

Pontificia Universidad Católica del Perú

Escuela de Posgrado



“Vine al mundo porque dios quiere que yo esté aquí”:
**RECORRIDOS IDENTITARIOS DE MUJERES
TRANS EN LIMA, IQUITOS Y AYACUCHO**

**Tesis presentada para obtener el grado de Doctora en
Antropología**

Autora

Ximena Salazar Lostaunau

Asesora

Dra. Norma Josefina Fuller Osoreo

Jurado

Dra. Angélica Motta Ochoa

Dr. Mario Pecheny

Dr. Alex Huerta

Dr. Juan Carlos Callirgos

Lima-Perú

2015

A Sol, Sebastián, mis hijos; Nehuén, Antú y Celeste mis nietos... por alegrarme la vida siempre.

A Alejandro por todos estos años



Agradecimientos

A mis colegas (los que ya no están, los que permanecen y los que llegaron luego) de la Unidad de Salud, Sexualidad y Desarrollo Humano (USSDH) del ahora Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Sexualidad, Sida y Sociedad (CISSS) de la Universidad Peruana Cayetano Heredia. Esta tesis no hubiera sido posible sin el conocimiento y la experiencia adquiridos en los 15 años que llevo trabajando allí y sin el apoyo y entusiasmo por mi decisión de retomar el doctorado, luego de un paréntesis de siete años.

A la comunidad de mujeres Trans de todo el Perú, en especial a mi amiga Jana Villayzán Aguilar.

A Norma Fuller, mi asesora. Porque cada vez que nos encontramos durante esa brecha de siete años, me ofreciste tu apoyo y me dejaste pensando. Saber que había alguien dispuesto a recibirme me ayudó mucho a decidir terminar el doctorado.

PRESENTACIÓN

Hace más de diez años, con motivo de un proyecto, con el cual comencé mi trabajo como investigadora en la Universidad Peruana Cayetano Heredia, tuve la oportunidad de conocer, por primera vez, en Chiclayo, a una mujer Trans. Era la dueña de un bar, en una zona perdida de esa ciudad. Comenzaba recién a ganar experiencia en investigación en VIH y debo confesar que mis prejuicios, en esa oportunidad, fueron más fuertes, que mi curiosidad como investigadora. Años más tarde conocí a Jana Villayzán, mujer trans, estudiante de la maestría de Género, Sexualidad y Políticas Públicas en la UPCH, con la cual comenzamos una relación maestranda—asesora, que luego se convirtió en una relación de estrecha colaboración - y amistad - en investigación sobre la situación de la población de mujeres trans que pronto va a cumplir diez años. Los prejuicios dieron paso a la comprensión y admiración de una de las poblaciones más incomprendidas y excluidas del país. Tuve la oportunidad de conocer a muchas, en Lima y otras regiones, de conversar con ellas, de conocer sus vidas; con algunas llegamos a conocernos bien; no obstante siempre me resistí, no sé muy bien por qué, a que fueran un tema de tesis. Sentía que no tenía derecho, que el conocimiento debía ser construido por la propia comunidad trans. Finalmente, después de mucho reflexionar, decidí llevar a cabo este trabajo bajo tres premisas principales: a) no sería una tesis donde la salud sexual de las mujeres trans fuese el tema principal y b) sería una tesis para dar a conocer a este grupo humano desde sus propias vidas y experiencias. Ojalá lo haya logrado, por lo menos en parte.

Soy consciente que he escrito este texto sobre mujeres trans, en su mayoría pobres, desde una posición de privilegio como *mujer de nacimiento*, educada, de clase media. Soy también consciente que construir un conocimiento situado es una tarea compleja, para el análisis y la interpretación, pero me he colocado en ese reto y, como Donna Haraway, pienso

que *mirar desde abajo no se aprende fácilmente y tampoco deja de acarrear problemas*. Mi intención ha sido, entonces, construir un conocimiento sobre las mujeres trans en el Perú, a partir de los relatos biográficos lo más *situadamente* posible, que contribuya a transformar esas *maneras de mirar* a las trans, que arrastran prejuicios, antes que entendimiento; donde el prejuicio es el primer impulso para desconocer y excluir.

