



Nómadas (Col)

ISSN: 0121-7550

[nomadas@ucentral.edu.co](mailto:nomadas@ucentral.edu.co)

Universidad Central

Colombia

Escobar C, Manuel Roberto  
LA POLITIZACIÓN DEL CUERPO: SUBJETIVIDADES TRANS EN RESISTENCIA  
Nómadas (Col), núm. 38, abril, 2013, pp. 133-149  
Universidad Central  
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105127475009>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



# 3. EL CUERPO Y LAS FORMAS DE LA SUBJETIVIDAD

---

*O CORPO E AS FORMAS DA  
SUBJETIVIDADE*

---

*THE BODY AND THE FORMS  
OF SUBJECTIVITY*



*Desfile del orgullo gay.* México D. F., 2010.  
Fotografía de Manuel Roberto Escobar C.

# LA POLITIZACIÓN DEL CUERPO: SUBJETIVIDADES TRANS EN RESISTENCIA\*

A POLITIZAÇÃO DO CORPO: SUBJETIVIDADES TRANS EN RESISTÊNCIA

BODY POLITIZATION: TRANS SUBJECTIVITIES IN RESISTANCE

Manuel Roberto Escobar C. \*\*

*Se indaga por la experiencia del cuerpo trans (transgénero o transexual), cuya “artificialidad” interpela los órdenes del sujeto en la modernidad. El estudio se ubica en el contexto de dos ciudades latinoamericanas: México D. F. y Bogotá. Se plantea un vínculo entre la corporalidad trans, la biografía y los nombramientos de unas subjetividades que devienen tensión al orden somático moderno, tanto en sus versiones de docilidad y disciplinamiento, como también de hiperestesia y consumo. Así, la intervención singular sobre un cuerpo se torna en politización macro en el ámbito de lo público.*

*Palabras claves:* *cuerpo, corporalidad, subjetividad, modernidad, barroco, resistencia.*

*Indaga-se pela experiência do corpo trans (transgênero ou transexual), cuja “artificialidade” interpela as ordens do sujeito na modernidade. O estudo tem lugar no contexto de duas cidades latino-americanas: México D. F. e Bogotá. Expõem-se um vínculo entre a corporalidade trans, a biografia e as nomeações de umas subjetividades que devêm tensão à ordem somática moderna, tanto em suas versões de docilidade e disciplinamento, como também de hiperestesia e consumo. Assim, a intervenção singular sobre um corpo se torna politização macro no âmbito do público.*

*Palavras-chaves:* *corpo, corporalidade, subjetividade, modernidade, barroco, resistência.*

*The article researches the experience of the trans body (transgender or transsexual) whose “artificiality” questions the role of the subject in modernity. The study is located in Mexico D.F. and Bogotá. A link is set out between the trans corporeality, the biography and the naming of some subjectivities that tension the modern somatic organization, in both docile and disciplined attitudes, as well as hypersthetic and consumerist. Thus, the individual intervention on a body turns into the macro politicization in the public environment.*

*Key words:* *body, corporeality, subjectivity, modernity, baroque, resistance.*

\* El presente artículo es resultado de la investigación desarrollada en el marco del Doctorado en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), titulada “Cuerpos en resistencia: corporalidad, resistencia y poder en los movimientos sociales latinoamericanos. Estudio comparativo México-Colombia”. El documento final se sustentó para optar por el grado en el mes de octubre del 2011.

\*\* Psicólogo, Magíster en Educación Comunitaria. Doctor en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Docente-investigador del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Central, Bogotá (Colombia). Email: mescobarl@ucentral.edu.co

**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 el Distrito Federal (D. F.) La particularidad de esta boda es que la novia legalmente se llamaba José 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 (transitó de mujer a hombre), comentó que pensaba casarse con Diana —su novia también transexual (de hombre a mujer)—. Así, de pronto su unión se convirtió en noticia.

En el cartel de invitación a su boda, titulado “El amor no discrimina” (figura 1), 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”.

Pasadas las fotos de la prensa y el barullo inicial, podría afirmarse que la boda lució 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 fue elogiada por su belleza, y familiares y amigos que compartieron un pastel coronado con una pareja de dulce. Al final de la fiesta recuerdo ver a un par de niños jugando con globos y adornos.

¿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 de identidad. 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, Colombia, otra Diana<sup>1</sup> se movilizaba intensamente en distintas instancias de la Alcaldía Mayor 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 Santa Fe, 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 Navarro 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 mal interpretando el sentido de dicho Plan para excluir a las trabajadoras sexuales (tanto a *biomujeres*<sup>2</sup> como a las *trans*) y se estaban violando derechos constitucionales como el de trabajo y el libre desarrollo de la personalidad.

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 hacia 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. Por tanto, la pregunta por ¿cómo se politiza un cuerpo? tiene respuestas relacionadas con las condiciones de posibilidad en cada contexto.

