me parece relevante como un ejercicio cultural, un ejercicio de significado [...].

124

Ella/él parece poner el acento en varias de las premisas más conocidas de lo *queer*: la desnaturalización del sexo y el reconocimiento de que no hay sexualidad “natural” sin relaciones de poder (Córdoba, 2005; Sáez, 2011). Ante el género sustentado en la dicotomía hombre/mujer, aboga por una producción de identidad flexible, que integra elementos más que fijar unos sobre los otros. No asume un problema o anomalía en sí misma, es el orden social vigente el que se superpone a la autonomía del cuerpo y a sus variadas posibilidades de exploración y constitución. Es en la exterioridad de sí misma/o donde ubica las preguntas que le permiten construir su cuerpo y así volver a su interioridad para resignificarla, para saber quién es. En consecuencia, el género no tiene aquí un carácter ni natural, ni fijo, y aparece como posibilidad permanente de reconfiguración. Resulta una noción estratégica en tanto redefinición y flexibilidad. Más que posición alude a una práctica de sí. Sin embargo, en esta historia hay continuidades y quizás incluso anclajes que evitan una identidad plenamente nómada.

Si asumimos que el régimen de la hetero(sexualidad), si bien hegemónico es abierto y expuesto a la contingencia (Córdoba, 2006), el aspecto familiar de la biografía de Brigitte podría leerse como acción dentro de las propias figuras establecidas por ese modelo moderno. Ella/él es también un padre, con familia nuclear de esposa e hijos:

Tengo dos chiquitas (hijas), y digamos lo paradójico es que somos una unidad familiar bastante convencional a la larga: papá, mamá, un papá extraño, pero las niñas viven sin mucho traumatismo digamos, su cotidianidad, los amigos, las amigas, porque su papá es mujer o es hombre, y ellas el esquema cultural lo tienen bastante claro: es un hombre que ha escogido esto, y ¿por qué? Porque le gusta, porque así es, no sabemos más, porque tampoco tengo más respuestas, lo que soy ahora, es la suma de mis decisiones históricas, y no sé qué más vaya a ser, a veces las personas preguntan más y más cada vez, pero no hay más respuesta, no hay de dónde jalar ese hilo [...].

Es evidente que las figuras y roles familiares son tensionados en este caso, y que los lugares de paternidad/maternidad se someten a prueba y se pliegan. Sin embargo, cabe la pregunta de ¿por qué no hay una renuncia a la lógica de integración en un modelo de familia heterosexual y quizás burgués? Aquí nuestra entrevistada no “se ajusta” del todo a las políticas *queer* que se declaran esencialmente antiasimilacionistas, y que se oponen al régimen heteronormativo. Si bien la identidad de Brigitte parece alternativa, ¿constituye en todos los planos de su experiencia, por ejemplo, en el modelo de familia que conforma, prácticas de resistencia? ¿Por qué en su deconstrucción vital tendría que aparecer siempre en contra de los modelos de la sexualidad moderna?

125 El caso de Brigitte no parece ser único. En Ciudad de México, otra reconocida activista *trans*, Anxélica Risco, se narra también en explícita lucha biográfica contra las capturas binarias de género. Su resistencia es tal que no sólo se niega a la adscripción identitaria como hombre o mujer, sino que además hace oscilaciones entre ambos. Siguiendo textualmente la idea de que su cuerpo es un lienzo en que inscribe sus creaciones, en el momento de conocerla estaba explorando su masculinidad<sup>47</sup>: se había dejado crecer la barba, usaba una pañoleta en la cabeza, llevaba lentes oscuros y playera negra. De lejos parecía que se hubiera tatuado los brazos, efecto que en la proximidad descubrí se debía al diseño de una camiseta de mangas largas. Su “estilo” muy rockero, contrastaba con las imágenes de mujer delgada, de pelo largo y ropa ceñida tan usuales en Anxélica.

Mi nombre es Anxélica Risco, avatar *trans*, Claudio Vargas como el avatar, el legal, de nacimiento. Me asumo como una persona transgénero, cada vez menos transgénero, cada vez cuestiono más esta construcción *trans*, porque no soy muy dicotómica, muy bipolar, muy sostenedora de que tiene que haber dos géneros, estoy cada vez más en la apuesta de que la discriminación desaparecerá cuando exista una legitimación de un tercero, cuarto, quinto género y deje de haber esta polarización, pero vaya, esto lo hablaremos más

<sup>47</sup> Entrevista en Ciudad de México, el 5 de junio del 2010.

adelante. Tengo 41 años, soy padre de dos niños, padre-madre, tengo una pareja desde hace 13 años que es Shantal [...].

La búsqueda de Anxélica parece ser explícitamente deconstructiva de los órdenes que imponen códigos al cuerpo, que lo restringen anatómicamente y culturalmente. Su idea no es ni pasar de un género al otro, ni hacerse combinaciones de rasgos masculinos y femeninos permanentes. Por eso, a diferencia de Hazel y Brigitte, no se ha sometido a procesos hormonales ni quirúrgicos. Pero si el cuerpo es “un campo de batalla”, valora la posibilidad tecnológica y cosmética de intervenirlo en pluralidad de perspectivas. Menciona entonces su idea no sólo de trascender el género, sino, además, el sentido de lo que se considera humano:

Me encanta cuestionar las cuestiones de género, mis propias construcciones de género, eh, voy desde lo que es explorar el travestismo así, crudo y rudo, desde sus partes más fetichistas, hasta sus partes que tienen que ver ya con transhumanismo, que es un tema que me interesa cada vez más, trascender el cuerpo, y trascender no tanto el género, lo humano y por ahí ya el género.

La apuesta de Anxélica me evoca otra vez a las propuestas de Butler (2006) cuando afirma, siguiendo a Foucault, que dentro de las “políticas de verdad” que posibilitan la inteligibilidad humana, el género es uno de los regímenes más importantes. La ambigüedad de un cuerpo en cuanto a los rasgos corporales y de expresión no sólo perturba porque impide su inmediata clasificación en el orden binario de género, sino que genera imprecisión sobre su “ser humano”, instala la duda sobre su condición de humanidad. Por tanto, desordenar el cuerpo, en el sentido de trascender las prescripciones que lo hacen humano, es entonces una opción de resistencia:

Mira, con los avances de la cirugía cosmética los discursos del cuerpo son, vaya... tú tienes este cuerpo y no puedes hacer nada con él y tienes que vivir el resto de tu vida, envejecer y volverte una ciruela pasa, sin modificarlo porque es un pecado y es un tabú, en la sociedad occidental en la que nos movemos. De pronto, si una mujer se hace una lipectomía está bien visto porque es estético y es cosmético, pero si una persona *trans* se hace una vaginoplastia, ya hay ahí un señalamiento, una condena... Entonces cuando tú trasciendes los discursos del cuerpo tradicionales, y los haces un campo de batalla para los otros, ir de pronto a lo meramente antropomórfico, a la referencia antropomórfica, bueno había un pene y ahora habrá una vagina. Pero ¿qué tal si esta vagina va a estar en la axila?, ¿qué tal si empezamos como a crear un poco? Como... hay una artista francesa que se llama Orland, bueno también este australiano, este Lark, que trabajan con los cuerpos, con los límites y las fronteras del cuerpo. Mi socio, con el que tengo esta empresa, también trabaja con su cuerpo, solo que desde el rollo masculino. Nos conocemos desde tercero de primaria, y es muy interesante la mancuerna que hacemos, porque cada quién ha trabajado cuerpo pero en sentidos totalmente disímiles y contrarios, y el discurso que

tenemos juntos es como muy rico, en el sentido [de] que [en] lo que coincidimos es que para que la discriminación desaparezca necesita haber nuevos espacios para que el cuerpo se exprese, nuevos espacios aprobados, desgraciadamente legitimados, para que a los demás ya no les haga ruido.

¡Trabajar sobre el cuerpo para soslayar las fronteras prescritas, modificarlo cada vez que parece ser capturado por un orden! Anxélica transitó de hombre a travesti, y después a transgénero, al punto que “militó” activamente en dicha identidad por varios años (por ejemplo, fue fundadora del grupo EON Inteligencia Transgénérica). Sin embargo, en el momento de nuestra entrevista sostenía que lo *trans* es ya una denominación que también puede saltarse, con lo que retoma lo masculino. Tal oscilación en la construcción de su cuerpo impresiona como acción explícita de resistencia a la binaria polaridad de género. Pero, en coincidencia con Brigitte, hay en la narración subjetiva de Axélica un nodo de continuidad muy fuerte: asume un modo de pareja heterosexual, con rol de padre y esposo. Sin caer en el abuso interpretativo sobre su vínculo, de nuevo queda la pregunta por esta cercanía al patrón heteronormativo de familia. ¿Constituye un ejemplo de contingencia que trastoca el modelo? ¿Hay en esta búsqueda identitaria rupturas con la sexualidad moderna disciplinaria al tiempo que adscripciones a algunos de sus sentidos?

## Entre barroco y *queer*: el cuerpo en resistencia

En una breve carta que Bolívar Echeverría dirigió a Marta Lamas, a propósito de la producción de uno de los números de la revista *Debate Feminista* cuyo tema fue la teoría *queer*, él discutía sobre la cercanía que pueden tener conceptos como lo *queer* y lo *barroco*. En su perspectiva, lo *queer* comparte con lo manierista y lo barroco<sup>48</sup> un rasgo definitorio: su predilección por aquello de “artificialidad” que hay en lo humano, por encima de lo que se considera como “natural”. Frente a la naturalidad-normalidad dominante, que se construyó en la modernidad sobre una experiencia de escasez, y se caracteriza por “el reino de lo heterosexual, procreativista, de lo privado, lo represivo, lo productivista, etcétera”, lo *queer* anuncia “nuevas normalidades” más sustentadas en la abundancia: “[...] la androginia... todas la ‘identidades’ sexuales imaginables, el cuerpo compartido con los otros, la ‘razón sensual’, la ‘productividad sin productivismo’, etcétera, estarían a sus anchas”

<sup>48</sup> El *Diccionario de la Real Academia Española* (2014) define *barroco* como: 1. “Un estilo de ornamentación caracterizado por la profusión de volutas, roleos y otros adornos en que predomina la línea curva, y que se desarrolló, principalmente, en los siglos XVII y XVIII. 2. Excesivamente recargado de adornos. 3. Período de la cultura europea, y de su influencia y desarrollo en América, en que prevaleció aquél estilo artístico, y que va desde finales del siglo XVI a los primeros decenios del XVIII”.

(Echeverría, 1997, p. 4). Al pretenderse de “otra manera” respecto a la norma, lo *queer* resulta excesivo, y sería rechazado por la normalidad dominante en tanto artificial y prescindible.

El punto es que la artificialidad que se reivindica en lo *queer* se aproxima a la actividad estética de lo barroco, pues es “ese regodeo suyo en el artificio, que los vuelve chocantes para el gusto de la modernidad realista: extravagantes, *bizarros*, inconsistentes, vacíos” (Echeverría, 1997, p. 4). Sin embargo, Echeverría advierte que la cercanía entre conceptos no puede hacerlos sinónimos. Lo barroco, si bien rechaza la naturalidad de los cánones estéticos, y los lleva a una artificialidad retorcida, recargada y bizarra, tiene como fin reconstituir esas formas “naturales” (tradicionales, establecidas, “clásicas”), con lo cual recompone la necesidad de tales convenciones y permanece dentro de éstas. Así, en contraste con lo *queer*, lo barroco desordena, trastoca, pero permanece dentro del mundo (estético y cultural) determinado, no busca la subversión radical de lo establecido.

Pero, además, ambos conceptos, si bien refieren a experiencias parecidas, designan “mundos de vida” diferentes. Lo *queer* surge en sociedades anglosajonas, en las que la presencia del capitalismo tiene un espíritu proveniente del protestantismo calvinista (Echeverría, 2007), por tanto, su sentido es diferente en sociedades largamente influenciadas por el catolicismo. En términos de la sexualidad, el puritanismo separa lo diferente hasta hacerlo aparecer como distante, inexistente, mientras que en lo católico lo raro interpela directamente lo normal, convoca a redimirlo e intervenirlo. En ambos casos hay una tolerancia hacia lo distinto, pero en uno se lo torna invisible, excluido como posibilidad de existencia; por el contrario, en el otro se increpa su ajuste, incluso violentamente. Así, la resistencia *queer* está orientada a hacer visible lo anormal, y propone una cierta utopía de cambio de ese orden que designa como *rara* su artificialidad. Por su parte, lo barroco constituye un modo de resistencia pero dentro del orden, no apela a una ruptura estructural sino que abre posibilidades de existencia a eso que a la normalidad le resulta bizarro. Retuerce el orden para que los sujetos sobrevivan en éste.

En esta perspectiva, propongo la idea de *cuerpo barroco* para intentar una aproximación a ciertas experiencias de confrontación del régimen heteronormativo y polarizado de sexo-género que quizás no buscan deslindes tan radicales como en lo *queer*, y que de hecho se mantienen dentro del sistema mismo, encontrando formas obtusas, incongruentes, bizarras de estar en su interior: corporalidades que si bien viables dentro del orden vigente, tampoco se acomodan de manera enajenada. Son cuerpos cuya resistencia al poder podría decirse que tiene características de la asimilación de lo barroco en Latinoamérica. Para proponerla acudo de nuevo a la relación cuerpo y modernidad presentada en el segundo capítulo de este texto.

El surgimiento de la modernidad significó para Occidente, entre otras cosas, la inclusión de la vida misma, de su gestión y producción, dentro de los cálculos del poder. Cuando la vida como naturaleza se tornó asunto central del poder, el cuerpo viviente recibió toda clase de estrategias, con lo cual en el Occidente moderno la vida pasó a ser objeto de la política (Agamben, 2006). Por consiguiente, el llamado *biopoder* constituyó un aspecto indispensable para la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción capitalista, subrogando los fenómenos de población a los procesos económicos (Foucault, 1998, p. 170).

A partir de los desarrollos de Foucault, es posible precisar dos modalidades de actuación del biopoder sobre los cuerpos en la modernidad capitalista. Son formas no excluyentes y que desde mi perspectiva, actualmente coexisten. Una correspondería al cuerpo dócil (Foucault, 2008), necesario para la consolidación del capitalismo industrial de acumulación. Es un cuerpo analizado y manipulado para un aprovechamiento útil y productivo a la maquinaria social. Un cuerpo que además se inserta en instituciones siempre prestas a su vigilancia y domesticación.

Sin embargo, además de esta forma disciplinar-institucional, fluye contemporáneamente otra presentación del poder en la que se trata ya no tanto de hacer dóciles los cuerpos como de capturar su deseo. Es el paso de la sociedad disciplinaria a la sociedad del control. La subjetividad disciplinaria y puritana del siglo XIX habría dado vía a un “capitalismo caliente” que se desprende de la institucionalidad panóptica y se concentra en la exaltación de emociones y sentimientos en los sujetos, desde la economía de consumo y la cultura del ocio y el entretenimiento. Beatriz Preciado describe este capitalismo como farmacopornográfico, y lo entiende como:

[...] un nuevo régimen de control del cuerpo y de producción de la subjetividad posibilitado por la aparición de nuevos materiales sintéticos para el consumo y la reconstrucción corporal (como los plásticos y la silicona), la comercialización farmacológica de sustancias endocrinas para separar heterosexualidad y reproducción (como la píldora anticonceptiva inventada en 1947) y la transformación de la pornografía en cultura de masas. (Preciado, 2010, pp. 112-113)

La sociedad del control coincide con el capitalismo de consumo (Bauman, 2000, 2003) y con la modernidad desbordada de los flujos transnacionales y la globalización (Appadurai, 2001). El cuerpo se torna centro de la experiencia vital y de la constitución de identidades, pero es una corporalidad que no se pretende dócil. El cuerpo hiperestésico surge ahora en una subjetividades proclives a la vivencia sensorial exacerbada, regulada menos por la higiene y los hábitos del sujeto del progreso que por la exaltación de sus sentidos: es la vivencia sensorial siempre excitada y en permanente búsqueda de satisfacciones, cuya circulación es tan global como efímera su duración.

Desde la lectura de Bolívar Echeverría (2006), acudí también a la noción de *ethos barroco*, que habría surgido como alternativa a la devastación de un proyecto de modernidad centrado en el valor mercantil de las cosas, valor de enriquecimiento y acumulación, en desmedro del valor de uso, de intercambio en constelaciones de vínculos y de significaciones. Tras la invasión española al “Nuevo Continente”, la precaria colonia albergó restos de culturas indígenas y africanas arrasadas que sobrevivían y se acomodaban a un orden hispánico cuyos protagonistas inmediatos estaban también desarraigados y fraccionados (el famoso dilema de los criollos, ni indígenas ni españoles). Fueron entonces fragmentos y despojos de pueblos los que trataron de habitar ese nuevo mundo imprevisible. Lo barroco como apuesta de vida surgió en contextos de destrucción y de recomposición social de sobrevivientes. Es una modernidad resultado de un choque intenso entre universos socioculturales que no eran para nada homogéneos, choque que además devastó culturas autóctonas enteras en muy breve tiempo<sup>49</sup>.

Esa modernidad barroca permite comprender en las raíces de la diversidad étnica y la pluralidad cultural, formas de tensión y de resistencia a proyectos sociopolíticos con pretensiones de homogeneización. Desde esta perspectiva, lo latinoamericano no se entiende como una “modernidad fallida”, sino, más bien, como posibilidad alternativa a un modelo civilizatorio con pretensiones de extensión sobre todos los pueblos y culturas.

Si el proyecto moderno eurocéntrico implica una producción del cuerpo, que en sus dos versiones, tanto dócil como hiperestésico, se articula con la pretensión de una identidad colonial hacia los pueblos subalternos, y unívoca en términos del género, las formas de modernidad alternativas gestadas en Latinoamérica permiten plantear la emergencia de un cuerpo barroco (Escobar, 2013), del cual, la corporalidad *trans* aquí analizada es un muy buen ejemplo.

Como afirmé anteriormente, a la cultura somática moderna, con cuerpos regulados en hábitos, temporalidades, movimientos, y más tardíamente, avocados a la hiperestesia, expuestos a la supraexperiencia sensorial y abiertos la tensión de sus límites, se le resiste un cuerpo barroco no sólo hipertélico (producido hasta en su más mínimo detalle) e hiperbólico<sup>50</sup> (de formas que aspiran a la perfección estética), sino además maleable (en tanto producción estética forjada por la cosmética y la tecnología quirúrgica).

<sup>49</sup> Véase nota 35.

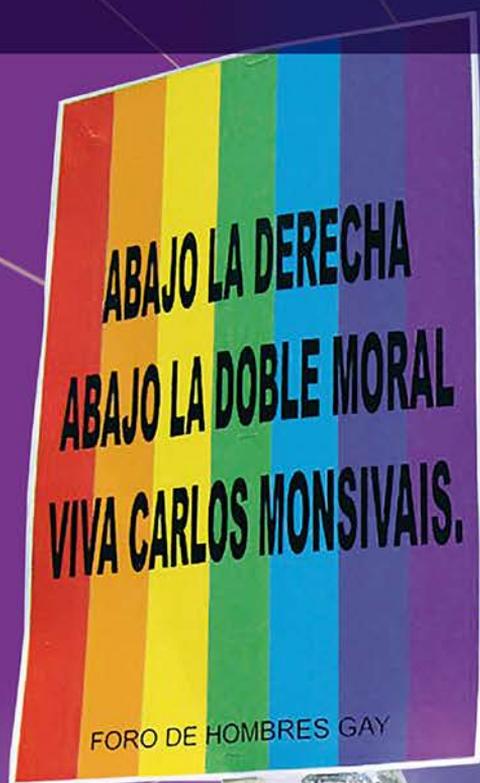
<sup>50</sup> Mientras que la *hipertelia*, para Severo Sarduy (1972), refiere al exceso en el límite, la función, el movimiento o la finalidad, la *hipérbole* se entiende como “figura que consiste en aumentar o disminuir excesivamente aquello de lo que se habla”. También alude a la “exageración de una circunstancia, relato o noticia”. Lo *maleable* es aquello a lo que se le puede dar forma sin romperlo. Véase *Diccionario de la lengua española*. (2014)

En tanto barroco, el cuerpo *trans* participa de la cultura somática moderna, pero la sobrepasa y retuerce al punto de que la interpela sin llegar a deshacerla, más bien subsiste en ésta. Se implica en la docilidad disciplinar al punto de cuidar cada elemento, cada detalle, cada postura que lo hace aparecer como “muy” femenino o “muy” masculino, como lo que “debe ser” una mujer o un hombre. Pero a su vez, es también un cuerpo hiperestésico muy presto a los flujos del consumo. De hecho, se expresa en el espectáculo, hace de su propia construcción una propuesta de espectacularidad. Así, convoca formas de creación, que si bien a otros ojos pueden resultar bizarras, reflejan como en un espejo la arbitrariedad de las identidades que cotidianamente se nos quieren imponer. Exagera y recarga aquello que asumimos como lo natural del género, ostenta hasta la profusión los elementos que revelan una “indiscutible” humanidad de hombre o mujer.

El cuerpo *trans* juega con la pretensión ideológica de la heteronormatividad como condición humana. Se distancia del “deber ser” de la coherencia entre sexo biológico, género y deseo sexual (Butler, 1990). En el caso de quienes transgenerizan a mujer, pone en cuestión esa trilogía de poder y prestigio macho = masculino = heterosexual (Núñez, 2007), que condensa en un cuerpo la unidad de “hombre”. Pero, a la vez, lo *trans* coquetea con el “parecer” y “asemejarse”, intenta una artificialidad que se aproxima a la prescripción, que la emula. Y, sin embargo, justamente desde su contradicción ha logrado que en varias ciudades de Latinoamérica se debata de manera pública y cotidiana la lógica de lo que asumimos como *humanidad*.

Quizás, la resistencia de este cuerpo *trans* no es radical, no pretende en todos los casos “derrocar” las divisiones humanas de sexo-género. Por el contrario, su transgresión se da dentro del orden, con el riesgo de que termine por reedificarlo (Carrillo, 2008). Pero en su barroquismo, nos recuerda la posibilidad de retorcer sus imposiciones, de sobrevivir construyendo algo así como un “sí pero no”, un exceso que en últimas afina la vida.

## 5. La politización del cuerpo



## 5. La politización del cuerpo

**E**n el 2008, la prensa local anunció el “primer matrimonio transexual” en México. Se trataba de la unión entre Mario y Diana, quienes se casaron ante el juez civil el 17 de mayo en Ciudad de México. La particularidad de esta boda es que la novia legalmente se llamaba José M. Guerrero y el novio María del Socorro Sánchez. Si bien ambos refieren jocosamente muchos intentos previos de Mario para obtener el sí de su amada, fue una nota de prensa en el diario *Milenio* lo que precipitó la decisión: entre muchas otras cosas él —que estaba siendo entrevistado por ser un hombre transexual (de M a H)— comentó que pensaban casarse con Diana, su novia también transexual (de H a M). Así, de pronto su unión se convirtió en noticia.

En el cartel de invitación a su boda, titulado “El amor no discrimina”, ellos expresaban que debido a un “vacío jurídico” se casaban con sus nombres “oficiales”: “Esperando adecuar en un futuro esta incongruencia mediante la aprobación de la iniciativa de ley para el reconocimiento jurídico de las personas transexuales y transgénero”. Por su parte, mi diario de campo como investigador dice para ese día:

Pasadas las fotos de la prensa y el barullo inicial, la boda me pareció como cualquier otra. Si bien la decoración tenía una gran bandera con los colores del arco iris gay y la fecha coincidió con el día mundial contra la homofobia, lejos de ser un mitin fue un matrimonio con novios que bailaron el vals, una novia que como siempre en estos casos era elogiada por su belleza y un pastel con una pareja de dulce. Había familiares y varias señoras que me parecieron como las tías. Después descubrí que eran *trans* y que no todas lucen como divas. De hecho, una me dijo que a su edad justo quería verse como mi tía o mi mamá. Bebimos, comimos, bailamos y celebramos. Al final de la fiesta recuerdo ver [a] un par de niños jugando con las bombas y los adornos. Me pareció el cierre de cualquier matrimonio.

¿Qué hace de una historia de amor un acto político? En este caso es obvio que el vínculo matrimonial presentaba características incongruentes que fueron aprovechadas para el impulso de una ley de reconocimiento identitario. Tanto la corporalidad de una novia femenina como la de un

novio bastante masculino no correspondían con los nombres legales por género, con lo que la identificación resultaba equívoca. Los contrayentes del vínculo no se sentían esos que su documentación decía y, sin embargo, decidieron recurrir al procedimiento jurídico instaurado para formalizar su unión. De hecho, la celebración misma ocurrió en un “formato” si se quiere tradicional. Lo bizarro de la situación fue justamente exaltado para demostrar aquello que se consideraba como un vacío de ley respecto al cambio de identidad de sexo-género.

Por esa misma época en Bogotá, Diana Navarro se movilizaba intensamente a nivel de distintas instancias de la Alcaldía con miras a lograr que de acuerdo con el Plan de Ordenamiento Territorial en marcha para la ciudad, se respetara la presencia de las travestis en el sector de Santafé, un barrio en el centro de la ciudad reconocido por la prostitución que allí se ejerce. Dado que este lugar había sido declarado como “zona de tolerancia”, Diana impugnaba las agresiones de la policía a sus compañeras y los intentos de la Alcaldía local por reprimir el trabajo sexual. En su opinión se estaba malinterpretando el sentido de dicho Plan para excluir a las trabajadoras sexuales (tanto a biomujeres como a las *trans*) y se estaban violando derechos constitucionales como el de trabajo y el libre desarrollo de la personalidad.

134 En ambas situaciones hay un sujeto *trans* (transexual en el caso de Diana y Mario, transgénero o travesti según la narración de Diana Navarro) que trasciende a lo público para impugnar asuntos relacionados con un cuerpo que bordea los límites del orden corporal predominante. De entrada hacen explícito que la exclusión percibida se relaciona intrínsecamente con la modificación de su cuerpo en un sentido no previsto por la norma sociocultural de género. Sin embargo, los contenidos específicos que abocan a la movilización son un poco diferentes. En un caso hay una reivindicación de identidad mientras que en el otro se impugna la exclusión de un espacio. Entonces, la segunda gran pregunta del presente estudio, ¿cómo se politiza un cuerpo?, tiene respuestas relacionadas con las condiciones de posibilidad en cada contexto.