Las reflexiones que presento hacen parte de una investigación que interrogó las dinámicas culturales por las cuales la construcción del cuerpo se torna eje político para ciertas subjetividades de las ciudades latinoamericanas. Me aproximé a personas que participaban de movilizaciones sociales cuyos discursos, acciones, reivindicaciones o luchas estaban explícitamente atravesadas por la pregunta sobre la corporalidad viable en éstas

sociedades, en la idea de rastrear la experiencia corporal —la “condición corpórea de la vida” (Pedraza, 2004: 66)— como posibilidad de resistencia a los poderes contemporáneos dominantes, tanto en el plano de las biografías personales como en la acción social colectiva.

Específicamente me pregunté por la modificación del sexo y/o el género como politización del cuerpo, asunto que contemporáneamente impacta la discusión pública en América Latina. Para ello, entrevisté líderes *trans* de México, D. F., entre el 2008 y el 2010, justo cuando estaba en trámite una legislación para el cambio de la identidad de sexo-género en esta ciudad<sup>3</sup>. En un ejercicio de observación participante también acompañé diversos eventos en que ellas/os planteaban un debate público sobre el tema. Fue explícito que lo transgénero pasaba de ser una cuestión estrictamente personal a una demanda de inclusión y derechos en el ámbito público. En tanto dichas reivindicaciones también emergieron en personas y colectivos *trans* de Argentina, Brasil, Cuba y Colombia, decidí abordar a líderes de mi ciudad natal, Bogotá, para un estudio comparativo entre las dos ciudades<sup>4</sup>.

Son líderes *trans* cuya subjetividad política reitera en sus denuncias un tema crucial para el orden social vigente: la relación entre cuerpo y poder. Cuestionan las lógicas que subyacen a los procedimientos y normas instaurados para la modificación corporal (asunto legislado tanto en Colombia como en la capital de México), a la vez que debaten sobre las restricciones de una ciudadanía soportada en el género (por ejemplo, defienden la posibilidad de ajustar los documentos de identificación legal al sexo-género en el que se narran, sin ninguna nota aclaratoria que les estigmatice, y sin exigencia de cirugía de reasignación de sexo genital). Reclaman también su derecho a la salud, entendido como un acceso que cubra sus intervenciones dentro del sistema público, así como el respeto a su vida en los casos en que sufren violencia). Una y otra vez estas voces ponen en tensión las formas como el sistema actual de sus sociedades 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 mismas/os un sujeto que anhelan, de configurar una historia personal y cotidiana

FIGURA 1. CARTEL DE INVITACIÓN BODA INTERSEXUAL.



Fuente: Comisión Especial sobre no Discriminación, nuevos sujetos y nuevos Derechos, Cámara de Diputados, México D. F.

en el sentido en que su subjetividad particular indica. Desde esta perspectiva, lo que hace muy evidente la movilización *trans* es que cuerpo, poder y biografía se entrecruzan en la lucha por la dignidad de la vida en un momento sociohistórico particular.

## INDOCUMENTADOS EN SU PROPIA TIERRA ¿EL PODER PERFORMATIVO DE UNA DENOMINACIÓN?

Además del matrimonio de Diana y Mario, muchas otras acciones se realizaron en el D. F. para apoyar la aprobación de una iniciativa de ley que reconociera legalmente el cambio de identidad de sexo-género<sup>5</sup>. Por ejemplo, bajo el lema de “indocumentados en su propia tierra”, carteles y volantes plantearon la necesidad de que la ley

**"El primer matrimonio transexual"**

*Mario y Diana.* Intervención de la fotografía del cartel de su boda por Consuelo Hernández

garantizara “el reconocimiento de la personalidad jurídica de las personas transexuales y transgenéricas 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, alguien *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 derechos de ciudadanía como acceso a salud, trabajo, libre movilización, etcétera.

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 del cambio de género resultaba impensable en una ciudad como México D. F., y categorías como *transgénero* o *transexual* no circulaban en el propio discurso de los/as *trans* latinoamericanos/as.

Las maneras de nombrar la propia condición que se expresan en los relatos de los/las líderes *trans* provienen de varias fuentes de saber. Las entrevistas enuncian distintas denominaciones del sujeto, unas cercanas a las construcciones de la medicina y las ciencias sociales, por ejemplo, encontré 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. 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: la acepción ofensiva 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.

Otras son las *chiquis*, “las de peluca”, hombres que se inician en el travestismo o lo hacen para una salida, por una “noche de *antro*”, y que en Colombia también pueden ser peyorativamente llamados *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 gais, 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*. En todo este abanico de denominaciones el acento pareciera estar en la performatividad estética del género, en la puesta en escena que se hace desde cada subjetividad.

El uso del término *queer* conlleva en la lengua inglesa una carga ofensiva, como insulto a quien aparece como diferente respecto de esas relaciones e identidades heteronormadas 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” (Spargo, citado en Martínez, 2005: 214), sí implica una serie de posturas intelectuales para la comprensión de las relaciones entre sexo, género y deseo sexual. 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 interpellación 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>6</sup>

Como ya mencioné, la otra fuente de nombramientos proviene de la ciencia médica, particularmente de

la sexología. Son los términos científicos *transgénero*, *transexual* e *intersexual* que operan para catalogar esos 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, gais, bisexuales... (Fajardo, 2006). Son saberes que desde las jerarquías del conocimiento y las erudiciones dominantes (Foucault, 2000), y con pretensión de científicidad, 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.