Se ha asumido en esta investigación una perspectiva política que se interesa por el ejercicio del poder sobre los cuerpos, soberanía que a partir de la modernidad no se reafirma tanto por la ejecución de una muerte ejemplarizante (el poder de dar muerte) sino que, por el contrario, trata de garantizar la vida humana, mantenerla y hacerla productiva. Es el biopoder (Foucault, 1998) que disciplina los cuerpos mediante la implementación de anatomopolíticas, y regula la especie a través de biopolíticas de la población. En tal sentido, las políticas del cuerpo generan medios para unas construcciones corporales, al tiempo que reprimen, marginan y hacen invisibles otras. Ya se ha mencionado la preeminencia de un cuerpo blanco, racional, productivo, heterosexual, y con estrictas codificaciones de género.

Un aspecto muy relevante es que las identidades modernas que aún prevalecen, aparecieron para conferir clasificaciones a los sujetos según sus preferencias sexuales de pareja o de práctica erótica, lo cual no siempre fue así. Esa “estilística de la existencia” que la Grecia clásica esbozó para los varones, cuya premisa era el dominio de los placeres como garante de ciudadanía (quien era libre dominaba sus apetitos, para gobernar a otros debía ser capaz de gobernarse a sí mismo), y que hacía de la moral una cuestión política<sup>51</sup>, se reemplazó por modelos que aseguraran una sexualidad reproductiva en el seno de la institución conyugal como eje de las nuevas clases burguesas. Al respecto, Ana María Fernández (2007) habla de un paso de modelos de “bisexualidad de dominación” a los de “heterosexualidad reproductiva”. En consecuencia, lo que puede un cuerpo, así como la subjetividad en que deviene, tiene estrecha relación con el capitalismo y su *ethos* mercantil. Hay una *matriz heterosexual* —según la noción de Butler (2002)— que no sólo ordena los cuerpos, sino que sostiene una forma particular del poder.

Las impugnaciones de Mario, las dos Dianas y las/os otras/os líderes *trans* a los que se acercó el presente estudio, pueden entonces comprenderse como formas de lucha en torno a lo que un cuerpo viviente puede ser en sociedades latinoamericanas en las cuales el proyecto moderno, anglocentrado, intentó asentarse. Como ya se vio, las identidades modernas, con su polaridad y su jerarquía de género son directamente increpadas, si bien no del todo soslayadas. Así, “la” identidad es tema muy relevante. Pero las posibilidades de un cuerpo *trans* también ponen en tensión asuntos como el espacio, el trabajo y la relación misma con el Estado y con el “nuevo poder”: el mercado.

135

## Indocumentados en su propia tierra

Además del matrimonio de Diana y Mario, muchas otras acciones se realizaron en Ciudad de México para apoyar la aprobación de una iniciativa de ley que reconociera legalmente el cambio de identidad de sexo-género<sup>52</sup>.

<sup>51</sup> Foucault acude en su análisis de la sexualidad griega a términos como *enkrateia* que “parece referirse en general a la dinámica de un dominio de uno mismo por sí mismo y al esfuerzo que requiere” (1984, p. 63). La posibilidad de un gobierno de sí remite a una virtud para el gobierno de la vida. Sin embargo, es importante tener en cuenta, y dadas las fuentes de los estudios de Foucault, que la virtud griega no puede leerse siempre igual, pues lo expuesto concuerda, por ejemplo, con la idea de *hombre libre* —gobierno de sí—, pero difiere en términos del animal político de Aristóteles, no considerado por Platón.

<sup>52</sup> Los relatos de Diana Guerrero, Mario Sánchez, Angie Rueda y Hazel Gloria Davenport coinciden en la memoria de dos momentos relacionados con la búsqueda de aprobación de dicha ley en México. Primero se intentó la aprobación de una ley de reconocimiento legal de cambio de identidad de género a nivel federal (lo que implicaba su vigencia en todo México). Dicha iniciativa fue presentada por el diputado del PRD, David Sánchez Camacho, e incluso llegó a cuatro comisiones de la Asamblea Legislativa. No obstante, nunca pasó. Posteriormente, en el 2008, el diputado del Partido Social Demócrata (PSD) José Carlos Díaz Cuervo presentó

Por ejemplo, con el lema de “indocumentados en su propia tierra”, carteles y volantes plantearon la necesidad de que la ley garantizara “el reconocimiento de la personalidad jurídica de las personas transexuales y transgénicas para que tengan acceso a una vida plena y digna”.

Resulta simbólico que el reconocimiento del cambio de sexo-género se materialice jurídicamente en un acta de nacimiento. El mismo instrumento jurídico que confiere ciudadanía a un infante es el que ahora reconoce a la “nueva” persona, así ambos nacen legalmente. De esta manera, un documento viabiliza algo así como un renacimiento del sujeto, lo que demanda algo más que la subjetividad de quien asume este proceso. En el juicio conducente a la nueva acta concurren saberes relacionados con la salud mental, como la psiquiatría, la psicología o la sexología, que dictaminan la veracidad de dicho tránsito de género y la capacidad del sujeto para asumirlo. Así, una/un *trans* no “renace” en tanto individuo porque transforme su cuerpo, confronte los estereotipos y jerarquías de género o construya una biografía singular. Es el poder del otro —jurídico, científico— el que da validez a su condición humana. El asunto es que dicho acto de nombramiento trasciende su fuerza simbólica e implica, por lo menos en teoría, condiciones materiales: debería conducir a que la persona no sea estigmatizada cada vez que presenta su documento de identificación legal, y tendría además que garantizar todos los derechos de ciudadanía: acceso a salud, al trabajo, a la libre movilización en la ciudad, etcétera.

136

La identidad implica entonces autonombrarse tanto como ser nombrada/o por otro (Giménez, 1997). El caso *trans* presentado muestra nítidamente que la identidad se construye como pliegue del sujeto entre el poder y el saber (Garavito, 1999). Y como el poder y los saberes siempre están en disputa y varían, la identidad resultante es contingente, se decanta respecto de los vectores que en un momento dado la definen. De hecho, hace tan sólo unas décadas el reconocimiento legal al cambio de género resultaba impensable en una ciudad como México, y categorías como *transgénero* o *transexual* no circulaban en el propio discurso de las/os *trans* latinoamericanas/os.

Las maneras de nombrar la propia condición que se expresan en los relatos de las/os líderes *trans* entrevistadas/os provienen de varias fuentes de saber. De una parte, están los nombramientos que la cultura heteronormati-

---

a la Asamblea Local del Distrito Federal una iniciativa que pronto se encontró con otra que posteriormente formuló la diputada Leticia Quesada desde el PRD. Con el concurso de varias agrupaciones gay, lesbianas y *trans*, se logró, no sin pugnas y tensiones, fundir las dos iniciativas poniendo énfasis en el logro de un juicio especial como procedimiento para levantar una nueva acta de nacimiento en el caso de la reasignación de sexo o género. Finalmente, en septiembre de ese año, la Asamblea Legislativa del Distrito Federal expidió un decreto con reformas y adiciones que contemplan el reconocimiento jurídico en el caso de “reasignación para la concordancia sexo-genérica”.

va utiliza en cada contexto para estas diferencias, y, por lo general, tienen una carga peyorativa. Nombres que los mismos sujetos *trans* incorporan y que desde mi perspectiva, sólo en algunos casos resignifican en el sentido *queer* de “dar la vuelta a la ofensa” y usarla para el orgullo de su diferencia. *Travesti* o *loca* son usadas en la cotidianidad de las *trans* de Bogotá. Y el sentido no necesariamente corresponde a la clasificación teórico-científica. De manera que “una travesti” refiere a una mujer *trans* y no a alguien que utiliza vestimentas femeninas sólo de manera ocasional. Por su parte, *loca* se extiende también a todo hombre homosexual afeminado, con lo que la ofensa del término radica en la duda sobre la cordura del sujeto: resulta una locura que un hombre asuma modos del género femenino, que rompa con la narrativa prescrita para la masculinidad. Las *trans* mismas usan el término en un sentido entre jocoso y despectivo para referirse a otras. Por su parte, en Ciudad de México el término coloquial más utilizado es *vestida*, en plural *las vestidas*, y son notoriamente “producidas”. En particular, en la vida social se destacan no sólo por sus formas y vestuario sino también por su maquillaje y peinado. Es muy raro que vayan solas (entre otras cosas por su seguridad pues las agresiones verbales y físicas son una posibilidad frecuente), así que su presencia constituye la puesta en escena junto a un pequeño grupo que las rodea. De manera que el acento aquí está en la performatividad estética del género.

La otra fuente de nombramientos proviene de la ciencia médica (particularmente de la sexología). Son los términos científicos *transgénero*, *transsexual* e *intersexual* que operan para catalogar estos sujetos y su experiencia específica de transformación corporal. Circulan también en los documentos de la política neoliberal para la llamada *diversidad sexual*: su inicial se agrega al final de lo que se nombra como *comunidad LGBTI*: lesbianas, gay, bisexuales... (Fajardo, 2006). Como ya se precisó en un capítulo anterior, son saberes que desde las jerarquías del conocimiento y las erudiciones dominantes (Foucault, 2000), y con pretensión de cientificidad, asignan clases al sujeto y le ubican dentro de una constelación de sentidos. Son conceptos inicialmente ajenos a las dinámicas culturales del contexto, que, sin embargo, proporcionan un lugar narrativo para la enunciación personal y, sobre todo, pública.

Se ha precisado la duda respecto de una reivindicación *queer* por parte de las *trans* de los términos ofensivos con los cuales suelen denominarlas. Incluso se observó que los utilizan peyorativamente hacia sí mismas. Sin embargo, respecto de las categorías sexológicas se presenta una incorporación a las narrativas propias que es bienvenida por varias razones, y que dista mucho de ser percibida como patologización. De una parte, el discurso de la transexualidad y el transgenerismo permite entender su propia condición. Independientemente de la edad, casi todas/os relatan que la confusión y la incertidumbre subjetiva de no ajustar a las prescripciones de género disminuyeron cuando se encontraron con este discurso, ya

fuera en la consulta psicológica o sexológica. Para Mario, en México, fue de gran ayuda, por ejemplo, que una psicóloga le dijera en su momento: “No sé qué onda contigo pero lesbiana no eres... y entonces yo empecé a informarme porque en esa época ni que del transexualismo, ni había Internet, ni porno, ni nada”. Diana, su esposa, también refiere que el transexualismo “le dio nombre a eso que me pasaba, pues antes la única referencia era que vestidas y no más”. En Bogotá, Camilo refiere que cuando fue a asesoría psicológica, al inicio de su adolescencia, “por fin le dieron nombre a eso que yo estaba sintiendo pero no sabía qué era. Yo siempre supe que era un hombre, nunca me sentí lesbiana, pero lo que faltaba era ese nombre [transexualidad], esa etiqueta por decirlo así”.

Pero además el discurso de lo *trans* aporta una categoría para afirmar la diferencia, la propia condición de una subjetividad femenina que si bien se emparenta con la noción cultural de lo que es una mujer, no se percibe del todo similar a la biomujer. Así, el término *chica trans* o *mujer trans* aparece en ambas ciudades para diferenciarse de las mujeres biológicas y también de otras identidades masculinas, como por ejemplo, de los que nombran como *gay varones* (homosexuales masculinizados) o de los *jotos* (en Ciudad de México) o *maricas* (en Bogotá) que serían homosexuales femeninos:

138

Yo me siento como una chica, no te voy a decir ¡ay me siento como una mujer 100% biológica y mira! No, me siento como una persona diferente, como una mujer *trans*, una mujer diferente... Sí, porque tenemos que irnos enseñando que somos mujeres transgénero y que no somos maricas, gay, “colitas” ni nada por el estilo, eso también es que hay cositas que uno dice ¡no! La situación está así, que sean las cosas claras para que las personas las vayan a entender si no siempre vamos a ser los típicos gay, o sea, no, hay una gran diferencia, hay una diferencia entre un gay varón, entre una transgénero, entre una transexual y entre una intersexual, y que yo quiero que me respeten como yo quiero ser respetada. (Dorian Edith Hernández)

Mientras un movimiento global, liderado sobre todo por grupos *trans* europeos<sup>53</sup>, pugna por la despatologización de la transexualidad y el transgenerismo, en las líderes entrevistadas hay una apropiación del término como un lugar para la enunciación de una identidad que se diferencia

<sup>53</sup> Por ejemplo, el 23 de octubre del 2010, la campaña *stop trans pathologization* promovió acciones en cerca de sesenta ciudades de todo el mundo. En Europa la participación fue muy activa en varios países. Grupos como Noodles & Queer-NL de Amsterdam, Transblock y la Asociación de Transexuales de Cataluña (ATC) en Barcelona, la Alianza Stop Trans\*-Pathologization 2012 de Berlín, Háttér Support Society for LGBT People y TransVanilla de Bruselas, Panteras Rosa, UMAR, Não de Prives, Poly Portugal de Lisboa, la Acera del Frente en Madrid coordinaron actividades simultáneas. El movimiento busca que las personas *trans* dejen de ser consideradas un “desorden de identidad de género” tanto en el *Manual de estadística y diagnóstico DSM (IV)* que elabora la Sociedad Americana de Psiquiatría (APA, por sus siglas en inglés), como en la Clasificación Internacional Estadística de Enfermedades (CIE o ICD) (10) que hace la Organización Mundial de la Salud (OMS).

del resto de la “comunidad diversa”, al tiempo que se afina políticamente desde allí. El tema de la eliminación de la clasificación como disforia de género, que implica una designación como enfermedad mental, solamente apareció explícitamente en una líder de Ciudad de México (Angie Rueda, con una gran trayectoria de trabajo en instancias gubernamentales relacionadas con los derechos humanos). En los otros casos el uso del término es más bien estratégico, permite posicionar un sujeto específico en las dinámicas de la política participativa:

Yo uso el término *transgénero* y *transgenerista*, como lo he querido hacer aquí en Colombia, porque está políticamente posicionado. El acrónimo fue pésimamente importado del exterior... Para el mundo yo soy una mujer *transgénero*, es el término políticamente construido, aunque no estoy de acuerdo porque sería convalidar el estereotipo de lo que tiene que ser un hombre o una mujer, entonces las travestis no podemos tener el cabello corto, las travestis tenemos que andar siempre en minifaldas y entaconadas, no nos podemos poner una sudadera, las mujeres lo hacen, ¿por qué nosotras no?, yo prefiero a mí misma definirme como hombre homosexual travesti y afrodescendiente, yo lo digo coloquialmente en muchos espacios, yo soy negra, marica y puta. (Diana Navarro)

Así, lo transgénero permite la puesta en escena de una identidad específica. Un saber que usado de manera posicional debate e interpela otros actores sociales. Crea el efecto de un sujeto diferenciado de otros, con reivindicaciones y luchas propias. Pero en el día tras día este discurso coexiste con otros nombramientos: se es también *vestida*, *travesti*, *homosexual*, *marica*, de manera que las fronteras de la enunciación pueden ser difusas.

139

### *No ser hombre, no ser “completamente mujer”*

En el caso de las mujeres *trans*, la construcción de identidad tiene un doble proceso, que si bien es parecido no necesariamente resulta equivalente. De una parte, se trata de un desplazamiento hacia la subjetividad femenina, que resulta en este caso más agradable para el sujeto que la masculina (a la que debiera adscribirse por prescripción de nacimiento). Así, hay una renuncia a la masculinidad, a sus expresiones y comportamientos, pero también al poder que da ese lugar narrativo. En palabras de Brigitte: “[...] ser hombre masculino garantiza espacios de derechos”. La trilogía de poder y prestigio que condensa en el término *hombre* la homología macho = masculino = heterosexual, mencionada por Núñez (1999), es, si no desdeñada en su totalidad, por lo menos puesta en un muy segundo lugar. Al contrario del ejercicio que implica constituirse hombre, como es demostrar virilidad, probarla y ostentarla, aquí justamente la lógica es abandonar la masculinidad, minimizarla, desplazarla de su centralidad constitutiva.

Pero, por otra parte, narrarse en una identidad femenina no equivale certeramente a constituirse mujer. En sus relatos, si bien se narran a sí mismas en femenino, hay una referencia a la materialidad biológica del cuerpo; un dato que puede mantener al sujeto en la categoría *hombre* (y, por tanto, se es marica o vestida) o, como ya se explicó, le inscribe en un tipo de mujer particular: la chica *trans*. Tal “dato” puede ser o un pene que sigue operando en su valor sexual o un cuerpo que por mucho que se transforme hacia mujer aún no tiene la factibilidad del embarazo<sup>54</sup>. Por tanto, *falo*, en tanto significativo, y *reproducción* son entonces los diques que mantienen la frontera hacia lo que sería “ser completamente mujer”.

Podemos decir con Butler que en tanto la idea de *mujer* es una construcción contingente, justamente la subjetividad *trans* la representa hasta donde las posibilidades personales, tecnológicas y culturales lo posibilitan contemporáneamente. Y tal simulación puede emular el orden heteronormativo, pero a la vez, lo desordena en el proceso. Lo interesante es que aquí el *performance* “no engaña” al propio sujeto. Hay conciencia de la imposición de género que rige sobre los cuerpos, pero también es explícito el que pasar a otro género siempre será un proceso inacabado, perfectible. Así, la transformación corporal y subjetiva hacia la feminidad coexiste con vestigios corporales y narrativos de masculinidad, y tal combinación opera sin mayor problema. Se es hombre, travesti, homosexual, pero también una mujer en cierto grado, un hombre que opta por la feminidad como narración central, pero que tiene muy en cuenta los territorios de su biología corporal. ¿Una construcción de identidad que no sobrepasa del todo binarismos y estereotipos de género? Quizás, pero el resultado tampoco está plenamente adscrito, pues no todas las *trans* entrevistadas quieren dar un tránsito completo de género, ni pasar lo mejor posible de H a M. Por el contrario, recalcan su ambigüedad, lo “extraño” de su construcción corporal y biográfica. Por ejemplo, Diana Navarro lo reitera cuando se narra a sí misma en femenino, pero reconoce que su cuerpo es visto por la sociedad como el de un hombre que se transforma. Se dice entonces homosexual y travesti. Pero también explora otro lugar narrativo, más reciente y “políticamente posicionado”, entonces es transgénero. Por su parte, Dorian enfatiza la posibilidad de disfrutar una sexualidad a partir de su cuerpo *trans*. En tal sentido, no quiere reasignación sexogenital ni se narra transexual.

Entre otras cosas, lo que se pone en evidencia es el papel político de las asignaciones de género. No sólo son atributos que dividen cuerpos, polarizan sensibilidades y jerarquizan nodalmente a los sujetos. En términos de

<sup>54</sup> Está el caso en Norteamérica de Thomas Beatie (2008), muy difundido como el primer “hombre embarazado”. Sin embargo, hay que precisar que en su proceso de transgenerización de M a H mantuvo sus órganos reproductores “femeninos” intactos, lo que le permitió el embarazo biológico. En el tránsito de H a M aún no es posible la modificación de órganos internos y fisiología para lograr un embarazo.

Butler, el género es un régimen de verdad que confiere la certeza de humanidad. Y no somos humanos en neutro, somos hombres o mujeres. Cuando se duda sobre la clasificación de género se ponen en tela de juicio todas las cualidades de la persona, se objeta todo su ser social. De hecho, lo transgénero suele ser asociado con la delincuencia, el disturbio, la vida “caótica” de la calle, la indigencia.

Entonces, en el proceso de abandonar una imposición de género y construirse hacia lo que se desea puede haber un guión que siga los dictados predominantes de género, o bien negociar algunos elementos e incluso intentar interpelarlos. Así, las apuestas de las entrevistadas van desde querer pasar de un género a otro totalmente (asumiendo la narrativa transexual) hasta cuestionar explícitamente tal idea binaria (por ejemplo, combinando lo femenino con lo masculino o narrándose literalmente *queer*). Por ejemplo, Hazel Gloria y Angie Rueda asumen procesos y protocolos destinados para la transexualidad desde una idea de construir la mujer que se confundió en otro cuerpo (aunque tienen muy claras las limitaciones de su transformación), mientras que Brigitte enfatiza su renuencia al binarismo y a clasificarse como hombre o mujer, y Axélica Risco está de regreso del transgenerismo: renuncia a esta nueva etiqueta y explora su masculinidad. En puntos intermedios estarían los cuerpos de Diana Navarro, Charlotte, Dorian Edith, Endry Cardeño, que si bien se construyen femeninas, plantean la posibilidad de un erotismo que no pase por la reasignación de su sexo genital, o no ponen el énfasis en el órgano sexual como signo de pertenencia a un género.

141

Pero en todos los casos abordados lo común es la percepción de que el género restringe la potencia humana en tanto la encasilla en roles pautados y predeterminados. Los atributos de género son constantemente reorganizados en el proceso de construirse un cuerpo *trans*. Ya sea para asimilarlas, emularlas hasta la exageración o para mezclarlas y subvertir intencionalmente su orden, las prescripciones de género están cotidianamente omnipresentes en la subjetividad *trans*. Nadie como un/a *trans* para precisar al detalle qué conducta, cuál manera constituye un signo de masculinidad o de feminidad.

## **Políticas del cuerpo: *trans* y gais, amigos que no lo son tanto**

Volviendo a la trilogía que pretende homologar macho = masculino = heterosexual y a la noción *queer* de que es absolutamente ideológica la premisa de la heterosexualidad derivada del sexo-género (Butler, 1991), cabe entonces la precisión de que una cosa es la construcción de género y otra la orientación sexual. Por tanto, transitar por el género no implica mantenerse dentro de una preferencia erótico-afectiva heterosexual, pero

tampoco deviene necesariamente en homosexualidad o lesbianismo. Hay entonces mujeres *trans* que se han construido hacia lo femenino, e incluso reasignado sexualmente, y su vida erótica puede ser homosexual, heterosexual o bisexual. Además, tal preferencia puede variar a lo largo de su vida u operar como un deseo hacia una persona en particular, como lo relata la mexicana Irina Echeverría en su testimonio (2008).

Para Brigitte, mientras el género tiene una carga performativa importante en la sociedad, la orientación sexual no. Las modificaciones de los atributos de género tienen absoluta visibilidad. Las intervenciones sobre su cuerpo tienen un significado personal pero causan una reacción en los otros de manera que se ve expuesta/o a “vivir públicamente su género”. No se considera “un hombre que se vea de mujer”, pero tampoco le atrae la totalidad de los atributos que se valoran como femeninos. Así, lo que pone en cuestión, lo que construye y posiciona es su género. Y dicha construcción es evidente, se presta a la curiosidad e incluso al juicio. En cambio, las preferencias sexuales, si bien hacen parte de la política del cuerpo, no necesariamente convocan un escrutinio inmediato al sujeto. De hecho, la preferencia sexual es un campo en el que justamente se reivindica la autonomía del individuo, la no intromisión ajena.

142 Esta afirmación de Brigitte pone el acento de la politización del cuerpo en el campo del género y no en la preferencia sexual. Desde esta perspectiva, la gran subversión del cuerpo *trans* es entonces la constitución de una subjetividad que en su *performance* del género hace evidente la arbitrariedad de sus sentidos y la fragilidad identitaria en que se sustenta la idea de *la mujer y el hombre*. Pero la posibilidad de un deseo “liberado” de un objeto sexual no constituye un asunto nodal en la politización del cuerpo *trans* ni en su reivindicación política en escenarios públicos.

Si el tema en pugna con el poder es más el género que la orientación sexual, resulta complicado emparentar la acción colectiva de las/os *trans* con la de lesbianas y gay. Ambas parecieran encajar en lo que en la década de los ochenta se llamó como *nuevos movimientos sociales*, “aquellos para los cuales la identidad era un asunto importante” (Escobar *et al.*, 2001, p. 24). Sin embargo, sus reivindicaciones son sutilmente diferentes. La identidad *trans* se afina en el derecho a transformar el cuerpo para transitar por el género mientras que la identidad gay se soporta en el derecho a validar libremente el objeto de deseo sexo-afectivo, con lo que la construcción de género vigente puede quedar intacta:

¿Qué pasaba? Que yo veía que el discurso de las lesbianas, los gays, era un discurso que a pesar de que era reivindicatorio en términos de derecho, en algunos momentos yo miraba que no dejaba de ser excluyente, para otros procesos u otras construcciones... ¿En qué sentido?, por ejemplo, eran muy a debatir las cosas que tenían que ver [con] las uniones maritales de derecho, y

no sólo pasaba en Tolima [Colombia] también pasaba acá, en varios eventos que me invitaban. Yo decía: “Pero bueno, chévere, yo comparto, qué chévere que puedan tener eso, pero para mí eso no es lo fundamental, a mí no me importa casarme, tener marido, que mi marido, esté en salud, esté en la pensión, no me interesa”. O sea como solidaridad apoyaba esos procesos, pero yo decía: “A mí me interesa lo que pasa con mi cuerpo, yo me quiero hormonizar y no puedo hacerlo, porque no, primero porque soy cubana”, lo tengo que hacer de manera particular, no tenía condiciones en ese momento de un trabajo estable, fijo, porque trabajaba para dos corporaciones, pero realmente lo que me pagaban me daban apenas para vivir en Ibagué, apenas, por la situación allá de trabajo tampoco es que sea muy buena. (Charlotte Schneider Callejas)

Mientras gays y lesbianas enfocaron sus luchas en la última década hacia el reconocimiento de sus uniones legales (sociedades de convivencia en Colombia y matrimonio en Ciudad de México), las *trans* de México buscaron el reconocimiento legal a su cambio de identidad de sexo-género al tiempo que las de Bogotá demandaban el respeto a su vida y la posibilidad de ejercer la prostitución en tanto la consideraban un trabajo. Entonces, pese a que el discurso de la diversidad ubica como una misma comunidad LGBT-TI a lesbianas, gays, bisexuales, transgéneros, transexuales e intersexuales, las diferencias identitarias así como las pretensiones que agencian generan tensiones en su interior.

Una de las principales pugnas tiene que ver con la visibilidad *trans*. Dado que su puesta en escena es justamente hiperbólica en cuanto a las características de género que se emulan, las *trans* no sólo resultan notorias sino que activamente buscan destacar. Tal *performance* puede resultar bienvenido en situaciones en que las trasgresiones de género son viables porque se enmarcan en el escenario —dentro del juego o la ficción— y, por tanto, resultan poco amenazantes (Jeftanovic, 2007). En consecuencia, las *trans* son convocadas a fiestas, espectáculos, e incluso a las marchas anuales del orgullo gay. Sin embargo, en los contextos de la política pública los gays varones no quieren este tipo de notoriedad. Inscritos en el género masculino predominante, su actuar político busca ganar derechos pero manteniendo una imagen de hombría que encaje dentro de los cánones vigentes. La presencia *trans* los emparenta con una feminidad que trastoca los órdenes de la racionalidad y la cordura, y los hace aparecer como ciudadanos menos creíbles y honorables. Como señala el chileno Lemebel (2000, citado en Jeftanovic, 2007), hay homosexualidades que se alinean con la cultura burguesa y el *establishment*, y se sienten cómodas con el “estatus de su legalización”. Por su parte, algunas posiciones dentro del movimiento lésbico y feminista, que luchan desde la identidad de “la” mujer como el sujeto sometido en la historia, consideran una afrenta la presencia de las *trans* pues no tendrían la “esencia” de lo que es ser mujer. Un ejemplo explícito se presentó en el XI Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, realizado en Ciudad de México en el 2009, donde el grupo de mujeres *trans* participantes fue inicialmente abucheado por

algunas mujeres feministas autónomas con la frase “hoy el patriarcado se viste de mujer”<sup>55</sup>.