He precisado dudas respecto de una reivindicación *queer* por parte de las *trans* de los términos ofensivos con que suelen denominarlas. Incluso observo 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 relatan que la confusión y la incertidumbre subjetiva de no ajustarse a las prescripciones de género disminuyeron cuando se encontraron con este discurso, ya fuera en la consulta de psicología o sexología. Para Mario, en México, fue por ejemplo de gran ayuda 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”.

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 ya mencionadas, como por

ejemplo, de los que nombran como *gais varones* (homosexuales masculinizados) o de los *jotos* (en México D. F.) o *maricas* (en Bogotá) que serían homosexuales femeninos.

Mientras un movimiento global, liderado sobre todo por grupos *trans* europeos<sup>7</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 del resto de la “comunidad diversa”, al tiempo que se afina políticamente desde allí. El uso del término es más bien estratégico, permite posicionar un sujeto específico en las dinámicas de la política participativa, tal como lo describe Diana Navarro:

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.

Así, la enunciación como *trans* 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, 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.

## NO SER HOMBRE, NO SER “COMPLETAMENTE MUJER”

En el caso de las mujeres *trans*, la configuración de identidades 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, renunciando a esa masculinidad prescrita desde el nacimiento. Se abandonan sus expresiones y comportamientos, pero también las prerrogativas que da ese lugar narrativo. 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 como hombre, es decir, 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 refieren a sí mismas en femenino, hay alusión 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 en mujer, aún no tiene la factibilidad del embarazo<sup>8</sup>. Por tanto, *falo*, en tanto significante, y *reproducción* son entonces los diques que



Desfile del orgullo gay. México D. F., 2010, fotografía de Manuel Roberto Escobar C. Imagen intervenida por Consuelo Hernández

mantienen la frontera hacia lo que sería “ser completamente mujer”.

Podemos decir con Butler (2006) que en la medida en que la idea de la *mujer* es una construcción contingente, justamente la subjetividad *trans* la representa hasta donde las posibilidades personales, tecnológicas y culturales lo permiten 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 buen grado, un ser que busca la feminidad como narración central de su subjetividad, 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 cambiar lo mejor posible de hombre a mujer. Por el contrario, recalcan su ambigüedad, lo “extraño” de su construcción corporal y biográfica. 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”, y entonces es *transgénero*. Además, enfatiza la posibilidad de disfrutar una sexualidad a partir de su cuerpo *trans*. En tal sentido, no todas las subjetividades *trans* quieren reasignación sexogenital, con sus protocolos y cirugías, ni se narran siempre como *transexuales*.

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 Butler (2006), 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: sus cuerpos cargan con las atribuciones de impureza, contaminación, enfermedad.

Entonces, en el proceso de abandonar una imposición de género y construirse hacia la que se desea, puede haber un guión que siga los dictados predominantes de género, o bien, negociar algunos elementos e incluso 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*). Mientras Diana Guerrero en México sigue los procesos y protocolos destinados para la transexualidad, desde una idea de construir la mujer que se confundió en otro cuerpo (aunque tiene muy claras las limitaciones de su transformación), otras *trans* enfatizan radicalmente su renuencia al binarismo, a clasificarse como hombre o mujer. Es el caso de la conocida profesora universitaria de Bogotá Luis Guillermo Brigitte Batipste<sup>9</sup> y de la artista Anxélica Risco en el Distrito Federal.

Para Brigitte, 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”. Por tanto, 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. 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). Ante el género sustentado en la división 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. Y 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 e incluso anclajes que impiden una interpretación de la identidad como plenamente nómada.

Por su parte, Anxélica Risco, una reconocida activista *trans* de México que incluso fue fundadora del grupo EON, Inteligencia Transgenérica, 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 el que inscribe sus creaciones, en el momento de conocerla está explorando su masculinidad<sup>10</sup>:

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

Su búsqueda parece ser explícitamente deconstrutiva de los órdenes que imponen códigos al cuerpo, que lo restringen anatómica y culturalmente. No quiere pasar de un género al otro, ni hacerse combinaciones de rasgos masculinos y femeninos permanentes. Por eso, no se ha sometido a procesos hormonales ni quirúrgicos, lo cual no obvia que si el cuerpo es “un campo de batalla”, valore 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.

Si asumimos que el régimen de la hetero(sexualidad), si bien hegemónico, es abierto y expuesto a la contingencia (Córdoba, 2005), el aspecto familiar de las biografías de Brigitte y Anxélica podría leerse como acción dentro de las propias figuras establecidas por ese modelo moderno. Ellas/os son también papás, con familia nuclear, esposas biomujeres e hijos/as, lo que evidentemente tensiona las figuras y roles de paternidad/maternidad. Así, la resistencia al binarismo de género, si bien se decanta en el cuerpo, se extiende a la biografía, configurando ejercicios cotidianos de subjetividad que si bien no soslayan la totalidad de la identidad heteronormativa, la retuercen y desordenan, poniendo en evidencia la artificialidad de su construcción cultural.

## ENTRE BARROCO Y QUEER: FORMAS DE RESISTENCIA DEL CUERPO EN LATINOAMÉRICA

A propósito de la producción de uno de los números de la revista *Debate Feminista*, cuyo tema fue la teoría *queer*, Bolívar Echeverría debatió la cercanía que puede tener dicho concepto con el barroco. En su perspectiva, lo *queer* comparte con lo *manierista* y lo *barroco*<sup>11</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* perfila “nuevas normalidades” más sustentadas en la abundancia: “[...] la androginia y todas las ‘identidades’ sexuales imaginables, el cuerpo compartido con los otros, la ‘rason sensual’, la ‘productividad sin productivismo’, etcétera, estarían a sus anchas” (Echeverría, 1997: 3-10). 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.

**"No quiero una etiqueta para siempre"**



*Imagen tomada de la entrevista en web por opción Bi. México, 05/10/2008 Anxélica Riasco, fotografía en: <opcionbi.org/archivos.php?id=72>. Fotografía intervenida por Consuelo Hernández*

El punto es que esa artificialidad que se revindica 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: 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 que 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 donde 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 la normalidad, y se convoca a redimirlo e intervenirlo. En ambos casos, hay una tolerancia hacia lo distinto, pero en uno se torna invisible, excluido como posibilidad de existencia, mientras que

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 del *cuerpo barroco* para intentar una aproximación a ciertas experiencias de confrontación del régimen heteronormativo y polarizado de sexo-género que quizás no pretenden deslindes tan radicales como en lo *queer*, y que de hecho se mantienen dentro del sistema mismo, encontrando formas obtusas e incongruentes 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 proponerlo presentaré un breve recorrido por la relación entre cuerpo y modernidad<sup>12</sup>.

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 que 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).

Es posible precisar dos modalidades de actuación del biopoder sobre los cuerpos en la modernidad capitalista, no excluyentes, y que desde mi perspectiva, actualmente coexisten. Uno correspondería al cuerpo dócil (Foucault, 2008), necesario para la consolidación del capitalismo industrial. Es un cuerpo analizado y manipulado para un aprovechamiento útil y productivo para la maquinaria social. Se vincula entonces 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 rutinas, tiempos y movimientos, horarios, códigos de identificación... Es el cuerpo inserto en el trabajo y la producción.

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 las sociedades disciplinarias a las sociedades del control. 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 ahora como *producción biopolítica*, invade cualitativamente el conjunto de la sociedad, penetrando en la totalidad de los vínculos sociales. Ya no sólo se busca concentrar a los sujetos en espacios cerrados y panópticos, con miras a su regularización y homogenización, sino que esencialmente se apunta a apropiarse de las mentalidades, los flujos de la comunicación cotidiana y la generalidad de las relaciones sociales. El poder actúa ahora a través de maquinarias que organizan directamente los cerebros y los cuerpos, haciendo que los parámetros de inclusión/exclusión necesarios para gobernar estén cada vez más interiorizados por los propios sujetos (Giraldo, 2006). 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).

El avance de la sociedad del control es tal, que la subjetividad disciplinaria y puritana del siglo XIX habría dado paso a un “capitalismo caliente”, *farmacopornográfico* en palabras de Beatriz Preciado (2010), que se desprende de la institucionalidad panóptica, y desde la economía de consumo y la cultura del ocio y el entretenimiento se concentra en la exaltación de emociones y sentimientos. Entonces, de lo que se trata es

### **“Soy negra, marica y puta”**



Diana Navarro. Fotografía intervenida por Consuelo Hernández

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 que las instituciones hacen dócil el cuerpo hasta su normalidad y adaptación al orden capitalista, aparece también otra forma de poder en que son los propios sujetos los que agencian activamente su 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 hiperestesias<sup>13</sup> (Pedraza, 1999, 2004), absorto en supraexperiencias, desprovisto de macrorrelatos de sociedad, volcado a la mismidad y la autoconstitución para la búsqueda de sentidos de existencia.

Hasta aquí se propone tanto un *cuerpo dócil* que es pertinente a un capitalismo de acumulación<sup>14</sup>, como otro *cuerpo hiperestésico* emergente en el capitalismo de consumo. En mi opinión, ambos cohabitan tensamente hacia un modelo de subjetividad cuyo origen está estrechamente vinculado con el sentido que el proyecto moderno-capitalista 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 propósito capitalista “en su versión puritana y noreuropea” (Echeverría, 1994: 15) se tornó dominante y prevaleciente. 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: 17). Por ejemplo, el *ethos* barroco<sup>15</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.

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 arraso de sus modos de existencia. El *ethos* barroco 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, encuentro que además devastó culturas autóctonas enteras en muy breve tiempo<sup>16</sup>.