## Política del cuerpo como política cultural

La presencia *trans* cuestiona entonces la noción de una política del cuerpo que cubra todas las diferencias relacionadas con la identidad de género y la sexualidad. La perspectiva neoliberal impulsó una democracia participativa en la cual se generaron espacios para la inclusión de los sujetos prescindidos de la ciudadanía. Como resultado, se crearon desde los años noventa en Latinoamérica políticas y procesos de participación específicos para las diferencias: las mujeres, los homosexuales y lesbianas, las *trans*, los jóvenes, los indígenas, las negritudes, etcétera. Una manera de entenderlas es como esfuerzo de incorporación del poder de todo aquello que en tanto alteridad al ciudadano dominante (hombre, burgués, blanco, productivo, propietario, heterosexual) había sido sistemáticamente marginado de los derechos. Se trata de intentos de universalización de la ciudadanía democrática que consideran al otro como diferencia “folclorizada”, multicultural, más que como otredad politizada desde su particularidad (Jaime, 2013). Por ello, la metáfora de lo LGBT, y más recientemente, l, ha hecho tránsito como comunidad política imaginaria que cobijaría la diversidad “no heterosexual”.

144

No obstante, en el caso de la relación entre las “identidades” gay, lésbica y *trans* se evidencia que el intento de cobijar bajo una misma política tales cuerpos (con sus distintas construcciones subjetivas y luchas políticas sutilmente disímiles) no logra homogeneizar las diferencias. Por ello, el malestar entre estos actores sociales cuando intentan una movilización conjunta. De ahí el caso de Bogotá, donde en un momento una organización (Corporación Opción) articuló una mesa de participación específicamente *trans*, que se separó de las acciones del colectivo LGBT. Es el paso de las “reivindicaciones homogéneas al derecho a la indiferencia” (Sanabria-S, 2006, p. 337).

Sin embargo, como lo anotan Arturo Escobar, Sonia Álvarez y Evelina Dagnino (2001), cuyos planteamiento guían el análisis en esta parte del libro, el proyecto económico neoliberal —con sus correlatos de globalización y transnacionalismo— parece también haber “abierto nuevas posibilidades para los movimientos sociales” en América Latina. Siguiendo con

---

<sup>55</sup> Finalmente la presencia de las mujeres *trans* fue acogida en el Encuentro, pero el debate resultó muy pertinente en el marco de los fundamentalismos que precisamente eran objeto de discusión. Al respecto véase el artículo de Ximena Bustamante “El XI eflac y otros demonios” (2010), así como la “Declaración de travestis feministas” leída por Lohana Berkins en la plenaria final del XI Encuentro Feminista de Latinoamérica y El Caribe, en México D. F. marzo del 2009, disponible en la dirección electrónica: <http://argentina.indymedia.org/news/2009/03/660305.php>

nuestro caso, si el discurso LGBT se entiende como una política del cuerpo, orientada a aquellos que se desprenden en algún sentido de la configuración heteronormativa, habría también que indagar las maneras en que dichos sujetos se apropian de tal enfoque y actúan al respecto. Así, el enfoque LGBT no operaría tan sólo como una biopolítica para el control y la normalización de sectores “diferentes”, disidentes respecto del grueso de la población heteronormatizada. En su incorporación a los procesos de participación específicos, tales sujetos sociales hacen reinterpretaciones y apropiaciones que también derivan en logros de derechos y acceso a beneficios y escenarios antes vedados.

En México, varias de las líderes *trans* entrevistadas valoran como un logro lo que coloquialmente se denomina *reconocimiento legal al cambio de identidad de sexo-género*. Mario, Diana, Angie y Dorian Edith coinciden en que si bien tales reformas legales sólo tienen vigencia en la capital, constituyen un precedente importante para los derechos de todas/os las/os *trans* del país. Por su parte, Hazel Gloria, quien estuvo muy involucrada en el primer intento de aprobación de una ley a nivel federal (es decir, con validez en todo México), impugna las falencias de lo que fue reglamentado para la capital: recalca el que en otros estados las *trans* siguen legalmente indefensas y que el tema de la cobertura en salud no quedó resuelto, con lo que tratamientos hormonales y cirugías siguen estando en la medicina privada. Además, en tanto el proceso jurídico de cambio de la identidad legal implica un juicio en que se aportan peritajes de sexólogos, denuncia que se ha abierto la puerta al mercado de estos servicios, por tanto, las *trans* más empobrecidas quedan al margen de tales conceptos científicos, pues no cuentan con el recurso económico para pagar un requisito que no es cubierto por el sistema de salud público. Respecto del proceso mismo de aprobación de la ley, es relevante que siempre se recurrió a una articulación entre partidos políticos con líderes y organizaciones *trans* y LGB. De esta manera, la movilización por la reivindicación de la identidad jurídica recurrió a los canales legislativos más tradicionales al tiempo que se acompañó de acciones desde los sujetos mismos.

En Bogotá los logros parecen relacionados con el reconocimiento mismo de la condición *trans* como sujetos con ciudadanía. Amparadas en el Decreto 608 del 28 de diciembre del 2007, expedido por la Alcaldía Mayor de la ciudad, que establece “los lineamientos de la Política Pública para la garantía plena de derechos de las personas lesbianas, gay, bisexuales y transgeneristas —LGBT—”, todas las entrevistadas se involucraron de alguna forma con los procesos de participación convocados para hacer operativos tales lineamientos. Así, una política que se podría interpretar como eminentemente dirigida a la incorporación de las diferencias, deviene en un proceso participativo que permite consolidar liderazgos, reunir agrupaciones, generar acciones conjuntas, así como posicionar demandas específicas en el nivel local (en cada localidad o colonia), y también en toda la ciudad (distrital).

Además del respeto a la vida de las travestis, asuntos como la libre movilización, la inscripción dentro del sistema de salud básico y la dignificación de la prostitución en tanto trabajo sexual (o *sexo-servicio* como lo denominan en México) circularon reiteradamente en los procesos acompañados durante la investigación.

La acción pública relacionada con las demandas *trans* acude entonces a modos políticos instaurados, con lo que la dinámica parece ser la de su incorporación en la ciudadanía democrática, utilizando los propios canales existentes. No obstante, para llegar a esto hay un proceso previo, singular en cada *trans*, que luego aparece con un liderazgo público. Antes de agenciar una política del cuerpo hay un momento previo de politización de la propia corporalidad.

En ambas ciudades las líderes *trans* reportan un momento inicial en su biografía que implicó la politización del cuerpo entendida como una acción micropolítica —en el sentido de Guattari (1994)— en la cual el sujeto agencia la construcción de su propia corporalidad. Tal acción conlleva un desprendimiento de la cultura somática vigente que en ambos contextos pautaba fuertemente y separa los atributos que se esperan de un hombre y de una mujer. Y esto, si bien es singular, demanda una acción fuerte en las instituciones sociales inmediatas como la familia, la escuela y el lugar de trabajo. Las entrevistadas refieren como muy común el que para hacer su tránsito de género las *trans* tengan que romper su biografía, casi como volver a recomponer sus vínculos sociales y empezar “una nueva vida” con otra identidad. Sin embargo, una distinción en que coinciden es que en sus casos, ellas/os intentaron hacer su tránsito en los escenarios en que ya vivían, apuntando también a que su propia transformación modificara concepciones y actitudes de sus contextos.

En Bogotá Brigitte reconoce que siendo educada/o con privilegios de clase social, optó por no renunciar a las posibilidades educativas que su familia y la universidad privada en que estudió le brindaban. Por tanto, su esposa, padre y madre, así como la comunidad universitaria fueron viendo paulatinamente sus cambios corporales, que en un principio interpretaron como estética “rockera”, y ya avanzado el proceso fue evidente que era una transformación relacionada con el género. Diana Navarro salió de su pueblo natal en la costa Caribe y se trasladó a ciudades más grandes como Medellín y Bogotá donde logró cambios que por ejemplo fueron aceptados en la universidad en la que estudió la carrera de derecho. Sin embargo, en su propia familia contó con la anuencia de su padre, quien como mujer le encontró gran parecido con su madre, al punto que le sugirió precisamente asumir ese nombre femenino. Endry Cardeño logró, no sin dificultad, posicionar un personaje travesti en una exitosa novela en Colombia, con lo que intentó una carrera como actriz e incluso llegó a interpretar a una mujer en una película de cine. Charlotte Schneider Callejas, de origen cubano, encontró

en Colombia un espacio para consolidar su transformación de género. Los vínculos con otras *trans*, así como su participación en procesos de salud le dieron un escenario para inclusive llegar a laborar como funcionaria pública en ese sector. En México Angie Rueda y Dorian Edith Hernández coinciden en la planeación de su cambio de género a la luz de espacios laborales en los cuales justamente tal proceso no sólo fuera aceptado sino valorado. Así, se vincularon a instancias públicas relacionadas con los derechos humanos. Hazel Gloria Davenport refiere una historia familiar de rechazo fuerte en que es su abuelo quien respalda su proceso de cambio. Ella asumió su transexualidad trabajando en lo público, primero en periodismo y posteriormente en el sector gubernamental. Por su parte, Diana Guerrero refiere cómo siendo ingeniero en el área de electricidad realizó todo su cambio en la misma empresa, soportando agresiones pero también observando cambios de actitud y apoyo en varios de sus compañeros.

La labor en la propia corporalidad, como un proceso difícil que afronta marginalidad y exclusión (habría que precisar, por ejemplo, que pese a la aparente inserción laboral en el momento de las entrevistas, casi todas asumieron el trabajo sexual como una opción económica y de reconocimiento de género en algún momento de su biografía) pero que es asumido de manera explícita y visible en el contexto inmediato, aparece como una constante previa a la constitución de una subjetividad política que se expresa en lo público y actúa para consolidar reivindicaciones. El paso de lo micropolítico a lo macropolítico tiene entonces que ver con una politización del cuerpo que trasciende lo singular y asume la perspectiva de interpelar a la sociedad más cercana y también los sentidos que rigen ampliamente la ciudadanía. Y si bien la disputa refiere a un cuerpo que transforma el género, los derechos que se buscan difieren según las urgencias del contexto. Aunque Ciudad de México y Bogotá son ciudades latinoamericanas con órdenes corporales parecidos, y las vulneraciones a las personas *trans* coinciden en aspectos como la constante amenaza a su integridad física, la estigmatización respecto al cambio de identidad, la marginación de las oportunidades laborales, la exclusión del sistema de salud, la discriminación en las instituciones educativas, los procesos y mecanismos asumidos para la obtención de reivindicaciones tienen énfasis distintos según las condiciones de posibilidad de cada ciudad.

Dado lo expuesto, la movilización de las/os *trans* puede entenderse como una acción que al iniciar desde la apropiación corporal, apunta a la transformación de políticas del cuerpo, como por ejemplo, las LGBT, las de identificación legal, e incluso las de salud. En tanto su acción política circula de lo personal a lo colectivo, de lo singular a lo público, puede afirmarse que la política del cuerpo que agencian es una política cultural, pues trasciende las esferas legislativas, las demandas institucionales y el reclamo al Estado, para también buscar incidir en la cultura misma (Escobar *et al.*, 2001). Hacerse *trans* cuestiona a la madre y al padre, afecta a los vecinos, interpela a la escuela y al trabajo, molesta a la Iglesia... Así, la configuración de un cuerpo

*trans*, con la consecuente subjetividad que se genera, implica una desestabilización de la cultura somática dominante, lo que trastorna las representaciones vigentes sobre el género y pone en debate las prácticas cotidianas al respecto. Quizás las/os líderes *trans* no llegan a subvertir el orden binario de clasificación de los cuerpos en dos géneros polarizados, incluso es viable que el énfasis de algunas/os en pasar de un género a otro mantenga el orden heteronormativo; sin embargo, es indudable el efecto de interrogación que su actividad política ha instalado en ambas ciudades.

## Cuerpos para el espectáculo: la politización de la escena

Una de las maneras en que la política del cuerpo agenciada por la movilización *trans* opera es a través del espectáculo. Se trata de la politización de la actividad que más corresponde al estereotipo circulante sobre las *trans*. El *performance trans*, la puesta en escena de su estética y su emulación del género femenino, se utiliza ahora como parte de las propuestas de acción en el marco de la política (LGBT en Bogotá y la de un partido de izquierda en Ciudad de México). Tal incursión de la escena *trans* como actividad política busca no sólo fortalecer la identidad de las implicadas, sino, sobre todo, transformar las concepciones culturales sobre lo *trans* en las comunidades a las que llega.

148

Un ejemplo de esto es Graciela Lozada, una líder en un sector popular al sur de Bogotá: Ciudad Bolívar. Ella es conocida por su trabajo con la población travesti y gay del sector. Su organización se denomina Madonna y sus Divas, entre otras cosas porque desde que empezó a trabajar en peluquería ella asumió el nombre de la famosa cantante. Pero, además, Graciela es biomujer, una mujer biológica que, sin embargo, se narra a sí misma como *trans*, y se traviste para los espectáculos que desarrolla:

Bueno, mi nombre es Graciela, Graciela Lozada, soy Madonna, orgullosa, muy orgullosamente mujer *trans*. Llevó veinticinco años reconocida, conociéndome a mí misma como mujer *trans*, diez años trabajando duramente por nuestra población LGBT pero centrándonos más en el grupo *trans* porque es el número que mayor hay acá en Ciudad Bolívar [...] transité de ser mujer a hacer los rasgos y las formas y mis gustos, más a ser travesti, que es transformarme por momentos para exhibirme y todo eso y buscar por medio de la exhibición la visibilización. Lo cambié por hacerlo así, porque cuando lo hacíamos como forma de exhibición era por llamar la atención ¿por un respeto, no?

Madonna nos recuerda lo poco natural que resulta ser mujer, los atributos se repiten una y otra vez de manera que el género termina por “existir”. El transformismo se construye sobredimensionando su propia feminidad, como propone Chloe Rutter-Jensen: “Mujeres ‘performing’ mujeres” (2005, p. 69). Podría decirse que ella transita hacia el exceso en su propio género. Es

algo parecido a lo que sucede con las reinas de belleza, no sólo son mujeres, sino que encarnan a la mujer ideal, para lo cual aprenden sobre la artificialidad del género. "Por lo tanto el cuerpo de la mujer ideal es una fabricación de la tecnología estética" (Rutter-Jensen, 2005, p. 69). Sin embargo, Madonna ha hecho de ese cuerpo para el espectáculo una posibilidad política.

El trabajo de Madonna y sus Divas se inscribe explícitamente en el discurso LGBTI. En sus palabras, se trata de "ejercer la ciudadanía y los derechos desde la diversidad sexual". La equidad, el respeto y el derecho a la vida son objetivos explícitos de su acción. Pero, sobre todo, apuntan a lo que denominan *sensibilización de la comunidad*. Al buscar la "erradicación de imaginarios, creencias, percepciones y actitudes" que estigmatizan a la "comunidad LGBT" e incrementan la intolerancia, se asume como viable la transformación de las representaciones sociales que circulan sobre los gais y las *trans*. Increpan el estereotipo de la *trans* agresiva, con resentimiento social y en una demanda de la mirada que la aproxima al "escándalo". A cambio, promueven su imagen como artista. Así, el espectáculo se convierte en una acción estética que propicia una concepción de lo transgénero menos asociada con la violencia y la marginalidad, al tiempo que deviene en actividad pedagógica respecto de la homofobia y la transfobia.

En la entrevista Madonna exhibe orgullosa un premio que le fue otorgado en el 2009. Se trata de la V Gala por la Diversidad Sexual y de Género que la declaró ganadora "en la categoría visibilidad *trans*". Además de la publicación de historias de vida "de población LGBT residente en la localidad de Ciudad Bolívar" y de asesorías a jóvenes que son discriminados/as por su preferencia sexual o su transformación de género, así como a sus familias, las estrategias de esta agrupación incluyen esencialmente actividades artísticas, concursos entre los niños/as, así como "reinados infantiles". Desde hace quince años, primero con recursos propios y más recientemente con aportes de la Alcaldía Local, Madonna y sus Divas realizan varios festivales en la zona, siendo el más reconocido el que titulan "Festival de la Diversidad Sexual". Su acción la entienden como "ampliación de oferta cultural", con lo que constituye explícitamente una política cultural.

La Gala por la Diversidad Sexual es un evento que los colectivos LGBT, algunas organizaciones no gubernamentales (ONG), así como las instancias de política pública de diversidad de Bogotá han logrado "institucionalizar" como una manera de fortalecer anualmente a la comunidad y de hacer visibles las acciones que líderes y agrupaciones realizan. Desde la perspectiva de esta investigación, la Gala funciona de manera similar a una presentación del mundo del espectáculo: hay celebridades entre los/as asistentes, presentadores/as, trajes de gala, nominaciones y premios. El evento juega con el formato de la frivolidad pero dista mucho de serlo. Allí concurren procesos de la sociedad civil, del Estado e incluso de la academia, que de múltiples formas instalan en la ciudad un debate respecto de las posibilidades de vida de

quienes se distancian de la identidad heteronormada. Por tanto, la política del cuerpo dirigida a tales diferencias no opera simplemente en un sentido de cooptación por el poder, ni de homogeneización, sino que constituye un canal que los mismos sujetos resignifican y a través del cual acceden a recursos económicos y simbólicos que propician su inserción en la lógica de la ciudadanía y su correlato de derechos.

Otro de los “personajes” de dicha Gala es Charlotte Schneider Callejas, una mujer *trans* bastante conocida en Colombia, tanto por su *show* de transformismo y su actividad en el teatro como por el trabajo que ha realizado en el sector salud del Distrito:

La Gala Rosa por la No Homofobia fue una Gala que actualmente la apoya la administración distrital, pero en el año 2005 yo me inventé el espacio, como un espacio para visibilizar lo que tenía que ver con actos de violencia hacia personas *trans* en la ciudad, y lo hicimos inicialmente con el apoyo de Planeta Paz, pero lo hicimos específicamente en un bar. Después lo sacamos de los bares para los teatros, se logró al otro año sacarlo para el Jorge Eliécer Gaitán, pero inicialmente era un evento donde nosotras reconocíamos cuáles habían sido los actos más homofóbicos y transfóbicos de la ciudad durante todo ese año, y desde los medios de comunicación y desde la propia sociedad y desde el propio movimiento. Pero también destacábamos aquellos actos que habían sido menos, más dados a luchar en contra de la homofobia. Entonces, yo creo que el hecho también de organizar esa acción, me permitió un poco de visibilización y no sólo que me invitaran a espacios académicos, sino que también empezó ya el propio Estado a invitarme a hacer cosas [...].

150

Charlotte recalca que el trabajo de líderes *trans* como Diana Navarro, Samantha Palacios y el suyo propio ha sido pionero para el logro de una política pública específica LGBTI y para la transformación de la imagen social de las *trans*. Entiende también el espectáculo como un trabajo cultural que progresivamente ha salido de los bares *gais* hacia “otros públicos”. Imitaciones de cantantes, desfiles y reinados constituyen formas de “posicionamiento del arte y la cultura *trans*” ante otros actores sociales. Por ejemplo, la vinculación de la policía ha sido muy importante, puesto que el espectáculo hace posible que conozcan más las realidades y talentos de las *trans* que habitualmente persiguen.

Si, como algunos teóricos afirman, asistimos a la sociedad del espectáculo, la producción moderna sobrepone la imagen como representación de todo lo directamente experimentado. “La percepción del cuerpo en la sociedad de consumo se sostiene en la cultura de la imagen” (González, 2008, p. 22). El espectáculo presenta algo del mundo haciéndolo aparecer como superior, deseable, no obstante la presencia de condiciones de organización social que hacen el acceso imposible para muchas personas. Es algo así como la abundancia de la desposesión. Y la apariencia es entonces la

coordinada privilegiada de una circulación incesante de mercancías en un capitalismo avanzado (Debord, 2000). Por tanto, “aparecer como”, “parecerse a” marcan la constitución de la subjetividad de un individuo informado que permanentemente “debe escoger en el interminable y denso mercado del consumismo” (Pedraza, 2007, p. 34), y así constituir un estilo que le dote de singularidad e incluso le confiera distinción. La dinámica del poder instauro así un régimen estético-político en el cual, el cuerpo se constituye siempre y activamente de manera especular. *Ser delgados/as, musculosos, lozanos, vitales, juveniles, blanqueados* son adjetivos muy reiterados en el orden somático contemporáneo.

Sin embargo, los casos aquí presentados permiten vislumbrar la posibilidad de un cuerpo que “da la vuelta” a dicha lógica. Es obvio que el espectáculo puede cosificar al sujeto y estereotiparlo dentro de una franja de consumo y un estilo de vida que si bien precario, da cierto lugar social. Es el *show trans* en bares y eventos, la prostituta travesti buscada cada día por respetables y heterosexuales hombres, la vestida que “corta bonito el pelo”, la *muxe* que inicia sexualmente a los hombres jóvenes salvaguardando así la virginidad de las adolescentes de un pueblo... Sin salir de esos márgenes, tal diferencia es tolerada e incluso avalada en tanto festividad y entretenimiento. Las líderes *trans* de este estudio conocen tales lugares de sobrevivencia social. Saben de la marginalidad que deparan pero también de las posibilidades de configuración de identidad. Así que en vez de renunciar al espectáculo como modo de vida, escrutan la cultura que allí se construye, exaltan lo artístico que su *performance* tiene y lo incorporan dentro de acciones políticas que llegan a ser avaladas institucionalmente. Como propone la investigadora Zandra Pedraza: “[...] escoger es también una expresión que ofrece alternativas de vida y puede ilustrar de manera radical lo que contiene una lucha estético-política” (2007, p. 34)

## A modo de conclusiones



## A modo de conclusiones

**E**n mi opinión, México es una ciudad que en menos de una década ha visto varios cambios relacionados con la cultura somática y las posibilidades legales y culturales de los cuerpos. Por ejemplo, pese a la férrea oposición de la Iglesia católica, se aprobó el aborto legal<sup>56</sup>. De otra parte, mientras en estados como Guanajuato un libro de secundaria de la Secretaría de Educación Pública (SEP) que contenían información sobre sexualidad fue quemado (recuérdese la quema del texto de biología promovida en el 2009 por padres de familia y asociaciones de derecha), el texto oficial de educación sexual *Tu futuro en libertad*, publicado en el 2008 por la administración capitalina, fue editado por segunda vez en febrero del 2011. Se aprobaron también reformas legislativas que reconocen el cambio de género incluso sin la necesidad de reasignación sexo-genital (reformas al Código Civil de la ciudad en el 2008), y luego en el 2014 se legisló para hacer viable este proceso a través de un trámite administrativo sin necesidad de un largo y costoso proceso judicial. Y en diciembre del 2009 se dio vía legal al matrimonio entre personas del mismo sexo, reiterando su posibilidad de adopción y sucesión al mismo nivel de la institución heterosexual<sup>57</sup>. Es un conjunto de transformaciones que debieran ampliar las posibilidades del cuerpo en tanto asunto político, en el marco de la ciudadanía de derechos.

153

Por su parte, en Bogotá, la continuidad de una política específica para garantizar los derechos ciudadanos de la población LGBTI, expedida hace tan sólo unos años por la Alcaldía Mayor, implicó un esfuerzo para hacer transversal el tema en todas las instancias de gobierno, a la vez que generó un proceso de participación con líderes y colectivos que de tiempo atrás venían actuando hacia la garantía de derechos humanos y sexuales.

---

<sup>56</sup> El 24 de abril del 2007 los diputados de la Asamblea Legislativa del Distrito Federal aprobaron, con 46 votos a favor y 17 en contra, los cambios al Código Penal y a la Ley de Salud que despenalizaron el aborto durante las 12 primeras semanas de gestación en esa ciudad capital. Un año después, la Suprema Corte de Justicia de la Nación ratificó la constitucionalidad de tales medidas.

<sup>57</sup> En el 2010 la Suprema Corte de Justicia de la Nación no sólo ratificó la constitucionalidad del matrimonio entre personas del mismo sexo, sino que además confirmó que dichas uniones serían reconocidas legalmente en los otros 31 estados del país, y además validó su derecho a adoptar hijos/as en la ciudad.

Resulta notorio que tanto en México como en Colombia se han concretado legislaciones y políticas públicas, si se quiere “progresistas”, inicialmente en sus ciudades capitales<sup>58</sup>. Se ha afirmado aquí que la presencia de gobiernos de izquierda tanto en Ciudad de México como en Bogotá, justo cuando accedieron al poder ejecutivo presidentes de derecha en ambos países, hizo viable cambios legislativos que contrastan con la situación en el resto de las regiones. También es innegable la centralidad que el poder tiene en estas urbes. Pero el papel de los sujetos sociales implicados no se puede obviar. Su acción aspira no sólo a cambios legislativos, sino, además, a transformaciones culturales. Por tanto, la pregunta sobre ¿qué puede un cuerpo? orientó la presente investigación en el sentido de indagar cómo una construcción corporal “diferente”, una subjetividad “otra” respecto de la esperada por la norma sociocultural se politizó, en el sentido amplio del término.

154

Para explorar la relación cuerpo-poder-resistencia se realizó una aproximación a personas *trans* (transgénero y transexuales) que tienen un liderazgo reconocido en cada una de las ciudades. Se concluye que su acción política tiene que ver con una apropiación de la corporalidad como proyecto personal, que, sin embargo, trasciende la biografía singular para instalar reivindicaciones en los amplios escenarios de la política pública. El paso de lo micropolítico a lo macropolítico se da cuando la politización del cuerpo supera el orden de lo privado y se expresa como un asunto de interés público. Así, la posibilidad de que un cuerpo se construya en el sentido que la subjetividad particular desea se desplaza del orden de lo patológico y excepcional para interpelar las maneras como se está configurando el género en la cultura somática de capitales latinoamericanas como las abordadas en este caso. En consecuencia, las posibilidades para la narración vital se modifican ampliando las nociones de *rareza* y *desajuste individual*, hacia otra que pone en el debate la diferencia como posibilidad de vida. En palabras de un joven *trans* de Bogotá: “Comprendí que no soy yo el que está mal, es la sociedad con sus imposiciones la que limita nuestras posibilidades de ser”.