Así, la modernidad barroca<sup>17</sup> 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 homogenización. 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.

En consecuencia, habría que indagar por el cuerpo que se constituye en apuestas civilizatorias alternativas. La categoría *modernidad barroca* permite proponer no solamente formas culturales de resistencia a ese *ethos* dominante, sino, además, 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 a 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.

## LA CONFIGURACIÓN BARROCA DE LA CORPORALIDAD: RESISTENCIA TRANS A LA MODERNIDAD

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*<sup>18</sup> y la identidad fija y unívoca, al tiempo que transita hacia una subjetividad *hiperestimulada, mediatizada, espectacular y globalizada*, el cuerpo barroco rodea esas categorías, bordea sus límites, los construye al extremo de hacerles aparecer arbitrarios, casi caricaturescos. La noción de *hipertelia*, que se aplica al estilo barroco en pintura y literatura, puede ser apropiada para comprender este cuerpo.

La *hipertelia* refiere 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, tornándose en inercia por empecinamiento (Gómez-Chans, s/f). Así, la hipertelia es uno de los rasgos del barroco<sup>19</sup>. No es entonces descabellado pensar que mediante complejas operaciones que reorganizan imaginarios (Vilaltella, 1994), el cuerpo barroco emerge como una posibilidad alternativa a los imaginarios eurocéntricos dominantes. No es precisamente un cuerpo que calque exactamente los modelos angloeuropoeos, pero tampoco es cuerpo amerindio “puro”, ni se construye en franca oposición a la corporalidad predominante. 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 cuerpo barroco, es, por sobre todo, un cuerpo hipertético. Al contrario del cuerpo dócil, no es un cuerpo acabado, dado, sino que asume transformaciones que superponen una y otra vez imágenes. Por tanto, participa de la concepción del cuerpo hiperéstesico, abierto y sin fronteras, susceptible de intervenciones desde lo externo (Lucerga, 2004). Como ejemplo de persistente mutación, *locus* de una creación incesante de la subjetividad, es un cuerpo al que se agranda y reduce, se le agrega, disimula, implanta y mutila; simula a la vez que explicita, resalta tanto como

encubre. Quizás es *performático*, en el sentido propuesto por Butler (2002), es decir, su puesta en escena siempre prefigura un querer ser, una construcción por hacer. Pero no necesariamente resulta *queer* en el sentido de que su parodia destituya identidades y regímenes de sexo-género. Si bien retuerce los estereotipos, se adscribe a éstos.

Hipertético en el cuidado del detalle; hiperbólico en la configuración de sus formas prominentes, de medidas que buscan la perfección del canon estético; maleable en tanto materia susceptible de moldear mediante procedimientos quirúrgicos y estéticos. El cuerpo *trans* contiene un exceso de significado en cada aspecto, orientado a constituir una feminidad o una masculinidad enalteceda, sobrecargada y también adscrita. Con frecuencia parece encajar en una subjetividad plegada a las imposiciones de género. Pero, además, es objeto de exhibición en una cultura de masas cuyo sentido de espectacularidad se instala en la vida cotidiana.

El cuerpo trans de nuestras entrevistadas en México D. F. y Bogotá resulta entonces no sólo ornamentado, sino excesivo en términos de la atención a los rasgos que definen la corporalidad moderna predominante. Participa de la docilidad disciplinar al punto de cuidar cada elemento, cada detalle, cada postura que lo hace aparecer como “muy” femenino, como lo que “debe ser una mujer”. Coquetea con el “parecer” y “asemejarse” en un intento por simular la prescripción. Es también un cuerpo que se expresa en el espectáculo, hace de su propia construcción una propuesta de espectacularidad. Y, justamente, en su artificialidad, convoca formas de creación, que si bien a otros ojos pueden resultar bizarras, reflejan como en un espejo la arbitrariedad que diariamente asumimos como lo natural del género, como elementos que revelan una “indiscutible” humanaidad de hombre o mujer.

Sin embargo, de nuevo reitero que el sujeto no cae aquí en el engaño de su propia producción, de su *performance* exacerbado. Y, entonces, ese cuerpo *trans* que se mira respecto de las definiciones y tiene cabida en el espectáculo, da la vuelta a su exhibición y se torna propuesta artística, ético-política. Diana Navarro hace énfasis en que “las *trans* no somos sólo espectáculo y puteo, nos hacemos notar pero tenemos propuestas

para la ciudad". Así, emergen visos de una subjetividad que politiza ese cuerpo híper, que lo exalta también como otra posibilidad de vida, y controvierte los sentidos del consumo que quieren encasillarlo solamente como entretenimiento.

## LA POLITIZACIÓN DEL CUERPO: SUBJETIVIDADES *TRANS* EN RESISTENCIA

He planteado un vínculo entre la corporalidad *trans* y la experiencia biográfica de unas subjetividades que devienen tensión al orden somático moderno, en sus versiones de docilidad y disciplinamiento, pero también de hiperestesia, cooptación y consumo. Propongo, asimismo, que la artificialidad de la construcción del cuerpo *trans* interpela los órdenes del sujeto en la modernidad predominante. Sin embargo, para el caso latinoamericano, apelo a la metáfora del barroco para abordar las particularidades de una resistencia corporal que a mi juicio no se agota en la perspectiva *queer*. Se trata de dar cuenta de formas de sobrevivencia en sociedades donde la diferencia no es tan sólo invisible, sino que con frecuencia es acallada violentamente. Cuerpos que exaltan modelos, los retuercen y parodian, siempre en incesantes esfuerzos para existir dentro de los cánones de lo establecido. Y existir no es un esfuerzo menor, pues como dice Agamben, citando a Foucault: "[...] lo que está en juego es la vida" (2001: 16).

La labor en la propia corporalidad, proceso difícil que en el caso *trans*, afronta marginalidad y exclusión<sup>20</sup>, y, sin embargo, es asumida 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. Las modificaciones corporales no sólo inciden en su mismidad particular, sino que impactan "los mundos" que les rodean. Estas biografías hablan de personas que asumieron cambios en varios de sus contextos, que rehusaron "la fórmula" de huir y reaparecer en otros escenarios desconocidos. Asumirse *trans* cuestiona a la madre y al padre, afecta a los vecinos, interpela a la escuela y a la empresa, molesta a la Iglesia... Convoca inquietud, asombro, atracción, pero también miedo, rechazo, segregación. No obstante, el reto ha sido hacer de esa particularidad un asunto de debate público.

Ese 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 a 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 el D. F. 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, etcétera, los procesos y mecanismos asumidos para la obtención de reivindicaciones tienen énfasis distintos según las condiciones de posibilidad de cada ciudad.

Por dar un ejemplo, tanto en México D. F. como en Bogotá, las administraciones locales por parte de partidos políticos de izquierda han favorecido en las últimas décadas políticas y planes para la denominada *comunidad LGBTI*. Sin embargo, el reconocimiento institucional de una colectividad cuya pluralidad es imaginada en conjunto no coincide necesariamente con las vivencias de sus integrantes. En ambas ciudades, gais y *trans* han hecho alianzas en distintos momentos, pero también afrontan tensiones: las *trans* se quejan de exclusión de los escenarios de los hombres homosexuales masculinizados, y perciben su prevención de que la sociedad los vincule con subjetividades feminizadas. Pero además, las reivindicaciones pueden ser disímiles, al punto de no converger en un mismo ideal. Es el caso de la Mesa Trans, de la que hizo parte Diana Navarro, y que en determinado momento se separó de la Mesa LGBTI que al amparo de la Alcaldía Mayor de Bogotá aglutinaba los supuestos intereses comunes de toda la "diversidad". Por contraste, si bien en el D. F. las *trans* también reportaban tensión con los gais varones, contaron con un amplio apoyo de dichos activistas en la reivindicación de una ley que reconociera el cambio de la identidad de género.

Otra de las maneras en que la politización del cuerpo se torna movilización es a través del espectáculo. Se trata de perfilar políticamente la actividad que más

corresponde al estereotipo circulante sobre las trans. El *performance*, 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 (LGBTI en Bogotá y la de un partido de izquierda en el D. F.). Tal incursión de la escena *trans* como parte de la acción 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 se llega.

Dado lo expuesto, es posible comprender la movilización de los/as *trans* como una acción, que a partir de la apropiación corporal, apunta a la transformación de políticas estrechamente relacionadas con las posibilidades del cuerpo en sociedad, como por ejemplo, las políticas

LGBTI, 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 buscar también incidir en la cultura misma (Escobar, Álvarez y Dagnino, 2001).

Así, lo que está en cuestión es la posibilidad de vida de sujetos cuya corporalidad, diferente y en contradicción, ha logrado que en varias ciudades de Latinoamérica se debata de manera pública y cotidiana la lógica de aquello que asumimos como humanidad. Tal lucha por la pluralidad dentro de los órdenes imperantes encarna la posibilidad de creación de múltiples sentidos para la existencia.



## NOTAS

<sup>1</sup> Diana Navarro es una mujer *trans* afro de origen barranquillero, que lleva bastantes años viviendo en el centro de la capital colombiana. Es reconocida como líder de la causa de las trabajadoras sexuales, mujeres biológicas y *trans* que recorren por las calles o se ubican en clubes 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 ha implicado desde incentivar el sexo seguro como práctica habitual en el trabajo sexual, hasta propiciar la Mesa Trans que en Bogotá aglutina 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. Actualmente se desempeña como empleada pública en el sector salud.

<sup>2</sup> Emplearé el término *biomujer* en el sentido planteado por Judith Butler (2006), quien considera que la categoría *mujer* está conformada por mujeres “biológicas” y también por mujeres *trans*. Biomujer refiere entonces a las subjetividades femeninas en que la identidad mujer corresponde a la asignación hecha con base en el sexo en tanto dato anatómico de nacimiento.