Pero si el cuerpo *trans* pugna por la diferencia, ¿respeto a qué normalidad lo hace? Desde la perspectiva del presente estudio lo que en este caso se interpela es el predominio de una cultura somática relacionada con el proyecto moderno de sociedad anglocéntrica y con vocación universal. Es la intención civilizatoria relacionada con la primacía del *ethos* mercantil sobre la naturaleza, la jerarquía racial blanca y de conocimiento racional, así como la de un género sobre el otro, lo que se increpa una y otra vez. La modernidad hegemónica, entendida como la fusión de colonialismo y colonialidad con las necesidades del capitalismo (Lugones, 2008), demanda la

<sup>58</sup> En Colombia no hay una política LGBTI para el orden de lo nacional, sino que depende de la implementación en cada ciudad o región. Sin embargo, vale la pena destacar la ya mencionada aprobación del reconocimiento administrativo al cambio de la identidad de género en la documentación legal, que empezó a regir para todo el país desde el 2015.

producción de un cuerpo codificado desde un dimorfismo de lógicas binarias, en el cual los atributos de “lo” masculino se construyen como opuestos y superiores a los valorados como “lo” femenino, y en donde “la” identidad anida siempre en clave heterosexual (Butler, 2002). El resultado es una subjetividad que si bien está encarnada, se convence de su origen “natural”, con la consiguiente naturalización de unas identidades proclives a la producción burguesa, y más recientemente, al consumo especular.

Tal preeminencia de la subjetividad moderna, colonialista y capitalista, devino aspiración para los Estados-nación de Latinoamérica, en busca de su consolidación. Por tanto, los cuerpos mestizos, indígenas, negros de países como México y Colombia han resultado “obstáculos” para el desarrollo y el progreso, para el avance hacia el ideal de países desarrollados. La frase de Laureano Gómez, presidente de Colombia hacia 1928, es ilustrativa: “Nuestra raza proviene de la mezcla de españoles, de indios y de negros. Los dos últimos caudales de herencia son estigmas de completa inferioridad” (citado en Pedraza, 1999a, p. 128). Así, la higiene y la urbanidad se impusieron en la idea de una modernidad que conquista el cuerpo para la razón, y lo educa en modales, rutinas para la producción, y en hábitos y estéticas acordes con una pretendida urbanización y civilidad.

Sin embargo, algunas perspectivas teóricas nos han mostrado cómo la misma colonialidad es fuente para la constitución en Latinoamérica de formas de vida, de culturas, que se han separado de ese sentido predominante de la modernidad. Escobar, Álvarez y Dagnino (2001), a propósito de los movimientos sociales latinoamericanos, proponen que la política cultural que agencian “puede verse como promotora de modernidades alternativas”:

Como lo expresó Fernando Calderón, algunos movimientos plantean la pregunta de cómo ser a la vez modernos y diferentes, “cómo entrar en la modernidad sin dejar de ser indios” (1998, 225). Es posible que logren movilizar construcciones de los individuos, los derechos, las economías y las condiciones sociales que no puedan ser definidas de manera estricta dentro de los paradigmas estándar de la modernidad occidental. (Escobar *et al.*, 2001, p. 28)

Por su parte, Bolívar Echeverría desarrolló la idea de una *modernidad barroca* (1994, 1998), con un *ethos* diferente al racional, mercantil e ilustrado de la modernidad de origen europeo y de espíritu protestante. Lo indígena con su multiplicidad, la influencia católica, el surgimiento de una clase criolla —ya no española—, así como el mestizaje cultural habrían posibilitado desde el siglo XVII la sobrevivencia de maneras de vida en las cuales los códigos culturales de los dominantes se transformaron a sí mismos al tiempo que incorporaron aspectos de los dominados. La existencia de diferencias, ya no “puras” pero tampoco aculturizadas, fue así viable respecto de una historia de la colonización moderna (y de la poscolonialidad) que sistemáticamente ha venido arrasando con pueblos enteros. Por tanto, la modernidad

barroca “da la vuelta” al *ethos* moderno para sobrevivir en la vida cotidiana al sentido del capitalismo prevaleciente, sin buscar eliminarlo:

La propuesta específica barroca para vivir la modernidad se opone a las otras que han predominado en la historia dominante; es sin duda una alternativa junto a ellas, pero tampoco ella se salva de ser una propuesta específica para vivir *en y con* el capitalismo. El *ethos* barroco no puede ser otra cosa que un principio de ordenamiento del mundo de la vida. Puede ser una plataforma de salida en la puesta en juego con que la vida concreta de las sociedades afirma su singularidad cultural [...]. (Echeverría, 1998, p. 48)

Echeverría también aclara que dicha singularidad cultural no implica una impronta de identidad latinoamericana como algo fijo, como inercia y condensación de una comunidad nombrada como América Latina. Advier-te entonces sobre los calificativos que se hacen a la multiplicidad de identidades del continente como formas premodernas e incluso exóticas de cultura y existencia. Tal perspectiva pareciera aproximarse a enfoques del tipo teoría *queer*, pues comparte el cuestionamiento al poder del sujeto y del conocimiento que nombra como lo otro, lo extraño, lo menor a aquello que es diferente a las prescripciones de su orden. Sin embargo, el autor aborda directamente el tema precisando que si bien la relación entre barroco y *queer* es cercana en el sentido de interpelar preceptos estéticos, culturales y políticos dominantes y con pretensión universal y de homogenización, lo barroco no plantea la utopía de romper dicho orden, como sí ocurre en lo *queer* (Echeverría, 1997). Lo barroco exagera las identidades prescritas hasta torcerlas mientras que lo *queer* busca fragmentarlas, fugarse de su captura.

156

¿Cómo es entonces el cuerpo de la modernidad barroca? Echeverría utiliza la expresión del estudioso alemán del vestido Richard Alewyn, según la cual, si un cuerpo barroco cubre su desnudez lo hace por incomodidad y desacato radical frente a legalidad y los cánones establecidos “naturales, tradicionales, clásicos”. El cuerpo no se cubre por vergüenza sino por la negación de la naturalidad cruda y expuesta. En el arte lo barroco trabaja sobre la pretendida naturalidad de las formas, hace retórica una idea y exalta el gesto de la emoción. Así, interviene lo natural al punto de retorcerlo hasta su artificialidad. Lo que hay de necesidad humana lo adorna y estiliza alejándolo de su pretendida naturaleza pero a la vez manteniéndolo:

Lo que pretende el comportamiento barroco es sustituir la necesidad que fundamenta la validez de esa legalidad y ese canon –una necesidad exterior, pura y fríamente natural, ajena al ser humano– por otra necesidad, interior a la existencia humana, meta-natural, fundada a partir de la experiencia propia de lo que es la contingencia o la falta de fundamento [...]. Por esto es que puede decirse que el barroco es un comportamiento radicalmente cuestionante, pero al mismo tiempo profundamente conservador. (Echeverría, 1997, p. 6)

Retomando la pregunta por el cuerpo *trans* respecto del orden somático moderno, lo que se propone es que en el caso de las líderes abordadas en este estudio, la construcción del cuerpo se puede entender como un ejemplo de subjetividad barroca que sobrevive al orden normativo prescrito por la corporalidad moderna realista, capitalista. Frente al canon de un cuerpo moderno que pauta estrictamente lo que define cada género, que no acoge combinaciones y presenta como natural la relación entre sexo genital asignado y configuración hombre o mujer, la subjetividad *trans* desordena y exalta al punto de la interpelación. Es un cuerpo que reconoce minuciosamente aquéllo que le han impuesto como natural, y en su intención de emularlo lo configura al detalle, lo encumbra, se construye como un artificio que las *trans* mismas dicen está siempre próximo al exceso. Por tanto, a otros nos suele parecer recargado, exagerado, contradictorio y, por momentos, bizarro.

En “el reino de la heterosexualidad”, vigente como ideal normativo para todos/as (de nuevo aquí la propuesta de Butler), el cuerpo *trans* se forja esencialmente desde lo artificial, recurriendo como lo barroco a la amplificación de todo aquello que se pretendía natural. Formas, gestos y conductas son entonces exaltados haciendo de la imitación de dicho ideal una práctica que desestabiliza la identidad que reproduce. La corporalidad resultante es no sólo variada sino sobre todo confusa al dimorfismo biologicista: mujeres con senos y pene —que tienen orgasmo e incluso penetran—, mientras que otras aspiran a la construcción de una vagina si bien asumen la limitación para embarazarse. Identidades que transitan hacia los rasgos del género femenino y, sin embargo, se consideran hombres u otro tipo de mujer. Y también cuerpos explícitamente *queer*, que reconstruyen una y otra vez su identidad y asumen cambios de ida y vuelta entre lo masculino y lo femenino haciendo explícita su renuencia a la captura identitaria.

157

La esencia de las identidades reproductivas y burguesas de la modernidad queda así totalmente expuesta como un puro ideal. La resistencia del cuerpo *trans* radica en su potencia para desordenar prescripciones, para imitarlas hasta la parodia del espectáculo, y para hacer evidente que lo que suele considerarse como una indiscutible naturaleza femenina o masculina es una construcción cultural contingente y cambiante. Y, sin embargo, en su ambigüedad, el cuerpo *trans* no aspira a la subversión del orden de género vigente. Incluso reitera patrones de género de la cultura machista local. Hace eco de racismos, blanquitud, y de la ilusión de una identidad nacional homogénea. Las *trans* entrevistadas, si bien cuestionan desigualdades, no expresan una utopía social que trascienda el orden corporal de la cultura somática moderna. En casi todos los casos agencian, como en el barroco, una política del cuerpo que interpela su construcción normativa y el sentido vigente para los géneros, pero no necesariamente la trascienden.

En el mundo *trans* explorado circula aún el intento de parecerse lo más posible a uno de los dos géneros, el cuerpo puede tener combinaciones pero la apariencia y el comportamiento se apegan a los dictados de lo masculino o de lo que se representa como "belleza latina" para la feminidad. El discurso amoroso que prevalece es también el del amor romántico, y la pareja monogámica (preferiblemente con un hombre que se diga *heterosexual*) es bastante valorada por las mujeres. Se anhela ser rubia o "güera" y se injuria la piel negra aunque se actúe el mito de su cadencia sensual. A nivel de la política pública el discurso de los derechos humanos y de la diversidad LGBTI permiten la escenificación de una identidad *trans*, con lo cual se crea el efecto político de la existencia de la T: transgenerista-transsexual-travesti... aunque en la vida cotidiana otros sean los nombramientos. Y la movilización social pugna por una diferencia subjetiva que se traduce en el derecho a modificar el cuerpo y la garantía estatal y social para hacerlo. No obstante, se mantiene la lógica jurídica, estética y cultural de los dos sexos: una ciudadanía binaria en la que se reclama el derecho de transitar de un polo a otro.

Por tanto, la resistencia es aquí interpelación pero no necesariamente subversión del orden. Y, sin embargo, como *performance* discursivo, sus reivindicaciones tienen un efecto sociocultural que quizás va más allá de las propias *trans*, sobrepasa su ambigüedad para generar debates, reflexiones, declaraciones, litigios... en instancias tan variadas como la prensa y el Estado; la Iglesia, la familia y la escuela, incluso es objeto de investigación académica.

# Bibliografía

- ABColumbia, Corporación Sisma Mujer y The U.S. Office on Colombia (USOC). (2013). *Colombia: mujeres, violencia sexual en el conflicto y el proceso de paz*. Londres: ABColumbia.
- Agamben, G. (2001). *Medios sin fin: notas sobre la política*. Valencia: Pre-textos.
- Agamben, G. (2006). *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida* (2ª reimp.). Valencia: Pre-textos.
- Albano, S. (2005) *Michel Foucault: glosario de aplicaciones*. Buenos Aires: Quadrata
- Alcaldía Mayor de Bogotá D.C (2008). *Por una ciudad de derechos: lineamientos generales de la política pública para la garantía plena de derechos de las personas LGBT y sobre identidades de género y orientaciones sexuales en el distrito capital*. Bogotá: Secretaría Distrital de Población.
- Alcántara, E. (2010). Pobreza y condición intersexual en México: reflexiones y preguntas en torno al dispositivo médico. En M. Cabral (Ed.). *Interdicciones: escrituras de la intersexualidad en castellano* (pp. 16-30). Córdoba, Argentina: Anarrés.
- Ames, J. S. (Ed.). (2005). *Sexual Metamorphosis: an Anthology of Transsexual Memoirs*. Nueva York: Vintage Books.
- Amnistía Internacional. (2004). *Colombia: cuerpos marcados, crímenes silenciados —violencia sexual contra mujeres en el marco del conflicto armado—*. Madrid: autor.
- Amuchástegui, A. (1996). El significado de la virginidad y la iniciación sexual: un relato de investigación. En I. Szasz y S. Lerner (Comps.) y A. Amuchástegui (Col.). *Para comprender la subjetividad* (pp. 137-172). México D. F.: El Colegio de México.
- Arán, M. (2009). El proceso transexualizador. *Centro Latinoamericano en Sexualidad y Derechos Humanos (CLAM)*. Recuperado de [http://www.clam.org.br/publique/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?sid=21&UserActiveTemplate=\\_ES](http://www.clam.org.br/publique/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?sid=21&UserActiveTemplate=_ES)

Appadurai, A. (2001). *La modernidad desbordada: dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires: Trilce/Fondo de Cultura Económica.

Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.

Arriaga, R. (2009). *Vivir en riesgo: prostitución y VIH/sida en personas transgéneras de Tuxtla, Gutiérrez, Chiapas*. Ponencia en el III Congreso Nacional de Estudios de Género de los Hombres, Ciudad Victoria, México.

Bajtín, M. (2002). *Estética de la creación verbal*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Barreda, V. (1993). Cuando lo femenino está en otra parte. *Publicar*, 2 (3), 27-32, septiembre.

Barrios, D. (2005). *En las alas del placer*. México D. F.: Pax México.

Barrios, D. y García, M. A. (2008). *Transexualidad: la paradoja del cambio*. México D. F.: Publidisa Mexicana.

Bauman, Z. (2000). *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona: Gedisa.

Bauman, Z. (2003). De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad. En S. Hall y P. Du Gay. *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 40-68). Buenos Aires: Amorrortu.

Beatie, T. (2008). *Labor of Love: The Story of One Man's Extraordinary Pregnancy*. Berkeley: Seal Press.

Belausteguigoitia, M. (Coord.). (2009). *Güeras y prietas: género y raza en la construcción de mundos nuevos*. México D. F.: UNAM-Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG).

Benjamin, H. (1966). *The Transsexual Phenomenon: A Scientific Report on Transsexualism and Sex Conversion in the Human Male and Female*. ASIN B001T8IAGI.

Benjumea, A., Caicedo, L. P. y Méndez, M. M. (2013). *La violencia sexual una estrategia paramilitar en Colombia: argumentos para imputarle responsabilidad penal a Salvatore Mancuso, Hernán Giraldo y Rodrigo Tovar*. Bogotá: Corporación Humanas-Centro Regional de Derechos Humanos y Justicia de Género.

Berkins, L. (2008). Un itinerario político del travestismo. En D. Maffía (Comp.). *Sexualidades migrantes: género y transgénero* (2a ed., pp. 143-155). Buenos Aires: Librería de Mujeres.

- Berríos, M. (2005). *Barroco y transculturación: la construcción de imágenes subalternas en América Latina*. Anuario de Postgrado. Recuperado de [http://www.accessmylibrary.com/coms2/summary\\_0286-32080941\\_ITM](http://www.accessmylibrary.com/coms2/summary_0286-32080941_ITM)
- Besnier, N. (1994). Polynesian Gender Liminality through Time and Space. En H. Gilbert (Ed.). *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History* (pp. 285-328). Nueva York: Zone Books.
- Birkenmaier, A. (2002) Travestismo latinoamericano: Sor Juana y Sarduy. *Cyberletters: Magazine of Literary Critique and of Culture*, 7. Recuperado de <http://www.lehman.cuny.edu/ciberletras/v07/birkenmaier.html>
- Bonvillani, A. (2010). Jóvenes cordobeses: una cartografía de su emocionalidad política. *Nómadas*, 32, 27-43. Bogotá.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Borruso, M. (2002). *Hombre, mujer y muxe en el istmo de Tehuantepec*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Bradford, N. J. (1983). Transgeneriamos y el culto de Yellamma: calor, sexo y enfermedad en un ritual del sur de la India. En J. A. Nieto. *Transgenerismo y cultura: antropología, identidad y género* (pp. 297-321). Madrid: Talasa.
- Braidotti, R. (2004). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Barcelona: Gedisa.
- Braunstein, N. (1990). *Goce*. México: Siglo XXI.
- Bustamante, X. (2010). El XI EFLAC y otros demonios. *Debate Feminista*, 21(41). 165-189.
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Nueva York: Routledge.
- Butler, J. (1991). Imitation and Gender Insubordination. En D. Fuss. *Inside/Out: Lesbian Theories*. Nueva York: Routledge.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2006). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- Cabra, N. y Escobar, M. R. (2014). *El cuerpo en Colombia: estado del arte cuerpo y subjetividad*. Bogotá: Universidad Central-Iesco/Alcaldía Mayor de Bogotá D.C.–IDEP.

- Cabral, M. (Ed.). (2009). *Interdicciones: escrituras de la intersexualidad en castellano*. Córdoba, Argentina: Anarrés.
- Camacho, M. (2009). *Cuerpos encerrados, cuerpos emancipados: travestis en el ex penal García Moreno* (2ª ed). Quito: Abya-Yala/El Conejo.
- Cano, G. (2009). Andar de soldado viejo. *Debate Feminista*, 20 (39), 14-39. Abril.
- Carrillo, M. F. (2008). *Transgresión desde adentro: el caso del reconocimiento jurídico de las personas transgénero y transexuales en Ciudad de México* (tesis de maestría inédita). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso), México.
- Casas, M. I. y Mesa de Trabajo Mujer y Conflicto Armado (2003). *Mujer y conflicto armado: tercer informe sobre violencia sociopolítica contra mujeres, jóvenes y niñas en Colombia*. Bogotá: Antropos.
- Castro, M. (Comp.). (2009). *La transexualidad en Cuba*. La Habana: Cenosex.
- Castro, R. (1996). En busca del significado: supuestos, alcances y limitaciones del análisis cualitativo. En I. Szasz y S. Lerner (Comps.) y A. Amuchástegui (Col.). *Para comprender la subjetividad* (pp. 57-85). México D. F: El Colegio de México.
- Castro-Gómez, S. (2003). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro. En E. Lander (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso.
- Cauldwell, D. O. (1949). *What's Wrong with Transvestism*. Girard, KA: Haldeman-Julius Publications.
- Cavanagh, S. L. y Sykes, H. (2009). Cuerpos transexuales en las olimpiadas. *Debate Feminista*, 20 (39), 40-74. Abril.
- Cedillo, R. P. (2011). *Cuerpo y género, una aproximación sociológica* (tesis de licenciatura inédita). Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, México D. F., México.
- Consejo Nacional para prevenir la Discriminación (Conapred). (2008). *Carta a mi padre: testimonio de una persona transexual con discapacidad*. México D. F.: Progreso.
- Córdoba, D. (2005). Teoría *queer*, reflexiones sobre sexo, sexualidad e identidad: hacia una politización de la sexualidad. En D. Córdoba, J. Sáez y P. Vidarte. *Teoría queer: políticas bolleras, maricas, trans, mestizas* (2ª ed., pp. 21-66). Madrid: Egales.
- Debord, G. (2000). *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-Textos.

- De Certeau, M. (1984). *The Practice of Everyday Life*. Berkeley CA/Londres: Universidad of California Press.
- Deleuze, G. (1975). *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik.
- Dolto, F. (2000). *Lo femenino: artículos y conferencias*. Barcelona: Paidós.
- Dussel, I. (2007). Los uniformes como políticas del cuerpo: un acercamiento foucaultiano a la historia y el presente de los códigos de vestimenta en la escuela. En Z. Pedraza (Comp.). *Políticas y estéticas del cuerpo en América Latina* (pp. 131-160). Bogotá: Universidad de los Andes-Facultad de Ciencias Sociales-Departamento de Antropología/CESO/Uniandes.
- Echeverría, B. (1994). El *ethos* barroco. En B. Echeverría (Comp.). *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco* (pp. 13-36). México D. F.: UNAM/El Equilibrista.
- Echeverría, B. (1997). *Queer, manierista, bizarro, barroco*. *Debate Feminista*, 8(16), 3-10. Octubre.
- Echeverría, B. (1998). *La modernidad de lo barroco*. México D. F.: Era.
- Echeverría, B. (2006). *Vuelta de siglo*. México D. F.: Era.
- Echeverría, B. (2007). Imágenes de la blanquitud. En B. Echeverría, D. Lizarazo y P. Lazo. *Sociedades icónicas* (pp. 15-50). México D. F.: Siglo XXI.
- Escobar, A., Álvarez, S. y Dagnino, E. (Eds.). (2001). *Política cultural y cultura política: una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. Bogotá: Taurus/Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Icanh).
- Escobar, M. R. et al. (2004). *Estado del arte del conocimiento producido sobre jóvenes en Colombia 1985- 2003*. Bogotá: Universidad Central-DIUC/Programa Presidencial Colombia Joven/GTZ/Unicef.
- Escobar, M. R. (2010). El cuerpo en la escuela contemporánea: construcciones en tensión. En A. Sánchez, F. Hensel, M. Zuleta y Z. Pedraza (Comps.). *Actualidad del sujeto: conceptualizaciones, genealogías y prácticas* (pp. 249-267). Bogotá: Universidad Central-lesco/Universidad de los Andes/ Universidad del Rosario.
- Escobar, M. R. (2013). La politización del cuerpo: subjetividades trans en resistencia. *Nómadas*, 38, 133-149. Bogotá.
- Enríquez, L. y De Anda, C. (2008). *Despenalización del aborto en la Ciudad de México: argumentos para la reflexión*. México, D. F.: Grupo de Información en Reproducción Elegida.

Fajardo, L. A. (2006). Derechos humanos y LGBT: marco legal en Colombia. En J. F. Serrano (Ed.). *Otros cuerpos, otras sexualidades* (pp.139-153). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar.

Fals-Borda, O. (1987). The Application of Participatory Action-Research in Latin America. *International Sociology*, II (4), 329-347. Diciembre.

Fausto-Sterling, A. (1993). The Five Sexes: Why Male and Female are not enough. *The Sciences*, 20-24. Marzo-abril.

Fausto-Sterling, A. (2006). *Cuerpos sexuados*. Barcelona: Melusina.

Fernández, A. M. (2007). De la diferencia a la diversidad: género, subjetividad y política. En M. Zuleta, H. Cubides y M. R. Escobar (Comps.). *¿Uno solo o varios mundos?: diferencia, subjetividad y conocimientos en las ciencias sociales contemporáneas* (pp. 127-143). Bogotá: Universidad Central-Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos (Iesco)/Siglo del Hombre.

Fernández, J. (2004). *Cuerpos desobedientes: travestismo e identidad de género*. Buenos Aires: Edhasa.

Flores, V. (2013). Masculinidades de niñas: entre “mal de archivo” y “archivo de mal”. En F. Tron y V. Flores (Comps.). *Chonguitas: masculinidades de niñas* (pp. 180-194). Neuquén, Argentina: La Mondonga Dark.

Forster, D. W. (2009). La representación del cuerpo *queer* en el teatro latinoamericano. En A. de Toro, (Ed.). *Dispositivos espectaculares latinoamericanos: nuevas hibridaciones —transmedializaciones— cuerpo* (pp. 251-264). Hildesheim: Georg Olms Verlag AG.

Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, M. (1978). Curso del 7 de enero de 1979. En *Microfísica del poder* (pp. 125-137). Madrid: La Piqueta.

Foucault, M. (1984). *Historia de la sexualidad. II: el uso de los placeres*. México D. F.: Siglo XXI.

Foucault, M. (1991a). *El sujeto y el poder*. Bogotá: Carpe.

Foucault, M. (1991b). *Tecnologías del yo y otros textos afines* (2ª ed.). Barcelona: Paidós/Universidad Autónoma de Barcelona.

Foucault, M. (1994). No al sexo rey: entrevista por Bernard Henry-Levy. En *Un diálogo sobre el poder* (pp. 161-162). Barcelona: Altaya.

- Foucault, M. (1998). *Historia de la sexualidad. I: la voluntad de saber* (25ª ed.). México D. F.: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2000). Clase del 7 de enero de 1976. En *Defender la sociedad* (pp. 15-31). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2008). *Vigilar y castigar* (35ª ed.). México D. F.: Siglo XXI.
- Foucault, M. (6 de julio de 2014) "Cuida de ti mismo": entrevista a Michel Foucault por Raúl Fonet-Betancourt. *Día D, Magazin Dominical del Nuevo Siglo*, 1C-3C. Bogotá.
- Fuller, Norma (2002). *Masculinidades: cambios y permanencias*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Garavito, E. (1999). *Escritos escogidos*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia.
- García, M. I. (2005). *Foucault y el poder*. México D. F.: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco.
- García, N. (2000). *Subjetividad y representación femeninas: la construcción de estilos corporales* (tesis de licenciatura inédita). UNAM, Campus Acatlán, Estado de México, México.
- García, R. (1998). *Diccionario enciclopédico Larousse*. Bogotá: Larrouse.
- Garfinkel, H. (2006). Passing and the Managed Achievement of Sex Status in an "Intersexed" Person. En S. Stryker y S. Whittle. *The Transgender Studies Reader* (pp. 58- 93). Nueva York: Taylor y Francis Group.
- Garosi, E. (2014). ¡Son cosas de la vida! Transmasculinidades en la Ciudad de México. En R. Parrini y A. Brito (Coords.). *La memoria y el deseo: estudios gay y queer en México* (pp. 177-221). México D. F.: UNAM-PUEG.
- Geertz, C. (1991). *La interpretación de las culturas* (2ª reimp.). México: Gedisa.
- Geertz, C. et al. (1989). Géneros confusos: la refiguración del pensamiento social. En C. Reynoso (Comp.). *El surgimiento de la antropología posmoderna*. México: Gedisa.
- Giberti, E. (2009). Transgéneros: síntesis y aperturas. En D. Maffía (Comp.). *Sexualidades migrantes: género y transgénero* (2ª ed., pp. 37-66). Buenos Aires: Librería de Mujeres.