<sup>3</sup> En México D. F., se aprobaron modificaciones de ley que posibilitan el reconocimiento legal a la llamada *reasignación de sexo-género*. Véase *Gaceta Oficial del Distrito Federal* del 10 de octubre del 2008, en donde se publicaron las reformas al Código Civil para el Distrito Federal.

<sup>4</sup> Se entrevistaron lideresas con actividad pública en distintos escenarios sociales, seis en cada ciudad. En Bogotá se abordó a Luis Guillermo Brigitte Baptiste; Charlotte Schneider Callejas; Graciela Lozada, más conocida como Madonna; Diana Navarro; Raisa Isabela Salazar; y Endry Carreño. En México D. F. conocí a Angie Rueda Castillo, Diana Laura Guerrero Sandoval, Mario Sánchez Pérez, Dorian Edith Hernández Cancino, Gloria Hazel Davenport y Anxélica Risco. Los nombres se conservan con autorización y para resaltar el liderazgo y la visibilidad lograda.

<sup>5</sup> Los relatos de Diana Guerrero, Mario Sánchez, Angie Rueda y Gloria Hazel 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 del cambio de identidad de género en el orden federal (lo que implicaba su vigencia en todo México). Dicha iniciativa fue presentada por el diputado del Partido de la Revolución Democrática (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 a la Asamblea Local del Distrito Federal D. F. 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”.

6 Al respecto, véase los trabajos del investigador y activista *gay* de Colombia Manuel Velandia.

7 Por ejemplo, el 23 de octubre del 2010, la campaña Stop Trans Phatologization 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 Aceira 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, como en la Clasificación Internacional Estadística de Enfermedades CIE o ICD (10) que elabora la Organización Mundial de la Salud.

8 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 transgeneración de mujer a hombre, mantuvo sus órganos reproductores “femeninos” intactos, lo que le posibilitó el embarazo biológico en tres ocasiones. En el tránsito de hombre a mujer aún no es posible la modificación de órganos internos y de la fisiología para lograr un embarazo.

9 Subdirectora científica de un reconocido instituto de investigación sobre medio ambiente en Colombia y profesor universitario. Tiene “pareja estable” mujer desde hace once años y es madre de dos hijas. “Soy legalmente Brigitte. Hace un año y medio en mi documento de identidad se hizo el cambio”. Saltó a la “fama” mediática cuando entre sus afirmaciones dijo que ante el interrogante de si es hombre o mujer suele responder “un poquito de los dos”. Véase el programa *Tabú* del canal Natgeo del 26 de mayo del 2010.

10 Entrevista en México D. F. el 5 de junio del 2010.

11 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 significados de lo barroco: *extravagante, falso y ceremonial*. “El primer conjunto de adjetivos subraya el aspecto transgresor o deformador 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*” (Echeverría, 1994: 22-23). Así, lo barroco es irruptor del orden, lo impugna aunque no busca destruirlo.

12 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 que 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. Véase Foucault (1997).

13 “No es, pues, asunto de actuar sobre las entrañas inmaternales 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, 1999: 269).

14 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 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.

15 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 dominante 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).

16 No se trató de una hibridación cultural que ocurriera por una coexistencia de larga duración entre los diferentes, como sí sucedió en la península ibérica, lo que a juicio de Gruzinski (2007), explica una España largamente construida por lazos, vínculos y coexistencia entre cristianos, judíos y musulmanes.

17 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 mitades 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 mediados del XIX hasta mitad del XX), y, por último, habría una *modernidad contemporánea* iniciada en los años setenta por la globalización neoliberal. Véase Bolívar Echeverría (2006).

18 “Podemos llamar *blanquitud* a la visibilidad de la identidad étnica 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 re-

presentación de la nueva dignidad humana [...]” (Echeverría, 2007: 19).

19 En la literatura latinoamericana contemporánea es frecuente atribuir a los cubanos José Lezama Lima y Severo Sarduy el desarrollo del sentido hipertélico en la narración.