- Giménez, G. (1997). Materiales para una teoría de las identidades sociales. *Frontera Norte*, 9 (18), 9-28. Julio-diciembre.
- Giménez, G. (2004). Cultura e identidades. *Revista Mexicana de Sociología*, 66, 77-99. Octubre.
- Giraldo, R. (2006). Poder y resistencia en Michel Foucault. *Tábula Rasa*, 4, 103-122. Enero-junio.
- González, C. (2008). Identidad y percepción social del cuerpo. En T. Porzecanski (Comp.). *El cuerpo y sus espejos*. Montevideo: Planeta.
- González, A. (2007). La experiencia transexual como zona indecible: apuntes al margen de una vida. En R. Parrini (Coord.). *Los contornos del alma, los límites del cuerpo: género, corporalidad y subjetivación* (pp. 121-130). México D. F.: UNAM-PUEG.
- Gruzinski, S. (2007). *El pensamiento mestizo*. Barcelona: Paidós.
- Guattari, F. (1981). Entrevista. En F. Guattari, R. Lourau, G. Lapassade et al. *La intervención institucional* (pp. 93-122). México: Folios.
- 166 Guattari, F. (1994). *La revolución molecular*. Cali: Universidad del Valle.
- Guba, E. y Lincoln, Y. (1994). Competing Paradigms un Qualitative Reserach. En *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Hall, S. (2003). Introducción: ¿quién necesita identidad? En S. Hall y P. du Gay. *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13-39). Buenos Aires: Amorrortu.
- Halperin, D. (1995). *Saint Foucault: Towards a Gay Biography*. Nueva York: Oxford University Press.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Madrid: Cátedra.
- Hardt, M. y Negri, A. (2002). *Imperio*. Paidós, Buenos Aires.
- Hering, M. S. (Ed.). (2008). *Cuerpos anómalos*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Departamento de Historia.
- Héritier, F. (1996). *Masculin/féminin: la pensée de la différence*. París: Odile Jacob.
- Héritier, F. (2007). *Masculino/femenino II: disolver la jerarquía*. Buenos Aires/París: Fondo de Cultura Económica.

- Hirschfeld, M. (1956). *Sexual Anomalies: The Origins, Nature and Treatment of Sexual Disorders. A Summary of the Works of Magnus Hirschfeld*. Nueva York: Emerson Books.
- Ianni, O. (2006). *Teorías de la globalización* (7ª ed.). México D. F.: Siglo XXI/UNAM/CEIICH.
- Instituto de Desarrollo y Estudios sobre Género RUNA. (2007). *Realidades invisibles: violencia contra travestis, transexuales y transgéneros que ejercen comercio sexual en la ciudad de Lima*. Lima: Chataro.
- Jagose, A. (1996). *Queer Theory: An Introduction*. Nueva York: University Press.
- Jaime, M. (2013). *Diversidad sexual, discriminación y pobreza frente al acceso a la salud pública: demandas de las comunidades TLGBI en Bolivia, Colombia, Ecuador y Perú*. Buenos Aires: Clacso.
- Jeftanovic, A. (2007). Cuerpos travestis, perturbando deseos e ideologías. En Z. Pedraza, (Comp.). *Políticas y estéticas del cuerpo en América Latina* (pp. 357-379). Bogotá: Universidad de los Andes-Facultad de Ciencias Sociales-Departamento de Antropología-CESO/Uniandes.
- Jorgensen, C. (1967). Christine Jorgensen: A Personal Autobiography. En J. Ames (Ed.). (2005). *Sexual Metamorphosis* (pp. 55-75). Nueva York: Vintage Books.
- King, Dave (1998). Confusiones de género: concepciones psicológicas y psiquiátricas sobre el travestismo y la transexualidad. J. A. Nieto (Comp.). *Transexualidad, transgenerismo y cultura: antropología, identidad y género*. Madrid: Talasa.
- Kristeva, Julia (2006). *El genio femenino: la vida, la locura, las palabras. 1 Hannah Arendt*. Buenos Aires: Paidós.
- Kulawik, K. (2009). *Travestismo lingüístico: el enmascaramiento de la identidad sexual en la narrativa latinoamericana neobarroca*. Madrid: Iberoamericana.
- Laclau, E. (1990). *New reflections on the revolution of our time*. Londres: Verso.
- Lamas, M. (1992). El feminismo mexicano y la lucha por legalizar el aborto. *Política y Cultura*, 9-22. Otoño. México D. F.
- Lamas, M. (2002). *Cuerpo: diferencia sexual y género*. México D. F.: Santillana.
- Lamas, M. (2003a). Introducción. En M. Lamas (Comp.). *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual* (3ª reimp., pp. 9-20). México D. F.: UNAM-PUEG/ Miguel Ángel Porrúa.

- Lamas, M. (Comp.). (2003b). Usos, dificultades y posibilidades de la categoría "género". En M. Lamas (Comp.). *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual* (3ª reimp., pp. 327-366). México D. F.: UNAM-PUEG/Miguel Ángel Porrúa.
- Lamas, M. (2009). El fenómeno trans. *Debate Feminista*, 20 (39), 3-13. Abril.
- Lamas, M. (2012) *Transexualidad: Identidad y cultura* (tesis de doctorado inédita). UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, México D. F.
- Laqueur, T. (1994). *La construcción del sexo: cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Cátedra/Universitat de Valencia/Instituto de la Mujer.
- Lavigne, L. (2010). La regulación biomédica de la intersexualidad: un abordaje de las representaciones socioculturales dominantes. En M. Cabral (Ed.). *Interdicciones: escrituras de la intersexualidad en castellano* (pp. 51-70). Córdoba, Argentina: Anarrés.
- Lucerga, M. J. (2004). *Ciborgs, forenses y la axila de sanex: el cuerpo en la sociedad mediática*. *Tonos Revista Electrónica de Estudios Filológicos*, 4-24. Recuperado de <http://www.um.es/tonosdigital/znum7/estudios/icuerpodef.htm>
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9, 73-101. Julio-diciembre. Bogotá.
- Maffía, D. (Comp.). (2008). *Sexualidades migrantes: género y transgénero* (2ª ed.). Buenos Aires: Librería de Mujeres/Feminaria.
- Margot, J. P. (1995). Genealogía y poder. En J. Montoya (Comp.). *Nietzsche 150 años*. Santiago de Cali: Universidad del Valle.
- Martín, J. (2013). *Diversidad sexual, discriminación y pobreza frente al acceso a la salud pública: demandas de las comunidades TLGBI en Bolivia, Colombia, Ecuador y Perú*. Buenos Aires: Clacso.
- Martínez, C. (1996). Introducción al trabajo cualitativo de investigación. En I. Szasz y S. Lerner (Comp.) y A. Amuchástegui (Col.). *Para comprender la subjetividad* (pp. 33-56). México D. F.: El Colegio de México.
- Martínez, J. M. (2005). La construcción de una subjetividad perversa: el SM como metáfora política y sexual. En D. Córdoba, J. Sáez y P. Vidarte. *Teoría queer: políticas bolleras, maricas, trans, mestizas* (2ª ed., pp. 213-228). Madrid: Egales.
- Mejía, N. (2006). *Transgenerismos: una experiencia transexual desde la perspectiva antropológica*. Barcelona: Bellaterra.

- Meyerowitz, J. (2002). *How Sex changed: A History of Transexuality in the United States*. Cambridge: Harvard University Press.
- Millán, M. (2010). *Del pensamiento de la diferencia a la disolución de la jerarquía: lo masculino/femenino en Françoise Héritier*. México D. F.
- Millán, M. (2014a). *Des-ordenando el género/¿Des-centrando la nación?: el zapatismo de las mujeres indígenas y sus consecuencias*. México D. F.: UNAM.
- Millán, M. (2014b). Alcances político ontológicos de los feminismos indígenas. En M. Millán (Coord.). *Más allá del feminismo: caminos para andar* (pp. 119-144). México D. F.: Red de Feminismos Descoloniales.
- Monsiváis, C. (1995). *Los rituales del caos*. México D. F.: Era.
- Moreno, H. (2004). Reflexiones locales acerca de lo *queer*. En G. Careaga y S. Cruz. *Sexualidades diversas: aproximaciones para su análisis* (pp. 295-315). México D. F.: UNAM-PUEG/Miguel Ángel Porrúa.
- Muñiz, E. (Coord.). (2010). *Disciplinas y prácticas corporales: una mirada a las ciencias sociales contemporáneas*. Barcelona: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.
- Nanda, S. (1994). Hijras: An Alternative Sex and Gender Role in India. En G. Herdt (Ed.). *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History* (pp. 373-417). Nueva York: Zone Books.
- Nieto, J. A. (1998). Transgénero/transsexualidad: de la crisis a la reafirmación del deseo. En J. A. Nieto. *Transgenerismo y cultura: antropología, identidad y género* (pp. 11-37). Madrid: Talasa.
- Núñez, G. (1999). *Sexo entre varones: poder y resistencia en el campo sexual*. México D. F.: PUEG-Instituto de Investigaciones Sociales UNAM/El Colegio de Sonora/Miguel Ángel Porrúa.
- Núñez, G. (2007). Los estudios *queer*. En R. Cassigolo y M. Millán (Coords.). *Ejercicios de transdisciplina* (pp. 167-174). México D. F.: UNAM-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.
- Olavarría, M. E. (Coord.). (2010). *Cuerpo(s): sexos, sentidos, semiosis*. Buenos Aires: La Crujía.
- Osborne, R. (2009). Transgenerismos, una aproximación de etnografía extrema: entrevista a Norma Mejía. *Política y Sociedad*, 46 (1 y 2), 129-142.

- Pabón, C. (2002). Construcciones de cuerpos. En Grupo de Derechos Humanos (Comp.). *Expresión y vida: prácticas en la diferencia* (pp. 36-79). Bogotá: Escuela Superior de Administración Pública (ESAP).
- Parrini, R. (Coord.). (2007a). *Los contornos del alma, los límites del cuerpo: género, corporalidad y subjetivación*. México D. F.: UNAM-PUEG.
- Parrini, R. (2007b). *Panópticos y laberintos: subjetivación, deseo y corporalidad en una cárcel de hombres*. México D. F.: El Colegio de México/CES.
- Pedraza, Z. (1999a). *Cuerpo y alma: visiones del progreso y la felicidad*. Bogotá: Universidad de Los Andes-Departamento de Antropología.
- Pedraza, Z. (1999b). Las hiperestesias: principio del cuerpo moderno y fundamento de diferenciación social. En M. Viveros y G. Garay (Comps.). *Cuerpo, diferencias y desigualdades* (pp. 42-53). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/CES.
- Pedraza, Z. (2004). Intervenciones estéticas del yo: sobre estético-política, subjetividad y corporalidad. En M. C. Laverde, G. Daza y M. Zuleta. *Debates sobre el sujeto: perspectivas contemporáneas* (pp. 61-72). Bogotá: Universidad Central-DIUC/Siglo del Hombre.
- Pedraza, Z. (Comp.). (2007). *Políticas y estéticas del cuerpo en América Latina*. Bogotá: Universidad de los Andes-Facultad de Ciencias Sociales-Departamento de Antropología-CESO.
- Piña, C. (2004). *Cuerpos posibles, cuerpos modificados*. México: Instituto Mexicano de la Juventud.
- Prada, N., Herrera, S., Lozano, L. y Ortiz, A. M. (2012). "¡A mí me sacaron volada de allá!". *Relatos de vida de mujeres trans desplazadas forzosamente hacia Bogotá*. Bogotá: Secretaría General de la Alcaldía Mayor de Bogotá/Universidad Nacional de Colombia.
- Preciado, B. (2002). *Manifiesto contra-sexual*. Madrid: Opera Prima.
- Preciado, B. (2010). *Pornotropía: arquitectura y sexualidad en "playboy" durante la guerra fría*. México: Anagrama.
- Prieur, A. (2008). *La casa de la Mema: travestis, locas y machos*. México D. F.: UNAM/PUEG.
- Poasa, K. (1998). El/la\* *fa'afafine* de Samoa: estudio de un caso y discusión sobre la transexualidad. En J. A. Nieto. *Transgenerismo y cultura: antropología, identidad y género* (pp. 297-321). Madrid: Talasa.

- Pollini, G. (1987). *Appartenenza e identità*. Milano: Franco Angeli.
- Rayas, L. (2009). *Armadas: un análisis de género desde el cuerpo de las mujeres combatientes*. México D. F.: El Colegio de México-CES-Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer.
- Risco, A. (22 de diciembre de 2003). En México: cambio de sexo más barato que en Europa. *Anodis.com*. Recuperado de <http://anodis.com/nota/1678.asp>
- Rivas, M. (1996). La entrevista a profundidad: un abordaje en el campo de la sexualidad. En I. Szasz y S. Lerner (Comps.) y A. Amuchástegui (Col.). *Para comprender la subjetividad* (pp. 199-223). México D. F.: El Colegio de México.
- Roscoe, W. (1994). How to become a Berdache: Toward a Unified Analysis of Gender Diversity. En G. Herdt (Ed.). *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History* (pp. 329-372). Nueva York: Zone Books.
- Rubin, G. (2003). El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo. En M. Lamas (Comp.). *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual* (3ª reimp.). México D. F.: PUEG/Miguel Ángel Porrúa.
- Rutter-Jensen, C. (2005). Drag Queens. En C. Rutter-Jensen (Ed.). *Pasarela paralela: escenarios de la estética y el poder en los reinados de belleza* (pp. 68-77). Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar.
- Ruz, M. (1996). El cuerpo: miradas etnológicas. En I. Szasz y S. Lerner, (Comps.) y A. Amuchastegui (Col.). *Para comprender la subjetividad* (pp. 89-136). México D. F.: El Colegio de México.
- Sáez, J. (2004). *Teoría queer y psicoanálisis*. Madrid: Síntesis.
- Sáez, J. (2011). *Por el culo: políticas anales* (2ª ed.). Madrid: Egales.
- Sanabria, S. F. (2006). Derechos, legislación y ciudadanía: de reivindicaciones homogéneas al derecho a la indiferencia. En M. Viveros (Ed.). *Saberes, culturas y derechos sexuales en Colombia* (pp. 337-348). Bogotá: CLAM/Universidad Nacional de Colombia-CES-Instituto de Medicina Social/Tercer Mundo.
- Sánchez, R. (2001). La observación participante como escenario y configuración de diversidad de significados. En M. L. Tarrés (Coord.). *Observar, escuchar y comprender: sobre la tradición cualitativa en investigación social* (pp. 97-131). México D. F.: Flacso/El Colegio de México/Porrúa.
- Sarduy, S. (1972). El barroco y el neo-barroco. En C. Fernández, (Ed.). *América en su literatura* (pp. 167-184). México D. F.: Siglo XXI/Unesco.

- Schmidt, J. (2001). Redefining Fa'afafine: Western Discourses and the Construction of Transgenderism in Samoa. *Intersections: Gender, history and Culture in the Asian Context*, 6, agosto. Recuperado de <http://intersections.anu.edu.au/issue6/schmidt.html>
- Scott, J. W. (2003). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En M. Lamas (Comp.). *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual* (3ª reimp, pp. 265-302). México D. F.: PUEG-Miguel Ángel Porrúa.
- Serrano, J. F. (1999) Cuerpos contruidos para el espectáculo: transformistas, *strippers* y *drag queens*. M. Viveros y G. Garay, (Comps.) *Cuerpo, diferencias y desigualdades* (pp. 185-199). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/CES.
- Serrano, J. F. (2000). Menos querer más de la vida: concepciones de vida y muerte en jóvenes urbanos. *Nómadas*, 13, 10-28. Bogotá.
- Sifuentes-Jáuregui, B. (2014). *The avowal of difference: Queer Latino American Narratives*. Nueva York: State University of New York.
- Silva, H. R. S. (1993). *Travesti: a invencao do femenino: etnografía*. Río de Janeiro: Relume Dumará-ISER.
- Sladogna, A. (2010). Heterosexual, homosexual, lesbiana ¿Etiquetas que se deslizan?, 16 de agosto. Recuperado de <http://sdpnoticias.com/sdp/columna/alberto-sladogna/2010/08/16/1097824>.
- Spinoza, B. (1677/2005). *Ética demostrada según el orden geométrico* (Manuel Machado, Trad.). Buenos Aires: Quadrata.
- Talero, M. (2006). Utopía del ser. En J. F. Serrano (Ed.). *Otros cuerpos, otras sexualidades* (pp. 34-53). Bogotá: Ciclo Rosa/ Universidad Javeriana-Instituto Pensar.
- Turner, S. B. (1989). *El cuerpo y la sociedad: exploraciones en teoría social*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Valdés, T. y Olavarría, J. (1998). *Masculinidades y equidad de género en América Latina*. Santiago de Chile: Flacso.
- Valle, B., Martínez, F. y Correa, L. N. (1996). *Los travestis: iconoclastas del género*. Bogotá: Litográficas Calidad.
- Vilaltella, J. (1994). Imagen barroca y cultura popular. En B. Echeverría (Comp.) *Modernidad, mestizaje cultural y ethos barroco* (pp. 245-275). México D. F.: UNAM/El Equilibrista.

- Viteri, M. A. (2014). *Desbordes: Translating Racial, Ethnic, Sexual, and Gender Identities across the Americas*. Nueva York: State University of New York.
- Viveros, M., Olavarría, J. y Fuller, N. (2001) *Hombres e identidades de género: investigaciones desde América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-CES.
- Warren, B. E. (1998). Transexualidad, identidad y adquisición de poder: visión desde la primera línea. En J. A. Nieto. *Transgenerismo y cultura: antropología, identidad y género* (pp. 297-321). Madrid: Talasa.
- Weber, M. (1905/2003). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- West, C. y Zimmerman, D. H. (1999). Haciendo género. En M. Navarro y C. R. Stimpson (Comps). *Sexualidad, género y roles sexuales* (pp. 109-143). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Wikan, U. (1998). El hombre se convierte en mujer: la transexualidad en Omán como clave de los roles de género. En J. A. Nieto. *Transgenerismo y cultura: antropología, identidad y género* (pp. 271-295). Madrid: Talasa.
- Worth, H. (2001). Assed Honeys with a Difference: South Auckland Fa'afafine Talk about Identity. *Intersections: Gender, History and Culture in the Asian Context*, 6. Agosto. Recuperado de <http://intersections.anu.edu.au/issue6/worth.html>
- Zúñiga, M. y Gómez, R. (2006). *Mujeres paz-íficas: la paz escrita en cuerpo de mujer*. Cali: Universidad del Valle.



# Anexos

# Anexo 1

## Relatos de vida

**“No estoy peleada con el hombre que fui”**



**Angie Rueda Castillo (México)**

175

Conocí a Angie en el 2008 cuando ella estaba vinculada al Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred) en el Distrito Federal en México. Específicamente era la encargada del Programa de no Discriminación por Género, por Preferencia Sexual y por Identidad de Género. Era una funcionaria de nivel federal abiertamente “transgénerica”, que trabajaba precisamente en la defensa de los derechos relacionados con las personas como ella.

Angie asumió su transformación bordeando los cuarenta años, es lo que llama “un caso de transexualidad tardía”. Bromea sobre su propia apariencia resaltando que los resultados estéticos son mejores cuanto más joven sea el cuerpo. Así, siendo ya una persona adulta, enfrentó no sólo el asunto de feminizarse sino también las secuelas de una vida que como hombre ya había transitado por años.

De una parte contaba con niveles educativos altos. El hombre que fue estudió una maestría en sociología y un doctorado en ciencias sociales. Ejerció docencia en instituciones tan importantes como la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), la Universidad Autónoma Metropolitana

(UAM) y la Universidad Iberoamericana. De hecho, cuando decidió cambiar de género buscó ubicarse en escenarios laborales en los que no sólo pudiese hacerlo, sino que además su condición *trans* resultara una ventaja. En su caso, la formación profesional y el bagaje intelectual le han permitido estar en trabajos donde ejerce un fuerte activismo en el tema LGBT.

De otra, había estado casado por casi una década, conformando una familia con su segunda compañera y dos hijos (una de diez y otro de doce años) a los que sigue frecuentando no sin dificultad. A la fecha de nuestra entrevista refirió como muy difícil la aceptación por parte de su exesposa en tanto considera que tiene sentimientos homofóbicos muy fuertes. La situación no ha sido fácil para ella, pues se enteró cuando intentaron extorsionarla mediante fotografías en que su esposo aparecía besando a un hombre. Tras cinco años de separación no hablan del tema. Respecto a sus hijos, Angie mantenía una imagen como padre pese a que les había explicado sobre su condición *trans*. Temía además el estigma hacia ellos, por lo que, por ejemplo, aún se presentaba como papá en el colegio. Sin embargo, les hablaba del tema de derechos y habían visto juntos películas como *La vida en rosa*.

Así, Angie emergió tras un largo proceso, que incluyó el acompañamiento psicoterapéutico por casi ocho años. Debió explorar hondos temas de su infancia y clarificar que la fantasía que creaba respecto a una mujer de nombre Angie (como la de la canción de los Rolling Stones) era más bien metáfora de la que ella deseaba ser. Fue tan sólo hasta el 2000 cuando los *chats* en Internet le abrieron la puerta a un mundo de interacción con otras mujeres, y como mujer. Pasó entonces de chatear como lesbiana a conocer la categoría *transexual* y a comunicarse con otras.

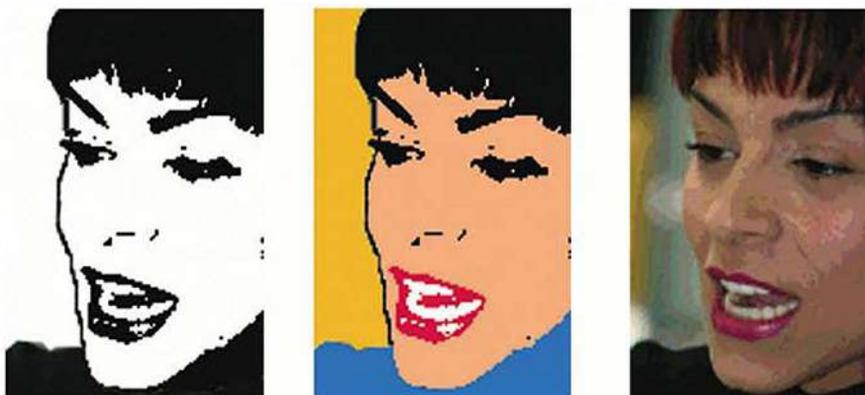
Hace énfasis en que ya no está peleada con el hombre que fue. De él le quedan unos hijos, trayectoria profesional y algunos rasgos corporales de virilidad:

Yo no estoy peleada con el hombre que fui, eso es un punto importante, si yo fui una buena persona y hay gente que la quiere y la quiere tanto, como mi hermano. Por diferente razón, yo me he encontrado amigos que les cuesta trabajo y yo les digo te entiendo, porque me conociste de años de otra manera, no te preocupes, tú dime como te salga y claro no va a ser lo mismo.

Así, en cuanto a apariencia, lo suyo “es más bien performativo”, “más de adentro que de afuera”, con lo que pone en discusión la frecuente idea entre las *trans* de “pasar” lo mejor posible como mujer, y de desaparecer toda la trayectoria vital como hombres. En dicha lógica, el pasado se torna amenaza constante, historia personal de la que se pretende huir, memoria condenada al olvido, que, sin embargo, como un fantasma, puede aparecer en cualquier momento para delatarlas.

Hacia el final del 2010, Angie había cambiado de trabajo, su salida de Conapred obedeció formalmente a un cambio de dirección que no renovó su contrato, pero de fondo se temía más bien poco apoyo al tema de la discriminación por identidad de género. Sin embargo, una nueva causa estaba en su lucha: se trataba de la campaña mundial para “la despatologización de la identidad *trans*”, que buscaba eliminar tal categoría de los manuales mundiales de diagnóstico de enfermedades psiquiátricas. Si bien algunas activistas de México, Colombia, Chile, Ecuador, Perú y Argentina hicieron actividades al respecto, la campaña de octubre de ese año tuvo en mi opinión más fuerza entre grupos europeos (por ejemplo, en España y Alemania) y norteamericanos interesados en ampliar la atención médica especializada a las personas *trans* sin necesidad de que pasen por un diagnóstico que les califique con enfermedad mental. Sin embargo, para Angie, el tema tenía eco en Latinoamérica pese a que las intervenciones corporales y el tratamiento hormonal ni siquiera están plenamente cubiertos para las personas *trans*, y donde la cultura no sólo teme, sino que usualmente rechaza cualquier identidad que se aparte de lo que se considera como normal. Curiosamente, la psicología y la sexología mexicanas que Angie conoce de primera mano parecen distanciarse de las nociones patológicas en torno al cambio de sexo-género y apoyan más bien los procesos personales. A propósito de las modificaciones de ley que permiten en Ciudad de México el cambio del acta de nacimiento a las personas *trans*, Angie considera como positivo el que para tal proceso legal sea la persona misma quien presente los peritajes médicos y psicológicos, y no las instituciones estatales las que impongan un proceso diagnóstico al sujeto. Opinión polémica, que de inmediato genera reacciones entre otras líderes *trans*, ante lo que Angie con amabilidad y mesura expone sus argumentos.

## “La primera actriz travesti de la televisión colombiana”



**Endry Cardeño (Colombia)**

Colombia es un país de reinas, no sólo en el sentido metafórico de la hermosura de sus mujeres, sino en el de una pasión por los concursos de belleza, quizás comparable a la afición que también despierta el fútbol. Literalmente se realiza como mínimo un reinado al mes en alguna región. Así, están los eventos de convocatoria nacional como el Reinado Nacional del Turismo, el del Café, del Bambuco, de la Ganadería, el Reinado Internacional del Coco, y, por sobre todos, el Concurso Nacional de la Belleza, que desde 1934 elige en la ciudad de Cartagena cada año a la señorita Colombia, quien asiste como delegada a Miss Universo. Muchos otros concursos regionales se celebran por todo el país en el marco de ferias y carnavales: el Reinado Departamental de la Panela, Miss Tanga, el Reinado del Arroz, el Nacional del Carbón, Nacional de la Cosecha, etcétera.

Por tanto, no es raro que en el sueño de muchas niñas anide la ambición de convertirse en reinas. Se trata de una promesa de futuro, ligada no sólo al logro económico sino, sobre todo, a la alta valoración que damos a la belleza femenina y que deviene en fama y ascenso social: usualmente las reinas se convierten en modelos, presentadoras o actrices de televisión, amantes de narcotraficantes e incluso pasan a la política.