20 Habría, por ejemplo, que precisar que pese a la aparente inserción laboral en el momento de las entrevistas, casi todas habían asumido el trabajo sexual como una opción económica y de reconocimiento de género en algún momento de su biografía.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. AGAMBEN, Giorgio, 2001, *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia: Pre-Textos.
2. \_\_\_\_\_, 2006, *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos.
3. BAUMAN, Zygmunt, 2000, *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Barcelona, Gedisa.
4. BUTLER, Judith, 2002, *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Buenos Aires, Paidós.
5. \_\_\_\_\_, 2006, *Deshacer el género*, Barcelona, Paidós.
6. CÓRDOBA, David, 2005, “Teoría queer: Reflexiones sobre sexo, sexualidad e identidad. Hacia una politización de la sexualidad”, en: David Córdoba, Javier Sáez y Paco Vidarte (eds.), *Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*, Madrid, Egales, pp. 21-66.
7. ECHEVERRÍA, Bolívar, 1994, “El *ethos* barroco”, en: Bolívar Echeverría (comp.), *Modernidad, mestizaje cultural y “ethos” barroco*, México D. F., UNAM/El Equilibrista, pp. 13-36.
8. \_\_\_\_\_, 1997, “Queer, manierista, bizarre, barroco”, en: *Debate Feminista*, Año 8, Vol. 16, México D. F., pp. 3-10.
9. \_\_\_\_\_, 1998, *La modernidad de lo barroco*, México D. F., Era.
10. \_\_\_\_\_, 2006, *Vuelta de siglo*, México D. F., Era.
11. \_\_\_\_\_, (2007) “Imágenes de la blanquitud”, en: Bolívar Echeverría, Diego Lizarazo y Pablo Lazo, *Sociedades icónicas*, México D. F., Siglo XXI, pp. 15-50.
12. ESCOBAR, Arturo, Sonia Álvarez y Evelina Dagnino (eds.), 2001, *Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, Bogotá, Icanh/Taurus.
13. FAJARDO, Luis, 2006, “Derechos humanos y LGBT. Marco legal en Colombia”, en: José Fernando Serrano (ed.), *Otros cuerpos, otras sexualidades*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar, pp. 139-153.
14. FOUCAULT, Michel, 1997, *Las palabras y las cosas*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
15. \_\_\_\_\_, 1998, *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*, México D. F., Siglo XXI.
16. \_\_\_\_\_, 2000, “Clase del 7 de enero de 1976”, en: Michel Foucault, *Defender la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
17. \_\_\_\_\_, 2008, *Vigilar y castigar*, México D. F., Siglo XXI.
18. GARAVITO, Edgar, 1999, *Escritos escogidos*, Medellín, Universidad Nacional de Colombia.
19. GIMÉNEZ, Gilberto, 1997, “Materiales para una teoría de las identidades sociales” en: *Frontera Norte*, Vol. 9, No. 18, julio-diciembre, México.
20. GIRALDO, Reinaldo, 2006, “Poder y resistencia en Michel Foucault”, en: *Revista Tábula Rasa*, No. 4, enero-junio, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, pp. 103-122.
21. GÓMEZ-CHANS, Martín, s/f, “Soy una mujer normal”, en: *Henciclopedia*, disponible en: <<http://www.henciclopedia.org.uy/autores/Gomezchans/Mujernormal.htm>>.
22. GRUZINSKI, Serge, 2007, *El pensamiento mestizo*, Barcelona, Paidós.
23. HARDT, Michael y Antonio Negri, 2002, *Imperio*, Buenos Aires, Paidós.
24. LUCERGA, María, 2004, “Ciborgs, forenses y la axila de sanex. El cuerpo en la sociedad mediática”, en: *Tonos Revista Electrónica de Estudios Filológicos*, No. VII, junio, pp. 4-24, disponible en: <<http://www.um.es/tonosdigital/znum7/estudios/icuerpodef.htm>>.
25. MARTÍNEZ, José, 2005, “La construcción de una subjetividad perversa: el SM como metáfora política y sexual”, en:

- David Córdoba, Javier Sáez y Paco Vidarte (eds.), *Teoría “queer”. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*, Madrid, Egales, pp. 213-228.
26. NÚÑEZ, Guillermo, 1999, *Sexo entre varones: poder y resistencia en el campo sexual*, México D.F., UNAM-PUEG/El Colegio de Sonora/Miguel Angel Porrua.
27. \_\_\_\_\_, 2007, “Los estudios queer”, en: Rossana Casigolo y Márbara Millán (coords.), *Ejercicios de transdisciplina*, México D. F., Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, pp, 167-174.
28. PARRINI, Rodrigo (coord.), 2007, *Los contornos del alma, los límites del cuerpo: género, corporalidad y subjetivación*, México D. F., Universidad Nacional Autónoma de México-Programa Universitario de Estudios de Género.
29. PEDRAZA, Zandra, 1999, “Las hiperestesias: principio del cuerpo moderno y fundamento de diferenciación so-
- cial”, en: Mara Viveros y Gloria Garay (comps.), *Cuerpo, diferencias y desigualdades*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia-CES, pp. 42-53.
30. \_\_\_\_\_, 2004, “Intervenciones estéticas del yo. Sobre estético-política, subjetividad y corporalidad”, en: María Laverde, Gisela Daza y Mónica Zuleta (eds.), *Debates sobre el sujeto: perspectivas contemporáneas*, Bogotá, Universidad Central-DIUC/Siglo del Hombre, pp. 61-72.
31. PRECIADO, Beatriz, 2010, *Pornotropía: arquitectura y sexualidad en “Playboy” durante la guerra fría*, México, Anagrama.
32. PRIEUR, Annick, 2008, *La casa de la Mema. Travestis, locas y machos*, México D. F., UNAM/PUEG.
33. VILALTELLA, Javier, 1994, “Imagen barroca y cultura popular”, en: Bolívar Echeverría (comp.), *Modernidad, mestizaje cultural y “ethos” barroco*, México D. F., UNAM/El Equilibrista, pp. 245-275.



*Desfile del orgullo gay. México D. F., 2010.  
Fotografía de Manuel Roberto Escobar C.*