Endry Cardeño no es la excepción. Cuando le pregunté cuál ha sido su modelo de belleza —su ideal de feminidad— respondió sin dudarlo:

Las reinas de belleza, desde cuando yo era un niño. La de la buena postura, la de la sonrisa siempre, la de la buena respuesta en todo momento, la que trabaja socialmente, la que prometió trabajar por los niños. Y sí, me influyó mucho porque a mí me gusta el trabajo social, soy muy altruista, me gusta visitar los enfermos, me gusta apoyar a las campañas de eso [...].

Efectivamente, Endry se ha destacado en lo público, no en la política sino en el ámbito del espectáculo. Ha hecho una carrera empezando por el trabajo en salones de belleza, pasando por *shows* en clubes nocturnos donde imitaba divas como Catherine Fulop, Tatiana Capote y Rudy Rodríguez, hasta llegar a la televisión y el teatro. En Colombia se hizo famosa en el 2005 por su interpretación de Laiza, un personaje *trans* de la novela *Los Reyes*, versión de la producción argentina *Los Roldán* (en México se realizó la versión con el nombre de *Los Sánchez*, y el papel homólogo lo realizó Libertad, otra *trans* muy conocida). Así, se ganó un lugar como “la primera actriz travesti de la televisión colombiana”.

Endry se narra *travesti*, las nociones de *transgenerismo* o *transexualismo* no hacen parte de la descripción de sí misma. Se considera un hombre, por su sexo biológico; homosexual, por su tendencia sexual; y travesti, porque viste prendas femeninas las veinticuatro horas y gusta ser tratada “de ella y no de él”. Por tanto, es un hombre que si bien se adscribe a la feminidad, no pretende constituirse mujer. Si lo femenino “es todo lo que ha sido planteado y creado para la mujer”, es allí donde su subjetividad se ubica pero sin sentirse mujer ni aspirar a serlo:

Pues para mí lo femenino es todo lo que ha sido planteado y creado para la mujer pero sin necesidad de yo sentirme mujer, que es el respeto grande de sentirme mujer, ni de tener yo una persona realista de ser una mujer cuando yo sé que nunca lo voy a ser así tenga una vagina. Entonces para mí lo femenino es lo bonito, es lo rosado, si le tengo que poner un color, para mí lo femenino es lo rosado, si le tengo que poner un sentimiento, para mí lo femenino es el amor, lo femenino es todo lo que yo he recibido de mi madre, de la mujer, todo lo que ha sido planteado para ella, porque definitivamente lo masculino es lo que se me convierte a mí en un problema en mi existir como travesti ¿no? ¡Qué es el machismo! Los hombres hacen hijos, los hombres se cuadran con mujeres, juegan fútbol, los hombres son rudos, los hombres pelean a puños, los hombres se quitan la camisa, entonces, definitivamente lo femenino es lo que cuadró mi vida, mi tendencia, mi existir, cuadra y es más agradable dentro de lo femenino que dentro de lo masculino porque lo masculino me agrade cotidianamente.

Feminidad no es entonces sinónimo indudable de mujer, pues un hombre también puede constituir su biografía desde allí. Y el travestismo es una identidad que posibilita para un varón una narrativa femenina, lo cual no resulta nada fácil en un contexto cultural en que para cada sexo se espera tan sólo un género perfectamente correspondiente. Así, desde su

infancia, Endry enfrentó dificultades por su cercanía hacia lo femenino. En Cúcuta, su ciudad natal, muy pronto empezó a tener problemas en el colegio pues sus comportamientos, maneras y gustos eran más los de una niña que los de un niño. Llegó al punto en que la institución escolar puso como condición para su permanencia un tratamiento psicológico, y finalmente no la aceptó para el siguiente año. Un joven femenino, que se maquillaba un poco, combinaba prendas ajustadas con ropa “varonil” y que claramente se desempeñaba mejor en actividades como la danza y la poesía que en el fútbol no tuvo allí cabida. Su madre, el vínculo más fuerte en ese momento, soportó comentarios y reuniones, pero sobre todo calló, y ante el fuerte carácter de su hijo/a, sencillamente la dejó ser. Así, a sus diecisiete años, libre de las imposiciones institucionales de la escuela, Endry empezó a trabajar en una academia de modelaje infantil donde daba clases a cambio de un curso de peluquería. Allí no sólo comenzó su oficio como estilista sino que dio vía libre a su feminización.

El cambio fue inicialmente cosmético, de una manera que ahora califica como excesiva. De hecho, la idea del *exceso* es algo que considera muy frecuente en las travestis. El exceso consiste en profusión de maquillaje, exageración en los accesorios, énfasis en un vestuario ceñido, de prendas pequeñas que ostentan el cuerpo, todo lo cual acerca a la travesti al exhibicionismo, exuberancia en la feminidad que se desea proyectar. Todo esto Endry lo explica como un mecanismo inconsciente para llamar la atención y para reafirmar la identidad femenina que se está constituyendo. En su concepto, hay también mucho de rebeldía en tal exageración: si la sociedad no acepta rasgos femeninos en un hombre se trata de ostentarlos, expresarlos con estridencia.

180

La contracara del exceso es la invisibilidad. Mientras en algún momento una travesti destaca hasta la exageración su construcción femenina, hay otras que justamente se empeñan en emular tanto lo que se considera una mujer “normal”, que terminan por hacerse lo más parecidas posible a ellas. El punto es no sólo ser lo más similar a una mujer, sino ocultar cualquier evidencia masculina, como por ejemplo, la voz. Para Endry, esto implica una forma de negación de la identidad travesti.

Quizás esta tensión entre exceso e invisibilidad está en la base de los prejuicios que Endry percibe en torno a las travestis. Se las considera no sólo histriónicas sino además agresivas, emocionalmente inestables, peligrosas, e inevitablemente vinculadas al trabajo sexual. Con su personaje Laiza tuvo el cuidado de no caer en tal estereotipo, poniendo énfasis más bien en el glamour y la cercanía amorosa a un hombre casado quien durante toda la novela “ignora” el travestismo de su amada. Pero también debió ser cuidadosa en su comportamiento como actriz, en el set y con sus compañeros, pues tampoco quería allí afirmar los estereotipos:

Tengo las miradas de todo el mundo, pero si lo hago no es porque soy Endry Cardeño sino porque soy la travesti, y las travestis son así, son violentas. Es que si Pepito Pérez se emborracha, él se emborrachó porque sí, pero si la travesti se emborracha es porque son borrachas, drogadictas y cortan caras, y son violentas, resentidas. Entonces ni siquiera tenemos el derecho a ponernos de mal genio y pegar un gritico.

Muy consciente de la importancia de ser la primera actriz travesti en la televisión, reconoce el impacto que esto tuvo en la sociedad colombiana. Si bien cree que su personaje esencialmente estaba orientado a aumentar el *rating*, quizás las percepciones sobre las travestis cambiaron un poco a partir de su trabajo actoral.

Tal cual lo hacen las reinas de belleza en Colombia, Endry aparece en eventos públicos en los que se apoyan asuntos como la política LGBT para la ciudad de Bogotá, la lucha contra el VIH-sida, la discriminación por homofobia y la situación de la niñez. Su carrera como actriz no ha sido fácil pues los roles en los que usualmente se acepta a las travestis son la peluquería y la prostitución (sobre la segunda opina que es una opción muy respetable pues “mantiene familias y paga carreras”). Sin embargo, ha logrado otros papeles, uno como “mujer” en una película cómica y más recientemente hace parte del elenco de una obra de teatro titulada *A 2.50 la Cuba libre*. Prevé regresar a la televisión como “dueña de un bar” en la reconocida telenovela *Chepe Fortuna*. Mientras tanto, siempre está la posibilidad de volver al trabajo como estilista.

## “Primera transgénero en un cargo público en Colombia”



**Charlotte Schneider Callejas (Colombia)**

**N**ació en Cuba un 3 de abril, y su nombre jurídico fue Carlos Alejandro Díaz, aunque posteriormente usó el nombre “social” de Sabrina Romí. Sin embargo, hace diez años, cuando decidió ir a vivir a Colombia, su mamá le sugirió que si iba a cambiar totalmente por lo menos mantuviera algo cercano a su nombre. Así, en proximidad a Carlos surgió Charlotte. El Callejas lo adoptó de Linda Lucía Callejas, una de las travestis más emblemáticas de Bogotá, a quien considera su familia.

A Charlotte le tocó una época difícil con el régimen de gobierno cubano. Aún no llegaban los enfoques de Mariela Castro, la hija de Raúl Castro, quien en su calidad de directora del Centro Nacional de Educación Sexual e investigadora, recientemente ha propugnado por políticas más respetuosas de la diferencia de género y sexual, y por una atención integral del Estado a las personas transexuales. Por el contrario, desde muy pequeña, Charlotte enfrentó discriminación y agresiones en un medio que describe como “muy adverso y hostil”. Desde el colegio fue objeto de burla por no practicar deportes “de hombres”. Ya en su juventud enfrentó la presión de la policía tanto como los comentarios burlescos de la gente por su uso de maquillaje y sus maneras femeninas.

Durante un breve período “se guardó en el closet”, pero al entrar en la Universidad (estudió Licenciatura en Bioquímica en la Universidad de la Habana) afloró su feminidad y se vinculó a distintos grupos que luchaban por los derechos de las personas gais en su país. Además, se especializó en Alimentación y Nutrición Humana, y también en Educación para la Salud y Educación Sexual. Sin embargo, su tránsito hacia lo femenino nunca ocurrió completamente en Cuba, los cambios estéticos eran momentáneos pues

las disidencias sexuales se vivían esencialmente en la clandestinidad. Fue hasta que su radicación en Colombia que decidió asumir su transformación de manera permanente.

Llegó a Colombia en el 2001 cuando aprovechando un viaje decidió quedarse en calidad de refugiada política. Poco a poco su experiencia en el área de epidemiología y en enfermedades de transmisión sexual (ETS) le permitió trabajar en organizaciones no gubernamentales (ONG) de las ciudades de Ibagué y Bogotá. Pero sobre todo se vinculó a los “procesos de reivindicación de derechos” que se desarrollaban en esa época. Por ejemplo, su presencia como *trans* en el sector LGBT del denominado Proyecto Planeta Paz fue muy relevante, pues junto a otras líderes fueron pioneras en hacer visible la “T” de la sigla de dicha comunidad.

Su proceso de transformación corporal ha sido paulatino y estrechamente asociado con su acción política. Al tiempo que trabajaba en el tema del VIH y por los derechos de otros, su cuerpo fue también tornándose en algo así como un “instrumento pedagógico”. Cuando decidió asumir su feminidad todo el tiempo, asistió a espacios del Estado, del sector público, presentando la imagen que estaba construyendo: por momentos hiperfeminizada, aún con la sensación de que se “disfrazaba”, con rasgos masculinos bastante evidentes... Pero, justo así, otros sectores como las mujeres afro, los sindicalistas, los indígenas e incluso los gays y lesbianas empezaron a notar la existencia de las *trans*, una existencia con voz, opinión, apuestas y derroteros de transformación social. Al “hacerse” así misma, ella y otras líderes que recuerda (Diana Navarro, Samanta Palacios) fueron posicionando la existencia de un sujeto *trans* más allá de la discoteca y “el puteo”.

183

Sin embargo, esa presencia *trans* no siempre fue bien recibida. En la memoria de sus luchas hay momentos de fuerte tensión con otros actores sociales, incluso con aquellos que se supone son una misma comunidad. Con los gays la disputa al inicio fue muy fuerte pues de una parte solían considerar a las travestis como el componente histriónico y de espectáculo en la movilización, bonitas pero sin ideas. Sus bromas solían ocultar agresión y fobia. Por otro lado, los gays luchaban por unas causas muy particulares como casarse y afiliarse a su pareja al sistema de seguridad social, mientras que las *trans* estaban en otras búsquedas: dignificación del trabajo sexual, respeto a su vida, vinculación al sistema de salud. Así, de nuevo se les restaba visibilidad política.

Con las mujeres feministas también se presentaron inicialmente tensiones. Ellas cuestionaban el exceso *trans* en la feminidad, sin vislumbrar en ello posición ética o política alguna. Consideraban que las travestis en últimas eran hombres, gays, pero hombres, con lo que se negaban a reconocerles una identidad femenina y a incluirlas como mujeres. Persistencias, debates y disgustos mutuos debieron pasar antes de que las *trans* llegaran a hacer parte en Colombia de los colectivos de mujeres.

Entre el activismo y la propia experiencia corporal, Charlotte ganó reconocimiento en el medio, al punto de que fue nombrada en un cargo en el sector oficial para apoyar la consolidación de acciones hacia las *trans*, en el marco de la construcción de una política pública en salud para la diversidad LGBT en Bogotá. Por ello, vimos los encabezados de prensa que la llamaban “la primera transgenerista en un cargo público”, labor en la cual ya lleva varios años. Sin embargo, esta “funcionaria” ha seguido alternando con el espectáculo. No sólo se inventó La Gala Rosa por la no Homofobia, evento que desde el 2005 premia los esfuerzos en contra de la transfobia y la homofobia, al tiempo que denuncia vulneraciones de derechos, sino que ha liderado muchas otras iniciativas que buscan mostrar a la ciudad y al país la existencia de una cultura *trans* en expresiones como el teatro, la pintura, la música, el video, la fotografía, la danza, el *performance*, etcétera. Incluso hace parte de la iniciativa que montó una escuela en la que siendo o no *trans*, cualquier bogotano que quiera, y se atreva, puede aprender el delicado arte de convertirse estéticamente en una mujer.

## “Lo que soy ahora es la suma de mis decisiones”



### Luis Guillermo Brigitte Baptiste (Colombia)

La primera referencia que tuve del profesor Batipste fue hace unos ocho años cuando ambos trabajamos en la Universidad Javeriana, en Bogotá. Como yo investigaba sobre culturas juveniles alguien me sugirió conocerlo pues “era un profesor medio rockero, con un *look* muy, muy alternativo”. Si bien en esa época finalmente no coincidimos, en la entrevista más reciente que realicé para esta investigación él/ella me confirmó el asunto de su imagen: al principio algunas personas interpretaban sus cambios corporales como rasgos de una cultura del rock y no como un desplazamiento en el género.

A la fecha el cambio es inconfundible, su presencia andrógina tiene ahora componentes femeninos evidentes. No sólo utiliza blusas de profundos escotes sino que se ha puesto prominentes senos. Su cabello largo, teñido de rubio y alisado, luce un femenino corte que reemplazó el estilo desordenado que le daba ese aire rockero. Sin embargo, su gruesa voz y sus movimientos corresponden a los de un hombre cercano a los cincuenta años. Hay algo de él en ella, y lo marca intencionalmente.

Y es que el escenario universitario ha sido en su caso si no favorable, por lo menos permisivo de su transformación de género. No sólo se graduó como biólogo en la mencionada institución, también trabajó por varios años como profesor de la Facultad de Estudios Ambientales. Pero además, en el tema de biodiversidad es una destacada investigadora, al punto de que a finales del 2010 fue nombrada directora del Instituto Humboldt — uno de los centros de investigación más reconocidos en Suramérica en el tema de medio ambiente—. Quizás por ello una universidad explícitamente

católica (¡es la Pontificia Universidad Javeriana!) le ha respetado completamente: no sólo le vio formarse como profesional y construir una brillante carrera en su campo, sino que en sus pasillos, estudiantes y directivos han presenciado sus progresivos y personales cambios.

Así, diré con Brigitte que ha sido privilegiada, pues ha podido desarrollar ampliamente su carrera profesional en el campo que le apasiona sin que su condición *trans* haya sido un obstáculo. Ella me hace notar que en la mayoría de las biografías de las *trans*, la vida “se parte en dos” justo en el momento en que deciden asumirse como tales. Contextos hostiles, familias que las rechazan, culturas que las discriminan, las empujan a desaparecer no sólo como hombres sino de sus escenarios y vínculos. Al asumir un nombre y una identidad femenina suelen también “inaugurar” una nueva vida lejos de la anterior. Si a este entramado le sumamos la pobreza, las opciones de desempeño para la nueva trayectoria suelen ser limitadas. Así, la imagen de la travesti de barrio, estilista o prostituta marcó fuertemente a Brigitte, por lo que aplazó en su juventud su transformación en aras de lograr educación universitaria: si estudiar era lo que le gustaba no lo iba a cambiar por una vida en que si bien femenina, quizás le habrían correspondido carencias y estereotipos. En este sentido, reconoce los privilegios de la clase social en que nació: es hija de profesionales, y educada en colegios y universidades privadas de buen nivel. Pronto se dio cuenta de las ventajas de dicha posición para su formación intelectual, que es a lo que ha dedicado su vida.

186

Sin embargo, el proceso no ha sido del todo fácil. Desde pequeño/a percibió fuertes imposiciones sobre su cuerpo, tanto en la educación familiar como en la institución escolar. De una parte, su padre no permitía que usara el pelo largo, no se trataba sólo de que ejerciera su autoridad, sino del temor de que su hijo fuese homosexual. Por otra, el adiestramiento físico en el colegio resultaba violento para un chico cuya sensibilidad rechazaba correr entre obstáculos y púas. Al llegar la adolescencia tenía claro que su sensibilidad femenina no era bienvenida y que su cuerpo no sería precisamente el que deseaba. Se dedicó entonces a dibujar heroínas de cómic con lo cual la feminidad de su propia persona se tornó expresión artística.

Probó en estudios de artes y en arquitectura, hasta que estudió biología y se orientó por la ecología, campo en el cual desarrolló un fuerte activismo hacia los años ochenta.

Ahí creo que encontré mi sitio en el mundo y no, pues, oculto para mí misma también quien soy, pero obviamente eso no funciona, la pulsión está todo el tiempo. Cuando salgo con otra chica, aparece que yo sí quiero estar contigo pero de otra forma, yo no puedo decir mentiras. Lo cierto es que, hasta los veinticinco años, yo soy Luis Guillermo, un Luis Guillermo, todo lo masculino que podía ser en ese momento.

Tuvo un primer matrimonio y se fue a Estados Unidos a estudiar. La academia norteamericana le proporcionó escenarios para pensar en torno a su género, de manera que empezó a considerar cambios hacia su feminidad y llevó el tema a la pareja, evidenciándose que “cada uno debía hacer su camino”. Una amigable separación coincidió con la muerte de su hermana, con lo cual se planteó una pregunta central a lo largo de su vida: ¿dónde está mi deber ético hacia mí mismo? En la búsqueda de quién era empezó a explorar ahora sí públicamente, en su cuerpo, con otras personas, en su sexualidad, sin un guión particular ni saber hasta dónde iba a llegar esa “sensibilidad femenina que había perdido durante toda mi historia como persona. Lo primero que me hice fue este tatuaje como el gran gesto de rebelión, fue la sirena en el brazo, esos son rituales importantísimos de apropiación y de reapropiación”.

Así, teniendo ya una maestría, siendo profesor universitario y con una separación matrimonial “a cuestras”, Luis Guillermo dio paso a una Brigitte (por Brigitte Bardot) que no borró su historia, ni sacrificó de manera dramática los lugares y los vínculos, y más bien le llevó a una narrativa compleja de su género y de su vida.

Hace once años Luis Guillermo Brigitte conoció a su segunda esposa, una mujer literata, lectora de filósofos como Foucault y Derrida, con quien tiene dos niñas y convive actualmente. Considera que paradójicamente son una unidad familiar bastante convencional, con una mamá, un “papá extraño” y unas hijas que asisten al colegio. El tema de la reproducción también tiene para ella/él una perspectiva ética fundamental. Si no estamos en un momento de imperiosa necesidad biológica de reproducción para perpetuar la especie, concebir implica más bien una maternidad/paternidad que trasciende los lazos de sangre y conforma un vínculo de cuidado voluntario hacia una nueva vida. Y la vida de su familia en su opinión transcurre sin mayor traumatismo. En las reuniones de padres asiste tal y como es, en la oficina recibe saludos como doctora o doctor según cada quien se sienta en comodidad, en la prensa colombiana se leen notas que van desde “el profesor que se viste de mujer” hasta un reportaje enfocado en los retos que significó su nombramiento como directora de un instituto de investigaciones medioambientales.

Brigitte está al tanto de la militancia *trans* en Bogotá. Sin embargo, su posición la ubica en la academia y el trabajo medioambiental. Me explica que tal y como el ambiente, su cuerpo ha ido cambiando, como el agua de los ríos en que nadó, como los entornos de las comunidades con que ha trabajado, como las propias prácticas culturales. Ante la insistente pregunta en las entrevistas de si quiere ser mujer devuelve un cuestionamiento de qué es actualmente serlo. Si ser mujer implica una feminidad que se somete y se conforma “como la secretaria ejecutiva de un importante hombre”, entonces prefiere no serlo. Si debe asumir la imposición de conformar un cuerpo

que contenga vagina y senos, prefiere no serlo. Y a la inversa, si ser hombre implica maltratar su cuerpo hacia una fuerza, asertividad y vida pública que además renuncia a cierta sensibilidad y estética (que lo aproximan al maquillaje, la moda y la expresión de sus emociones) entonces tampoco desea narrarse allí. Sabe que nació en una cultura con unos órdenes específicos de género, y por eso mismo, asume un tránsito por éstos, reorganizando su cuerpo, apropiándose según le plazca. En la plasticidad de su cuerpo anida una posición política íntegra.

## “Soy una mujer transexual”



Imagen tomada de <http://www.diforadogenero.org>

### Hazel Gloria Davenport (México)

**E**scritora, periodista, fotógrafa, cantante de rock, funcionaria pública, sexóloga, trabajadora sexual *dominatrix*... Hazel Gloria se enorgullece de sus talentos tanto como de su transexualidad, pues en cada cosa que ha hecho a lo largo de su vida hay siempre un intento de expresión de sí misma, de lucha por lo que considera la autenticidad de su ser. Así, se presenta como una mujer transexual, “con la palabra escrita en mayúsculas y subrayada todas las veces que se pueda”.

Conoce bastante sobre teoría feminista, de género y teoría *queer*, lo que le permite entender a la mujer no como designio de la naturaleza sino como construcción sociocultural, con frecuencia configurada desde el imaginario de los hombres. Sin embargo, respecto de sí misma recalca “un error genético” que la hizo nacer en un cuerpo de hombre, en un cuerpo equivocado. Así, su transexualidad tiene un significado de lucha incluso contra la genética misma:

[...] una rebeldía... por decir tal vez una de las luchas más dignas que hay, el ser quien eres, el decir yo no soy quien soy por un accidente genético que estuvo más allá de mi control, sino decir yo soy quien soy porque he luchado por serlo.

Hacia sus cinco o seis años, estando en casa del abuelo materno, en Veracruz, ocurrió una de las primeras escenas que recuerda sobre su deseo de ser mujer. Mientras otros niños de la familia respondían que cuando grandes querían ser bomberos o policías ella (él en ese momento) dijo que aspiraba a ser “una señora”, lo cual descolocó terriblemente a todos.

Las relaciones con los hombres la han marcado fuertemente. De su padre recuerda la brutalidad de sus castigos físicos y que la inscribió obligada en un colegio masculino católico, siempre intentando moderar su floreciente feminidad. Del abuelo en cambio tiene memoria de un hombre culto, más conectado con el mundo, quien la alentó a hacer teatro y música rock. Con él vivió su adolescencia hasta que éste murió. Por contraste, las mujeres le han resultado figuras por imitar. Desde Jane Fonda hasta Virginia Wolf, pasando por Susan Sontag, las mujeres que la han inspirado siempre son de vanguardia, para nada sumisas. Así, surgió en ella cierta “androfobia”, llegando a interrogarse cómo una mujer podía enamorarse de algo tan “feo” como un hombre. Con los años ha visto florecer su deseo por ambos sexos, aunque enfatiza una atracción más emocional hacia lo femenino.

Cuando murió su abuelo asistió a consulta con un terapeuta quien además era cristiano. Él atribuyó dicha muerte a un castigo divino por la “confusión” de Hazel Gloria. La ambigüedad de sentimientos que tal afirmación generó le llevó a masculinizarse al punto de practicar boxeo con los pescadores. Nació entonces una vida en que públicamente estudió y trabajó en periodismo como hombre y en la noche en la intimidad de su casa se vestía como mujer. Estuvo en medios conocidos, destacándose como un aguerrido comunicador. Sin embargo, cuando su “doble vida” fue causa para que le despidieran decidió asumir su transición a “tiempo completo”.

190

Para su subsistencia hizo diferentes labores, desde ventas ambulantes hasta reportaje en temas de diversidad sexual. Y fue su preocupación por la atención en salud a mujeres *trans* portadoras de VIH lo que finalmente llevó a que trabajara algunos años en el Centro Nacional para la Prevención y Control del VIH/sida de México (Censida) como funcionaria encargada del enlace con las ONG. Desde allí pugnó por una atención médica que diferenciara los protocolos para las personas *trans* de los de hombres gays, pues, por ejemplo, las primeras requieren procesos compatibles con la aplicación de hormonas. También acompañó las iniciativas que intentaron lograr una ley federal de reconocimiento al cambio de la identidad de sexo-género.

En el 2009, siendo ya funcionaria del gobierno, se sometió a la cirugía de reasignación de sexo. Tras varios años de tratamiento hormonal, vino otra cirugía previa que retiró sus testículos y una existencia total en el rol femenino, o “prueba de vida”. Gloria cumplió con todo el protocolo requerido para el cambio de sexo. No obstante, nos advierte que la cirugía no es opción que se deba generalizar, pues no todas las *trans* quieren eliminar sus genitales de origen e incluso algunas desean procrear. De hecho, describe combinaciones en los cuerpos tan variadas que, por ejemplo, posibilitan que una transgénero lesbiana procrea su propio hijo biológico con su compañera, o que un hombre transexual se embarace. Si bien Gloria admira estas posibilidades, en su caso reporta fobia hacia sus genitales masculinos, “un rechazo” que ni la terapia psicológica le ayudó a superar. Por tanto, con-

sidera que para ella la cirugía sí fue pertinente en aras de construir el cuerpo más cercano a la mujer que siente ser.

Revindica entonces la posibilidad de que los seres humanos construyamos “nuevos cuerpos”, reinterpretando la propia corporalidad, deconstruyéndola, apoyándose en un uso de las tecnologías que nos libere de las imposiciones que dividen a la humanidad tan sólo en dos géneros. “La construcción del cuerpo es interesante desde la perspectiva de que es nuestro derecho, así como las mujeres exigen el derecho al aborto, nosotras [las *trans*] exigimos el derecho al cuerpo”. Sin embargo, actualmente tal derecho choca con las posibilidades de los contextos. Es el caso de las *trans* de México que tanto le preocupan. Hazel Gloria insiste una y otra vez en denunciar las dificultades económicas y sociales que la mayoría de ellas enfrenta a diario para acceder a los dispositivos de salud que les brinden atención hormonal adecuada, cirugías de implantes o de reasignación de sexo, cuidado respecto del VIH... Incluso interpela la legislación que se aprobó para el cambio de identidad legal de género en el Distrito Federal, pues no vincula a las *trans* al sistema de salud en general y aboca a muchas a pagos considerables para la obtención de los peritajes de sexólogos y abogados que el proceso jurídico requiere. Insiste en que la ley pareciera ir rezagada respecto de los cambios que los cuerpos demandan.

## “Soy negra, marica y puta”



**Diana Navarro (Colombia)**

**E**l barrio Santa Fe se localiza en el centro de la ciudad de Bogotá, en cercanía a las instituciones de gobierno local y nacional, al complejo hotelero y al centro histórico. Es además una de las “zonas de tolerancia” delimitadas en la urbe para el servicio de prostitución. Quizás por eso resulta un barrio “molesto”, “inconveniente” para la “buena” imagen de la capital del país, para sus “sanas costumbres”.

192

Diana Navarro llevabastantes años viviendo en este barrio. Es reconocida como líder de la causa de las trabajadoras sexuales, mujeres biológicas y *trans* que transitan por las calles o se ubican en clubs ofreciendo sus servicios a un cúmulo de hombres que asisten casi a cualquier hora. Dirige la Corporación Opción, organización desde la cual ha desarrollado varios proyectos siempre en busca de dignificar la condición de sus compañeras de zona. Su trabajo implica desde incentivar el sexo seguro como práctica habitual en el trabajo sexual, hasta propiciar una Mesa Trans que en Bogotá aglutina a diferentes actores implicados en el tema: las propias *trans*, el sector salud, la academia, la policía, etcétera. Su imagen ha aparecido en la prensa nacional denunciando actividades de la mal llamada *limpieza social* que una y otra vez ha asesinado a travestis de la zona.

Diana nació al norte de Colombia, en la costera ciudad de Barranquilla. Recuerda una niñez en la que compartió “normalmente” con otros niños: se subía a los árboles, jugaba sus juegos, lanzaba piedras, corría descalza... al punto de que cuando a su padre le dijeron que su hijo tenía “un problema”, el padre dudó, pues no encontraba indicios de feminidad en su

comportamiento. Fue al llegar su adolescencia cuando los sentimientos por cambiar se hicieron nítidos y empezó a hacer ejercicio para feminizar su cuerpo, concretamente los ejercicios de Jane Fonda, y hasta sus prescripciones sobre alimentación. A los catorce años empezó a tomar hormonas por sugerencia de una travesti amiga; como Diana era menor de edad, era su compañera quien compraba las pastillas anticonceptivas que ingerían.

Diana se describe a sí misma como “la antítesis de las travestis”, pues a lo largo de toda su vida no ha entrado en el estereotipo de feminidad exacerbada que generalmente ellas asumen. Por ejemplo, en el colegio era muy deportista, jugaba baloncesto junto con los jóvenes hombres. Vestía también en un estilo muy personal, un tanto andrógino, y para nada se aislaba o se limitaba sólo a la socialización con mujeres. A la par también estaba en el grupo de danzas y empezaba a usar maquillaje. Quizás esto explica la que ahora es, le gustan los tacones —“son una extensión de su cuerpo”—, el cabello largo y la moda femenina, pero no sacrifica nunca su comodidad, no pretende verse siempre perfecta y se distancia de comportamientos que califica como “caricaturescos”, lo que le vale no pocas críticas de otras *trans*.

193

En su familia el tema de su feminización ha sido todo un proceso. Educada por su padre y sus tías (la madre los dejó cuando Diana tenía un mes de nacida), tuvo como modelos a mujeres luchadoras e independientes: su abuela crió sola a sus hijos, su prima se pagó sola sus estudios y se dedicó a la educación. Por su parte, el papá no intervino drásticamente, pues su argumento era que “si así era su hijo él qué podía hacer”. De hecho, cuando ya era adulta y regresó travestida a su ciudad, él le dijo que se parecía muchísimo a su mamá, y la empezó a llamar como ella, Diana, y por eso asumió el mismo nombre. Sin embargo, cuando terminó su bachillerato, hacia sus quince años, se desató una crisis familiar, pues ante la pregunta de qué iba a hacer con su futuro ella tomó valor y les dijo que quería ser mujer. Recuerda que en esa época no existía la palabra *trans*, así que fue tildada de *loca*, *marica*, el peor concepto para una familia costeña. Reaccionaron violentamente, llegando a encerrarla. Escapó, y junto con una amiga, llegó a Bogotá en donde logró ubicarse en un reconocido salón de belleza, gracias a los conocimientos de estilismo que había recibido de sus amigas travestis en Barranquilla.

En adelante combinó la labor en peluquerías con el trabajo sexual. Vivió también en la ciudad de Medellín donde estudió derecho en una universidad pública que no la discriminó por ser travesti. No obstante, la violencia de los años noventa —desatada por la guerra con los carteles del narcotráfico— la afectó. Su compañero sentimental de aquella época fue asesinado en un ataque contra la policía y ella misma debió salir de la ciudad.

Aproximadamente hacia el 2001 llegó a Bogotá, al barrio Santa Fe. Pronto la impresionó el acoso de la policía a las compañeras que ejercían el

trabajo sexual. Su formación en leyes le permitió interpelar tal proceder, argumentando una mala interpretación de la policía sobre la reciente legislación que ordenaba la creación de zonas de tolerancia en la ciudad. Mientras la policía pretendía sacar de la zona a las prostitutas, Diana insistió en que el asunto era organizar el ejercicio de tal actividad. Así, se ganó el reconocimiento local e inició una larga trayectoria en defensa del derecho al trabajo, a la vida y a la dignidad de las travestis. Para ello insiste una y otra vez, ha instado a la alcaldía, a las entidades de salud, a la comandancia de policía, al partido político de izquierda con el que en algún momento se vinculó...

La acción política de Diana busca "la restauración de los derechos" de las travestis, "porque como colombianas y colombianos tenemos los mismos derechos fundamentales, económicos, sociales, de cualquier ciudadano colombiano". Pugna por el reconocimiento del trabajo sexual como una actividad digna, que debería posibilitar el acceso a la salud, a la protección social, a la participación, y que tampoco debería ser la única opción de ingreso para muchas mujeres. Pero, además, sueña con un país en el cual en una entrevista de trabajo no se pregunte por la condición *trans* de la postulante, ni se asesine a una travesti más. Se opone a la visibilidad "histriónica" de las *trans*, que las margina al salón de belleza y al espectáculo. Una visibilidad quizás pertinente para satisfacer el deseo y la doble moral de los consumidores de sexo, pero que irrita a una ciudadanía en la cual no cabe la diferencia. Así, la última vez que la entrevisté iba rumbo a un recorrido por el barrio para determinar cuáles eran los clubs que cerraban la calle prohibiendo la circulación de las *trans*. Porque es justo ahí en el día tras día del territorio, en la relación cotidiana entre vecinos, donde se juegan las posibilidades de ser para quienes impugnan la pretendida "normalidad".

## “No quiero una etiqueta para siempre”



**Anxélica Risco (México)**

**A**l contrario de la mayoría de las *trans*, ella está de vuelta. Claudio Vargas, nombre “legal” de un hombre biológico de nacimiento, transitó hacia mujer construyendo a Anxélica. Sin embargo, cuando en junio del 2010 la contacté para entrevistarla, me recibió un varón rubio, con barba y pañoleta, ropa de imitación de tatuajes en todo el brazo y camiseta negra: un hombre con estilo muy rockero. Ahora considera que el transgenerismo también ha sido una captura, otra identidad susceptible de deconstrucción.

Por muchos años fue reconocida como una pionera de la lucha *trans* en México. De hecho, fue una de las fundadoras del colectivo Eon Inteligencia Transgénerica. Cuando le pregunté por el significado me explicó:

¿Por qué el nombre del grupo? Buscábamos un nombre pegajoso, poderoso, y que tuviera que ver con el tema, entonces de pronto sinónimo de hedonismo fue sinónimo de travestismo, por el caballero Eon. No sé si identifiques este personaje Charles Auguste Beaumont, el famoso caballero de Eon, un personaje en tiempos de Luis XIV, Luis XV, en la Francia prerrevolucionaria, que lo que hacía era tener el don de vestirse de mujer y pasar por una mujer bellísima. Entonces de pronto a él lo lleva una de sus protectoras a la corte de Luis XV, lo lleva como chica y Luis XV dice tráigame esa güera, y le dice no, pues no soy güera y dice órale, pero lejos de meterlo a la cárcel dice es que tú me sirves de espía y lo mandó de espía a la corte de Catalina de Rusia, es toda una historia. Entonces lo que nos gustaba mucho

de Eon es que de pronto andaba en faldas y cuando alguien le quería como cuestionar su género le decía pues órale vamos a echarnos un tiro con la espada, y era un espadachín fiero...

El grupo Eon nació hacia 1996. Anxélica se sumó a la iniciativa a partir de varios cuestionamientos. Por un lado, le impactaba la constante agresión de la policía a las travestis. Por otro, interpelaba ciertos códigos de las *trans*, como por ejemplo, el perreo, pues le parecía que generaban discriminación entre ellas mismas. También la inquietaba cierta fobia de los gais y las lesbianas hacia las *trans*. Así, el colectivo se propuso dar acompañamiento emocional a compañeras que pasaban por situaciones de abuso, ya fuera doméstico o público. Pero también se dedicó a la reflexión sobre el asunto *trans* y a estudiar las teorías que circulaban entonces. Por eso, el eslogan de "inteligencia transgénerica" quería mostrar una capacidad intelectual que el estereotipo de la *trans* de espectáculo, prostituta o peluquera no dejaba hacer visible. Y, además, el asunto de la visibilidad era explícito, Eon se reunía en el Parque Hundido, un lugar público hacia el sur del Distrito Federal.

Anxélica siempre ha tenido talento para la actividad pública. Ya fuera dando ponencias con Eon o posteriormente como integrante de grupos de rock como Las Queen-Us y Neurótika, su actividad siempre ha mostrado una cultura *trans* descontenta con las imposiciones de identidad, que interpela códigos de género e imposiciones binarias al cuerpo. Tal tensión trasciende el espectáculo, abarcando su vida personal. Así, en su transitar de género y musical ha estado acompañada/o por Chantal, su pareja mujer desde hace trece años. Con ella tienen una hija de nueve años, pero además él tiene un hijo de diecisiete.

Su travestismo empezó de manera "involuntaria" cuando siendo niño su mamá le dejaba crecer el pelo y la gente lo confundía con una niña. Esta situación lejos de molestarle le trajo ventajas: le trataban mejor, le daban más dulces en las fiestas... Sin embargo, el deseo de travestirse emergió más conscientemente hacia sus diecinueve años. Poco a poco pasó de hurtar algunas prendas a sus vecinas a la construcción de una indumentaria femenina total para la noche *trans*. Asumió variadas imágenes y estilos interviniendo estéticamente su cuerpo sin tomar hormonas ni hacer modificaciones quirúrgicas, hasta que surgió Anxélica, una "chava, muy *nice*, dulce, asertiva... muy buena en las relaciones públicas", una mujer que reclamó escenarios en el día tras día. Sin embargo, reconoce que Anxélica tiene como base un hombre, por lo que es una feminidad construida desde un imaginario masculino.

Y así llegamos al tema de la identidad que Anxélica/Claudio considera como etiqueta. "No quiero asumirme *trans*, travesti, *queer*, las etiquetas funcionan, pero no dejan de ser convenciones". De hecho, cuestiona su propia

construcción *trans*, pues le resulta también dicotómica, bipolar, “muy sostenedora de que tiene que haber dos géneros”. Confía en que la discriminación desaparecerá cuando exista un tercero, cuarto y hasta quinto género, y deje de haber polarización entre masculino y femenino. Pero tal pluralidad en el género tendrá que acompañarse de legitimidad, no sólo en el sentido del propio reconocimiento, sino en el de la validación amplia por el resto de la sociedad. Se trata de la posibilidad de “nuevos espacios para que el cuerpo se exprese”, espacios que “desafortunadamente deben ser legitimados” al punto de que no disuenen como anormalidad o rareza.

Mientras tal sociedad llega a concretarse, este/a publicista, diseñador/a gráfico/a, artista plástico, cantante, apuesta por su propio cuerpo como un lienzo en que puede pintar una y otra vez diferentes nociones de feminidad y masculinidad, haciendo intervenciones percederas, nunca definitivas. Intenta para sí mismo/a una piel libre “del fascismo de las sensaciones”, una humanidad que busca narrarse en la no identidad. Incluso imagina un cuerpo —su cuerpo— que con las posibilidades de la estética y la tecnología actual pueda construirse transhumano, porque en la plasticidad corporal no habría límites.

## “Madonna y sus Divas”



### Graciela Lozada (Colombia)

**E**l barrio México está ubicado en la localidad de Ciudad Bolívar, al sur de Bogotá. Es no sólo una de las zonas más grandes de la ciudad, sino también una de las que más condiciones de pobreza y desventaja social ha padecido por años. Allí, justo en la mitad se ubica el salón de belleza de Madonna, una líder ampliamente reconocida en el contexto por su trabajo con la *diversidad sexual*. Dicho término es un concepto reciente, que describe la labor que ella viene realizando desde hace varios años con los homosexuales y las *trans* de la zona, a quienes llama cariñosamente *mis chicas*.

198

“Bueno, mi nombre es Graciela, Graciela Lozada, soy Madonna, orgullosa, muy orgullosamente mujer *trans*. Llevó veinticinco años reconocida, conociéndome a mí misma como mujer *trans*”. Y es que Graciela nació biológicamente mujer y, sin embargo, se narra así misma como *trans*. Así, construyó a Madonna, quien además de dedicarse a la peluquería, lleva diez años “trabajando duramente por nuestra población LGBT, pero centrándonos más en el grupo *trans* porque es el número que mayor hay acá en Ciudad Bolívar”.

Desde pequeña se sintió diferente en su manera de ser y expresarse:

En mis gestos, en mi forma de sentir, en mi forma de poder mostrar quién soy. No sé, creo que en una vida pasada fui una travestí, una transexual y no sé, desde muy pequeña he tenido esa, no inclinación, sino esos modales y ese ser yo.

Tal diferencia le valió regaños y golpizas en su familia, al punto que hacia los catorce años decidió irse de casa. Fue entonces cuando se acercó

a otros que también eran incomprendidos, un grupo de gais y travestis con quienes hizo estrecha amistad. Además de la camaradería le atrajo el asunto de “treparse”, travestirse temáticamente, asumiendo rasgos de una mujer más espectacular, que de inmediato concitaba atención. Hizo también algunas intervenciones en su cuerpo, como tatuajes e implantes de silicona.

Inspirada en la célebre cantante, y siendo coetáneas, se nombró como *Madonna* y creó un colectivo en el cual, junto con “sus divas”, realiza actividades que muestran la experiencia *trans* a los habitantes de su localidad. Su trabajo es siempre en grupo, creado y elaborado por el colectivo y enfocado en algún tema: se han “trepado” de princesas Disney, gatas, brujas, *drag queen*, novias, insectos, etcétera.

Pero su organización va más allá de las comparsas y el vestuario, busca “sensibilizar” a las personas respecto de la comunidad LGBT. Ella comparte la política pública de Bogotá en tanto es incluyente de la diversidad sexual. Sin embargo, cree que no basta con que esté escrita, sino que se trata de que incida en la cultura al punto de que todos lleguen a ser verdaderamente ciudadanos con derechos.

199 Por ejemplo, realizan anualmente el “Festival de la Diversidad Sexual”, por el derecho a la vida, la equidad, y “antes decíamos tolerancia, y cambiamos la tolerancia por respeto, tú no debes tolerar a alguien, tú lo debes respetar”. También se ha realizado en contra de la homofobia. Las actividades incluyen desde “noche ranchera” hasta talleres de pintura para niños/as, pasando por un reinado infantil en el cual las niñas elaboran sus propios trajes con papel y otros materiales. El festival compite exitosamente con los bazares locales en donde la venta de alcohol aparece como la principal actividad. Por el contrario, en sus eventos, *Madonna* y sus *Divas* “inyectan de cultura” a la localidad, exhiben ampliamente sus atuendos, realizan reinados y comparsas que involucran al público; un público que corea a grito vivo el nombre de la *trans* que considera “la más bonita”. Así, entre algarrabía y desfiles las personas del común, sus vecinos, las señoras de la cuadra, los dueños de las tiendas locales, los niños, se aproximan a una imagen de las *trans* que se exhiben, ya no para escandalizar y responder a la censura, sino para hacer visible una posibilidad de existencia.

Tras estos eventos hay un arduo trabajo también consigo mismas. Además de las travestis, transformistas, transexuales e intersexuales más expertas hay en el colectivo “novatas”, aquellas jóvenes que empiezan su proceso de cambio. Con ellas se realiza un “Taller de perfeccionamiento en expresión corporal y técnica vocal”, “para que pierdan el miedo a estar en un escenario, en un escenario público, porque es difícil enfrentar la calle”. También se integra un grupo conformado por lesbianas y gais (LGB), que se reúnen

periódicamente para compartir experiencias, y que si bien no siempre quieren estar en el escenario, son claves en actividades de logística.

Madonna sigue adelante en su empeño de que se respete la diversidad sexual. Ante la violencia, el acoso y las carencias de las que son objeto las *trans*, ella insiste en crear vínculos con el barrio. Su opción no es fácil, pues las personas heterosexuales tal y como en su infancia, no siempre entienden su cercanía a estos sujetos. Con frecuencia le interrogan si no teme que su hijo “se vuelva gay”, o sobre por qué su hija también participa en los espectáculos que montan, o acerca de cómo convenció a su madre para que ahora le colabore al grupo con la preparación de refrigerios. Incluso su actual novio cuando la conoció supuso que era lesbiana. Ante esto, Madonna responde jocosamente con un reiterado discurso sobre los derechos de las personas LGBT, y concentra más bien sus esfuerzos en conseguir una sede para su Asociación. Ya no caben en el estrecho local del salón de belleza, por lo que frecuentemente se arriesgan a ensayar en parques cercanos. Por esto hizo un préstamo al banco para comprar un lote con una casa en madera. Confía en que con el esfuerzo mutuo pronto tendrán un espacio propio para recibir a más personas.

## “Entre más leyes, más discriminación”



### Raisa Isabela (Colombia)

Cuando la conocí, Raisa acababa de asistir al Congreso Nacional del Polo Rosa, el componente LGBT del Polo Democrático, el partido político en que militaba en el 2009. Si bien se considera activista nunca había hecho parte de ninguna organización política. Sin embargo, le llamó la atención que un partido de izquierda considerara a homosexuales, lesbianas y travestis como sujetos relevantes, no sólo para sumar votos, sino para hacer parte de los derroteros de la organización. Por tanto, participó activamente en la elaboración de un plan específico para la diversidad sexual y para la consolidación de una apuesta alternativa a los partidos de derecha dominantes en Colombia.

También hacía parte de la Corporación Opción, la organización que dirige Diana Navarro, otra de las líderes transgénero entrevistadas. Apoyaba labores administrativas al tiempo que se inquietaba por generar lazos entre *trans* de distintas localidades de la ciudad de Bogotá. Su principal preocupación era la discriminación, esa que de maneras sutiles o con explícita violencia las segrega cotidianamente. En su opinión, la discriminación a las *trans* ocurre por el miedo de la mayoría de la gente a la diferencia y también por el desconocimiento que ellas mismas tienen de sus derechos. Informar es entonces tan importante como romper el aislamiento de muchas, vincularlas con otras que viven condiciones similares.

Sin embargo, en la medida en que los gais y las travestis ganan visibilidad y demandan espacios sociales, el temor de la denominada *gente normal* se exagera. Según Raisa, esa obtención de derechos es a veces interpretada como agresión a la supuesta normalidad, a sus principios e imposiciones.

Por ello, resulta paradójico que “entre más leyes, más discriminación”, y que cuando se ganan derechos la escalada de violencia surge. De hecho, uno de los temas más inquietantes en el Congreso en mención fue justamente el de los asesinatos a personas no heterosexuales. Cuerpos que en ciudades como Cali aparecían tirados con letreros que decían “por ser gay”, “hijueputa... lesbiana”.

Otra de sus preocupaciones respecto de las *trans* es el asunto de la salud. El Plan Obligatorio de Salud de Colombia no contempla la aplicación de hormonas ni las intervenciones quirúrgicas como procedimientos que debiera cubrir el Estado. Por tanto, muchas travestis se ven abocadas a tratamientos caseros, clandestinos, administrados por otras chicas que en condiciones pésimas de salubridad se dedican a este negocio en la misma zona, en el barrio Santa Fe. “Muchas están usando aceite de cocina, o aceites minerales para introducirselos en su cuerpo ya sea para redondear sus caderas, sus piernas, sus nalgas, o para sacarse senos, porque no tienen para pagar un cirujano”. Las consecuencias son desastrosas.

Y es que el tema de salud le afectaba a ella directamente. Como consecuencia de un mal tratamiento médico tenía dificultades serias:

202

Yo particularmente soy una que yo sufro de eso, y eso que yo me lo hice en Europa, y a mí me pusieron silicón medicado pero ese silicón me lo hice poner en la rodilla y en las curvas de acá de las piernas, pero esto me migró por todo el cuerpo, me migró por toda la parte de las piernas. Entonces mi cuerpo sufre un rechazo ante este anticuerpo, entonces se me inflaman las piernas, se me afebran, y si yo no me aplico un medicamento, que están por sacar del mercado por peligroso, y yo uso ese medicamento qué hace, me mantiene viva, puedo salir a las calles a hacer todo lo que se me dé la gana. Pero está acabando con mis riñones, mi páncreas, mi hígado, me está tumbando el cabello, me está destruyendo el calcio en mi cuerpo. Y no es la enfermedad, es el medicamento, ahí sí como dice el cuento, sale más terrible la cura que la enfermedad.

Así, los intentos por feminizar el cuerpo pueden afectar notoriamente la vida de una *trans*. Raisa recalca que muchas se arriesgan no tanto por querer ser mujeres sino para lograr cada vez más una identidad femenina. Es su caso particular, ella no ha deseado nunca ser mujer, ni siquiera contemplaría el cambio de sexo para tener vagina. Se considera un hombre homosexual que gusta expresar su parte femenina, un travesti. Esto la diferencia de los “gay serios”, aquéllos que mantienen rasgos viriles y se narran masculinos aun cuando les gustan los hombres.

Pese a sus problemas de salud, Raisa continuaba su vida. Entre el activismo y su trabajo en peluquería estaba buscando mejorar su ingreso económico para alquilar un espacio independiente. Vivía en casa de una buena amiga, una familia que le rentó una alcoba y la acogió, pero que sin

embargo, no permitía que su amado la visitara. Justamente un asunto de la sutil discriminación de la que hablaba. Ella, que se recordaba a sí misma siempre bella y cortejada, quería poder compartir con este compañero, su sexto “marido”, un joven veinticinco años menor que ella, un hombre que decía amarla profundamente. Deseaba fervientemente estabilizar esa relación; gran reto, pues en su concepto los romances con los hombres los suele dañar la imposición social que ellos tienen de casarse y tener hijos.

Un año después hablé con Raisa por teléfono. Había vuelto al Valle, a su región natal. La situación económica y sentimental en Bogotá había tocado fondo, así que había regresado donde su mamá, esa mujer que la “crió solita”, que nunca se explicó de dónde salió la feminidad de su hijo. Una psicóloga alguna vez le dijo que su travestismo se debía a que había idealizado a su madre... Ciertamente no, Raisa, la que había viajado por el mundo, la que una vez en Europa un brujo le dio este nombre según la numerología, la que maquilló a importantes personajes, estaba de vuelta a su hogar de origen.

## “El primer matrimonio transexual”



### Mario Sánchez y Diana Laura Guerrero (México)

**D**iana Laura Guerrero Sandoval nació con cuerpo biológico de hombre pero desde muy pequeña no se sintió bien al respecto. Por el contrario, hacia sus cinco años se vestía con las prendas de su mamá y le atraían las actividades que las mujeres realizaban. El malestar aumentó al llegar su adolescencia, pues cambios corporales como el vello facial le desagradaban profundamente. Pensando que era algo pasajero se concentró en la lectura y en el alpinismo que practicaba junto a su padre. La información que circulaba sobre algo parecido a lo que ella sentía siempre se refería a “las vestidas” como escoria social o como personajes de noticia amarillista. Así, se mantuvo por años cuestionando el sentido de su existencia llegando a contemplar el suicidio.

Fue a través de un programa de radio, orientado por el reconocido activista gay y empresario Tito Vasconcelos, que se enteró de una convocatoria para reunir “hombres que les gustaba vestirse de mujer”. Su participación en tal reunión le cambió totalmente la perspectiva, al punto que empezó terapia con un sexólogo. Así, llegó a su vida el término *transexualidad*, un discurso que daba una explicación a su experiencia y que le abrió un largo proceso para su propia aceptación.

Los primeros cambios que hizo en su cuerpo fueron cosméticos: se dejó crecer el pelo, se depiló con láser el vello de su piel, pintó sus uñas largas e inició un uso discreto de maquillaje. También tomó hormonas para feminizar cada vez más su cuerpo. La imagen era andrógina y le acarrearba no pocas agresiones de las personas que la etiquetaban como gay. Pasaron más de cinco años antes de que se hiciera implantes de senos y posteriormente

vaginoplastia. Con ello cambió totalmente su sexo, y si bien acostumbrarse a las transformaciones de su “nueva corporalidad” le ha implicado dolor y molestias físicas, el resultado ha sido beneficioso para su subjetividad. Ahora se siente más segura de su feminidad, no tiene que cuidarla tanto, fijarse en cada detalle de su comportamiento, ni exagerarla como en “un teatro permanente”.

Además de aceptarse y asumir modificaciones corporales, el problema más fuerte de su experiencia ha sido compartir su transexualidad en escenarios como la familia y el trabajo. La primera aún no ha comprendido muy bien “lo que pasó”, pero “el amor de por medio” hizo que recibieran a Diana sin mayores traumatismos. Caso distinto fue en lo laboral, pues realizó su proceso de cambio abiertamente. Ya graduada en ingeniería mecánica eléctrica, llevaba ocho años trabajando en una compañía que realizaba equipos e instalaciones electrónicas. Cuando presentó su renuncia su jefe quiso saber la causa, por lo que ella le explicó sobre transexualidad. Si bien inicialmente él pareció entender la situación y le instó a realizar su transformación a la par con su trabajo y a informar a cerca de 33 empleados, la reacción posterior fue de acoso y agresión. Diana considera que tan sólo un 25% tuvo “la mentalidad abierta” para acompañarla en su proceso. La mayoría rumoró, insultó e incluso algunos dejaron de hablarle. Sin embargo, allí se fortaleció y decidió trabajar activamente en torno a los derechos de personas como ella.

205

A lo largo de su vida, Diana se mantuvo cada vez más renuente al vínculo amoroso con persona alguna. Consideró que si no tenía claro su ser, “cómo iba a envolver a otra persona en ese problema”. Sin embargo, hacia sus 39 años conoció a Mario. Los vinculó el terapeuta que tenían en común.

Mario Sánchez Pérez nació en 1952 con cuerpo biológico de mujer. Se crió en una familia con limitaciones económicas, y muy tradicional. El padre llevaba el sustento al hogar y la madre cuidaba las cinco hijas. Había cariño, regaños y algunos golpes de vez en cuando. Como los juguetes eran escasos ella/él misma/o los elaboraba y se divertía sin restricción alguna de género: nunca le prohibieron ninguna actividad. Fue al llegar su adolescencia cuando cobró conciencia del malestar respecto a su cuerpo. No quería que le crecieran senos ni tampoco menstruar. Recuerda su menarquía como un día muy triste. No estaba preparado para este cambio en su cuerpo, quería ser un hombre, no una mujer.

Quizás por ese deseo su cuerpo no desarrolló formas femeninas notables. Como en los años setenta las mujeres empezaron a usar pantalones en México, su padre se los compró, de manera que poco a poco configuró una imagen bastante masculina: con frecuencia la confundían con un joven. Y él se sentía como tal, pero su cuerpo no estaba acorde. Entonces se asumió como un hombre que cuidaba “un cuerpo de señorita”.

Su primera imagen de “alguien diferente” fue la “del puto” (homosexual) que lavaba ropas en la vecindad. No circulaban nociones como *transgénero* o *transexual*. Tampoco había Internet ni pornografía alguna aparte de la heterosexual. Y fue sólo muchos años después, cuando empezó a trabajar en reclusorios (cárceles), que se encontró con “el mundo” de las lesbianas. Si bien él no se sentía como tal, vio en esto una posibilidad de compartir y de ligar.

En consecuencia, sus grandes romances se han dado con mujeres que lo percibían como un hombre. Con la primera, a quien conoció cuando él tenía veinte años, duraron siete años juntos. La historia terminó por la presión familiar sobre su compañera, quien incluso debió ser internada en el hospital psiquiátrico. El segundo romance fue con una mujer casada, por cinco años se cuidaron de que el esposo no se enterara. Y el tercero es con Diana, a quien tuvo que cortejar durante seis meses antes de lograr que ella le diera un beso.

La *transexualidad* como concepto le llegó a Mario hasta sus 49 años. Después de buscar respuestas con varias psicólogas se acercó al Instituto Mexicano de Sexología. Allí le brindaron orientación, explicándole su situación como algo llamado *disforia de género*. Inició tratamiento hormonal y se practicó la mastectomía en un proceso para volver su cuerpo como el hombre que su subjetividad le indicaba.

206

Mario y Diana se enamoraron mientras asistían los sábados al Parque Hundido, a las reuniones del grupo Eon. Desde entonces han visto la transformación de sus cuerpos y sus vidas para aproximarse al hombre y a la mujer que deseaban ser. Se casaron por lo civil el 17 de mayo del 2008. Su boda fue anunciada en la prensa mexicana como “el primer matrimonio transexual”. Constituyó un hito, no sólo por la ambigua identidad de los contrayentes, cuyos nombres legales no correspondían con sus imágenes corporales, por la renuencia de la Iglesia católica para consagrar esta unión, o porque sucedió justo cuando en el Distrito Federal se tramitaban modificaciones de ley conducentes a la garantía de derechos legales para quienes cambian de género. Su matrimonio puso en escena el drama de muchas/os *trans* que a diario enfrentan obstáculos legales y culturales para asumir la vida como cualquier otro/a ciudadano/a. Y también hizo evidente la posibilidad, extraña, bizarra, de resistencia a unos órdenes arbitrarios que encasillan a los seres humanos.

**“En el D. F. vivimos las mujeres *trans* en una isla... de derechos humanos”**



### **Dorian Edith Hernández Cancino (México)**

**N**ació en Chiapas, al sur de México, así que conoce de cerca la discriminación que se puede sufrir en las regiones. En su concepto, las mujeres *trans* están tan estereotipadas como las indígenas, se las confina al servicio doméstico o a la vida en la calle; junto con los homosexuales, son las poblaciones más vulneradas en un país que se dice garante de los derechos de todos/as los/as ciudadanos/as.

207

Y es que la obtención de derechos para la diversidad sexual pareciera concentrarse en el Distrito Federal. La capital de México se percibe como una “isla de fantasía” en comparación a ciudades y pueblos en donde la diferencia de género y sexual implica estigmatizaciones que muy frecuentemente ni siquiera se ponen en discusión. En Ciudad de México hay avances que se tendrían que extender a otras zonas, como por ejemplo, la legislación que posibilita el cambio de identidad legal sin ninguna anotación que señale el sexo-género anterior de la persona, la atención médica especializada en VIH y para personas *trans* que se brinda en programas como el de la Clínica Condesa, o la posibilidad de contraer matrimonio entre personas del mismo sexo.

A Dorian Edith le preocupa la desatención de las *trans* en el resto del país. Conoce casos en que han tenido que migrar de sus poblados de origen ante agresiones y violencia. Sabe de la dificultad que tienen para conseguir un empleo que no sea como estildistas o sexoservidoras, o para poder

estudiar en una universidad. Le indignan las complicaciones de salud que acarrear prácticas inseguras, como por ejemplo, la inyección de aceite (de cocina, automóvil o avión) para moldear partes del cuerpo. En su empeño por lograr una imagen femenina, muchas *trans* ponen en riesgo su vida, lo cual no sucedería si en cada estado se atendiera dignamente esta condición.

Por eso, si bien la política inicialmente no le interesaba, poco a poco se fue vinculando al PRD. Allí encontró “una izquierda que da cabida a todo” y donde la diversidad era un tema relevante e incorporado en los Estatutos:

Siempre este Partido como izquierda ha impulsado a la diversidad, pero no diversidad de género, ni de diversidad de cómo te podría decir, de sexo, sino que aquí entra la diversidad de todo, de indígenas, mujeres negras, blancas, mujeres que son discriminadas por el derecho de decidir sobre su cuerpo [...].

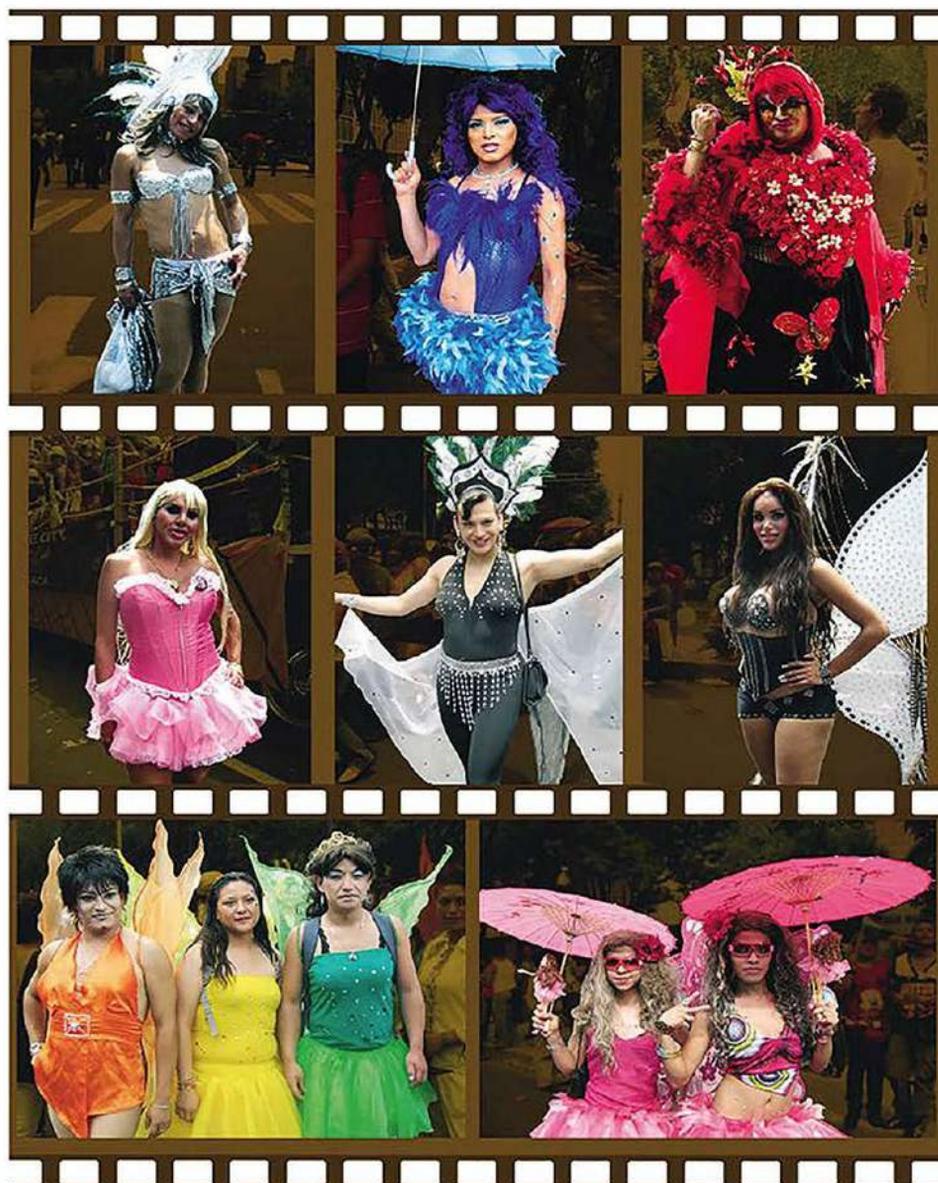
Su vínculo en el PRD la llevó a la dirección del componente *trans* dentro de la Comisión Nacional para la Diversidad Sexual de dicho Partido. Si el tema gay-lésbico es “nuevo” en la organización, el asunto *trans* resulta aún más extraño. En el trabajo con sus compañeros en las distintas regiones ha tenido que empezar por sensibilizarlos y remover prejuicios, “pues tienen un estereotipo que va a llegar una chica con las tetas hasta arriba, la minifalda, el tacón así súper altísimo y maquillada de pista, y lógico son hombres y no tenemos esa cultura”. Y también ha enfrentado la discriminación de los “gais varones” y de algunas feministas. Se trata de explicar que como ellos, las *trans* también son discriminadas, y que con ellas comparten las luchas por el derecho al cuerpo. Si bien una *trans* no se embaraza, entiende el derecho de las mujeres a decidir libremente sobre su natalidad, y también se enferma por su condición de feminidad, por ejemplo, también puede sufrir de cáncer.

Así, la vida de Dorian Edith ha cambiado desde hace casi dos años. Abandonó su trabajo en modelaje, las clases de ballet y la venta de ropa para dedicarse de lleno al activismo *trans*. Como funcionaria del PRD aboga para que se creen instancias gubernamentales que garanticen derechos a nivel nacional. Pero también realiza “trabajo de campo” con un colectivo llamado Iniciativa Escarlata. Con ellas comparte amistad, experiencias diarias, *tips* de belleza y recorridos para promover el uso del condón en las *trans* que trabajan en las calles de Ciudad de México. Discuten también sobre sus propios cuerpos, las percepciones que tienen de sí mismas, las modas y modelos de belleza que se imponen y que incluso dejan huellas dolorosas, la opción de cambiar su sexo o no. Ella reitera la posibilidad de construir el cuerpo como le plazca y disfrutar su sexualidad con la variedad corporal que cada quien quiera asumir. A fin de cuentas, el cuerpo es uno de los derechos básicos por el cual luchan muchas personas.

## Anexo 2

### Registro fotográfico

#### Divas, reinas, princesas



## Movimiento político

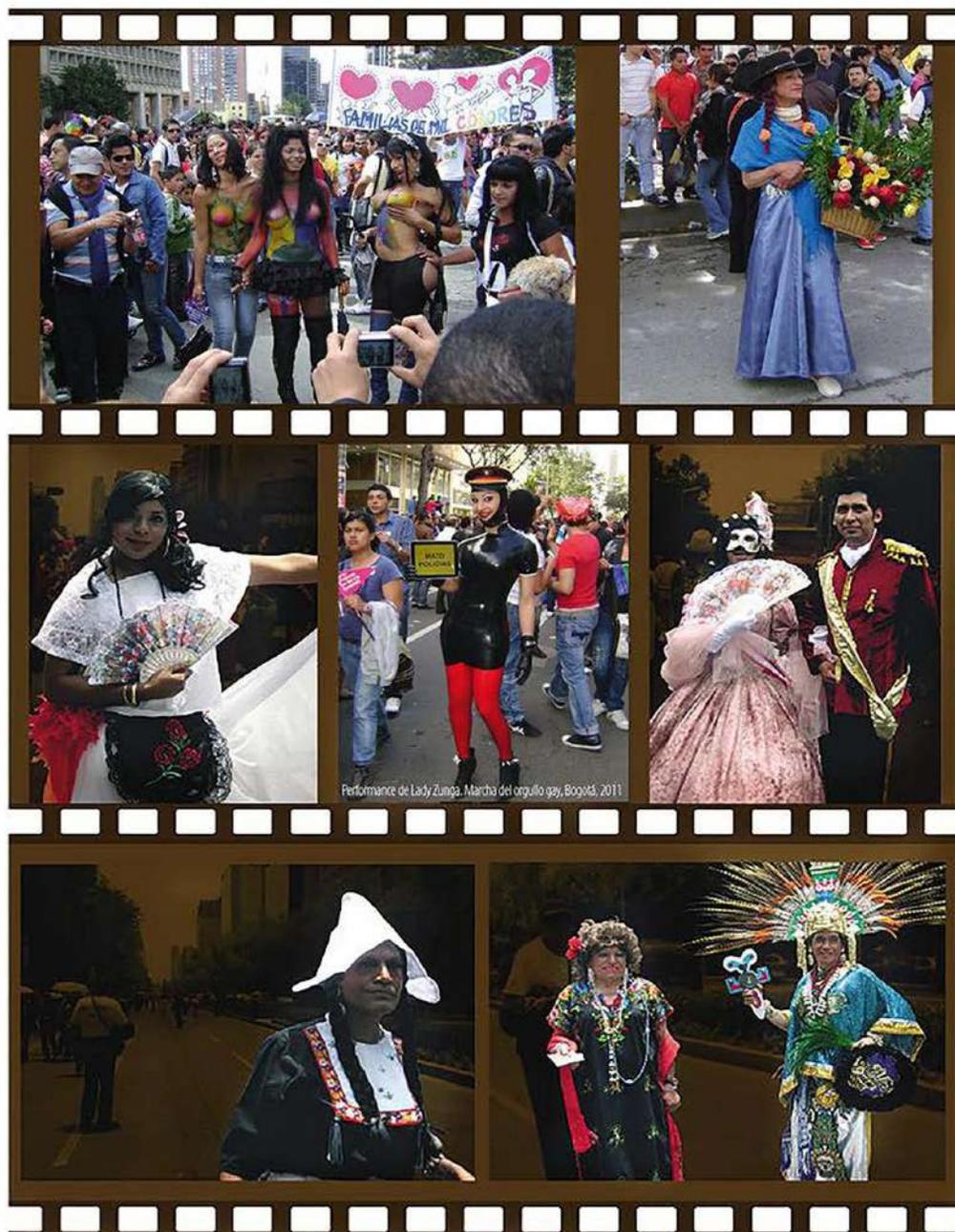


210



Caret Día Internacional de Lucha por la Despatologización de las  
Identidades Trans, 2010 (Campaña stp2012)

## Patriotas, Adelitas, Aztecas



## Urbanas



## Anexo 3

### Sujetos y fuentes de información de la investigación

<b>Líderesas trans: entrevistas en Bogotá (Colombia)</b>						
	<b>Nombre</b>	<b>Auto/nombramiento</b>	<b>Edad</b>	<b>Escolaridad</b>	<b>Organización/grupo</b>	<b>Ocupación</b>
1	<b>Luis Guillermo Brigitte Baptiste</b>	Transgénero	46	Doctorado	Universidad Javeriana	Directora científica Instituto Medio Ambiente
2	<b>Charlotte Schneider Callejas</b>	Transgénero, travesti	41	Especializac.	Transcolombia	Funcionaria Secretaría de Salud de Bogotá
3	<b>Madonna</b>	"Mujer trans"			Madonna y sus Divas	Estilista-directora del grupo
4	<b>Diana Navarro</b>	Trangenerista: hombre, homosexual y travesti	36	Abogada	Corporación Opción	Activista-funcionaria hospital público
5	<b>Endry Cardoño</b>	Hombre, homosexual, travesti				Estilista-actriz
6	<b>Raisa Isabela Salazar</b>	Travesti o transgenerista	46	Técnica administración	Corporación Opción	Activista LGBT: Partido Polo de Rosa, del Polo Democrático Alternativo

<b>Otras fuentes: entrevistas y observación participante en eventos en Bogotá (Colombia)</b>						
	<b>Nombre</b>	<b>Auto/nombramiento</b>	<b>Edad</b>	<b>Escolaridad</b>	<b>Organización/grupo</b>	<b>Ocupación</b>
7	<b>Jorge P. (Srta. Bogotá)</b>	Hombre <i>gay</i> en transformismo	29		Reinado Nacional de la Belleza Gay, fiesta anual cumpleaños Fito en Carmen de Apicalá	Comerciante (propietario restaurante y línea de ropa)
8	<b>Henry V. (Srta. Boyacá)</b>	Hombre gay en transformismo	42	Bacteriólogo Especializac. admón.	"Reinado Nacional de la Belleza gay" Fiesta anual cumpleaños Fito en Carmen de Apicalá	Oficial Policía Nacional de Colombia (grado de mayor)
9	<b>Marina Talero Monroy</b>	Mujer investigadora		Especializac.	Tran ser Red de apoyo a transgeneristas	Psicóloga Clínica y Social, Especialista en Identidad de Género. Ponencia en VIII Congreso de Terapias Cognitivas, Bogotá.
10	<b>Liza García</b>	Mujer funcionaria de gobierno		Maestría	Secretaría Distrital de Planeación, Alcaldía Mayor de Bogotá	Directora Oficina Diversidad Sexual
	<b>Reunión Mesa Distrital Trans de Bogotá</b>	13/04/2010			Se cuenta con cuatro relatorías de las reuniones siguientes	
	<b>Programa TV Tabú "Cambio de sexo", canal NatGeo Latinoamérica.</b>	26/05/2010			Entrevistas Camilo Andrés, Luis Guillermo Briggite	

Esta tabla continúa en la siguiente página ➡

<b>Otras fuentes: entrevistas y observación participante en eventos en Bogotá (Colombia)</b>						
	<b>Nombre</b>	<b>Auto/ nombramiento</b>	<b>Edad</b>	<b>Escolaridad</b>	<b>Organización/ grupo</b>	<b>Ocupación</b>
	<b>Programa radio "Los hombres trans". Emisora LAUD Estéreo, Bogotá</b>	14/10/2010			Entrevista Colectivo Entre Tránsitos (Camilo Andrés, Nikita, Juan Sebastián, Camile).	
	<b>Panel "Cuerpos en tránsito y luchas trans", Universidad Javeriana, Bogotá</b>	25/06/2011			Diálogo entre líderes <i>trans</i> de Bogotá. Lorena Duarte y Tatiana del Centro Comunitario LGBT, Laura del Grupo de Apoyo a Transgeneristas (GAT), líderes de la Fundación Procrear de Bogotá y de la Fundación Santamaría de Cali, y hombres del colectivo Entre Tránsitos.	

<b>Líderes <i>trans</i>: entrevistas en Ciudad de México</b>						
	<b>Nombre</b>	<b>Auto/ nombramiento</b>	<b>Edad</b>	<b>Escolaridad</b>	<b>Organización/ grupo</b>	<b>Ocupación</b>
1	<b>Angie Rueda Castillo</b>	Mujer transgénero		Doctorado	Frente Ciudadano Proderecho de las Personas Transgénero	Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal
2	<b>Diana Laura Guerrero Sandoval</b>	Mujer transexual (H a M)		Licenciada en Ingeniería		
3	<b>Mario Sánchez Pérez</b>	Hombre transexual (M a H)	48	Primaria		
4	<b>Dorian Edith Hernández Cancino</b>	Mujer transgénero			Partido Revolucionario Democrático (PRD) Colectivo Iniciativa Escarlata	Coordinadora Nacional de la Diversidad Sexual en Población <i>Trans</i>

<b>Líderesas <i>trans</i>: entrevistas en Ciudad de México</b>						
	<b>Nombre</b>	<b>Auto/nombramiento</b>	<b>Edad</b>	<b>Escolaridad</b>	<b>Organización/grupo</b>	<b>Ocupación</b>
5	<b>Hazel Gloria Davenport</b>	Mujer transexual (H a M)	40+	Licenciatura Periodismo	Estuvo en Humana Nación Trans, frente de organizaciones <i>trans</i> .	Periodista, fotógrafa, bajista
6	<b>Anxélica Risco</b>	Avatar <i>trans-queer</i>	41	Licenciatura Comunicación	Eón Inteligencia Transgénica	Publicista, diseñadora gráfica, cantante grupo de rock

<b>Otras fuentes: entrevistas y observación participante en eventos en Ciudad de México</b>						
	<b>Nombre</b>	<b>Auto/nombramiento</b>	<b>Edad</b>	<b>Escolaridad</b>	<b>Organización/grupo</b>	<b>Ocupación</b>
7	<b>Diego Zagal</b>	08/05/2010 Ponencia			Evento Gener/ ando Desconciertos MUAC/UNAM	
8	<b>Dorian Edith Hernández y Gilda Alexandra Jara</b>	08/05/2010 Ponencia			Evento Gener/ ando Desconciertos MUAC/UNAM	
9	<b>Drag King México Dk Erick y Erica Bertoqui</b>	08/05/2010 Ponencia			Evento Gener/ ando Desconciertos MUAC/UNAM	
10	<b>Yezikah Mabeck Grupo EON</b>	08/05/2010 Ponencia			Evento Gener/ ando desconciertos MUAC/UNAM	
11	<b>María Fernanda Carrillo</b>	Mujer investigadora		Maestría		Docente universitaria: investigadora del tema
	<b>Marta Lamas</b>	Mujer investigadora		Doctorado	Revista <i>Debate Feminista</i>	Docente investigadora. Ponente en el Taller de Derechos Sexuales y Reproductivos del CIDE, 03/03/2010

Esta tabla continúa en la siguiente página ➡

<b>Otras fuentes: entrevistas y observación participante en eventos en Ciudad de México</b>						
	<b>Nombre</b>	<b>Auto/nombramiento</b>	<b>Edad</b>	<b>Escolaridad</b>	<b>Organización/grupo</b>	<b>Ocupación</b>
	<b>Testimonio de Irina Echeverría, publicado como libro</b>				Consejo Nacional para prevenir la Discriminación (Conapred) (2008), <i>Carta a mi padre: testimonio de una persona transexual con discapacidad</i> . Testimonio: Irina Echeverría. Entrevista y adaptación literaria: Lourdes Díaz. México D. F.: Progreso.	
	<b>Matrimonio civil de Mario y Diana. "El amor no discrimina"</b>	17/05/2010			Evento público convocado como parte del proceso de búsqueda de aprobación de una ley de reconocimiento jurídico al cambio de sexo-género en México D. F.	
	<b>Mesa Cambio de Nombre por Reasignación de Sexo y no Discriminación</b>	04/11/2009 Ponentes: Miguel Rábago Dorbecker (Universidad Iberoamericana), Roshell Terranova (mujer <i>trans</i> actriz y activista), Eva Laura García Velasco (Suprema Corte de Justicia de la Nación), Andrés Linares Carranza (Facultad de Derecho UNAM), Miguel Reyes Anzures (Tribunal Superior de Justicia del Distrito Federal)			Seminario Instituto de Investigaciones Jurídicas UNAM	

Esta tabla continúa en la siguiente página ➡

**Otras fuentes: entrevistas y observación participante en eventos en Ciudad de México**

	Nombre	Auto/ nombroamiento	Edad	Escolaridad	Organización/ grupo	Ocupación
	<p><b>Mesa 2: Archivos del Cuerpo: Pensar lo Trans y lo Inter</b></p>	<p>24/11/2009 Ponentes: Érica Sandoval Rebollo (CIESAS), Eva Alcántara Zavala (UAM-X), Manuel Roberto Escobar (FFyL-UNAM), Angie Rueda Castillo (Frente Trans)</p>			<p>Coloquio Anual de Estudios de Género del PUEG/ UNAM</p>	

**Convenciones:**

- ||||| Líderes/as *trans* entrevistados/as
- ▒▒▒▒ Funcionarias y/o académicas entrevistadas y/o con ponencias
- ≡≡≡ Eventos, medios de comunicación observados

Fuente: elaboración propia.

# CUERPOS en resistencia:

experiencias *trans* en Ciudad de México y Bogotá

Si bien contemporáneamente circulan variadas maneras de imaginar el cuerpo, los límites que intentan regular sus posibilidades constituyen una y otra vez fuente de intensas discrepancias. Así, la potencia del cuerpo se despliega cuando los sujetos debaten distintos modos de vida, por ejemplo, poniendo en discusión la experiencia corporal viable en las sociedades del presente. Entonces, la politización del cuerpo se vincula a las apuestas por configurar subjetividades singulares, en tensión con los órdenes establecidos para hombres y mujeres.

Este libro nace a partir de la aproximación a los relatos de algunas mujeres *trans* de una generación que se atrevió a exponerse en público y a demandar derechos y garantías para su vida en contextos como Ciudad de México (antes Distrito Federal) y Bogotá. Indaga la experiencia corporal como nodo de existencias signadas por la diferencia, lo que nos lleva a las trayectorias vitales de personas que interpelan las designaciones culturales sobre sus propios cuerpos, así como los destinos que a partir de ello se les intenta prescribir. Pero, además, se trata de biografías en que esa lucha por lo que se puede ser desde el cuerpo se extiende a la colectividad y a la política, subjetividades *trans* cuyos discursos, reivindicaciones y acciones están explícitamente atravesados por la pregunta sobre “lo que puede un cuerpo” en las sociedades latinoamericanas. Sus búsquedas y su sobrevivencia aluden a la “condición corpórea de la vida”, lo que implica creativos modos de resistencia a los poderes contemporáneos dominantes que intentan asentarse desde la configuración misma de los cuerpos.



9 789582 602413