En este emprendimiento entonces, el primer capítulo define, en su primer acápite, los conceptos de género y sexo, para entender que no estamos hablando solamente de sexualidad, sino de premisas que incorporan como concepto básico el género y sus estructuras. Luego ofrezco un recorrido de la construcción, tanto para la historia, como para la ciencia del *fenómeno transexual*; que, de hecho, no es un tema de occidente y menos de este siglo; sino que, por el contrario, ha existido, en todas las épocas y en todas las culturas. Finalmente se describe su trayectoria en el Perú hasta la actualidad. En el segundo acápite se intenta una definición del concepto de identidad, desde sus diversos enfoques, donde he tratado de encontrar una definición que se adecúe al tema de la transexualidad; analizando luego la cuestión del cuerpo, básico para comprender la problemática de las personas trans, en general, y de las mujeres trans en particular, para concluir con un acápite que contribuya a la comprensión de la *feminidad* trans. El segundo capítulo, contiene el aporte metodológico, de la identidad narrativa, el conocimiento situado y el análisis de datos, que introducirá el tercer capítulo que integra el análisis de siete historias de vida de mujeres trans en Lima, Ayacucho e Iquitos, que ha sido dividido: a) en el mundo interior, es decir los recorridos identitarios desde el mundo interior de las mujeres trans que relatan la historia, b) el mundo exterior que determina, en alguna medida, esos recorridos identitarios y c) el trabajo sexual y la migración como partes fundamentales de esos recorridos. Para finalmente aterrizar en algunas conclusiones que pudieran estimular a otras investigaciones sobre el tema.

Para terminar quisiera contar una anécdota de hace muy poco tiempo. Con motivo de otra investigación de la que soy partícipe, tuve la oportunidad de conocer, en el Centro de Lima una serie de calles en las cuales viven *chicas* trans ocupando una serie de casas antiguas. Estas viviendas consisten en callejones - unos mejor mantenidos que otros - con puertas hacia un pasadizo, en cada puerta hay un cuarto en el cual viven una, dos y hasta tres trans, la mayoría de ellas se dedica al trabajo sexual, la mayoría viene de Loreto, San Martín y Ucayali y la mayoría tiene menos de 25 años. Una de ellas no tenía DNI, ni partida de nacimiento, nunca había ido a un servicio de salud, nunca había ido regularmente a una escuela y, desde el día que llegó, hacía tres meses, no había salido del Centro de Lima. Yo me sigo preguntando, si el mundo funcionara de otra manera, si no hubiese una sola forma aceptada de ser, si esas otras formas de ser tuviesen el derecho a ser y si la justicia fuera realmente para tod@s, ¿seguirían pasando estas cosas?

TABLA DE CONTENIDO

Agradecimientos	3
PRESENTACIÓN	4
TABLA DE CONTENIDO	7
INTRODUCCIÓN	9
MARCO CONCEPTUAL	16
1.1. Construcciones discursivas sobre la sexualidad y la transgeneridad	16
1.1.1. ¿Sexo es a Género, lo que naturaleza es a cultura?.....	16
1.1.2. Discursos sobre la transexualidad en el mundo occidental.....	29
1.1.3. Formas de contravención del binarismo de género en diversas culturas	43
1.1.4. Lo trans en el Perú	57
1.2. El concepto de Identidad y sus laberintos	67
1.2.1. Identidad y subjetividad situada.....	67
1.2.2. Identidad sexual e Identidad de género.....	77
1.3. Cuerpo, Sexualidad e Identidad de Género	83
1.3.1. El cuerpo como objeto de estudio	83
1.3.2. El cuerpo en la modernidad	88
1.3.3. Cuerpo, Género y Sexualidad	94
1.4. La feminidad Trans	96
1.4.1. El cuerpo Trans	96
1.4.2. Las mujeres Trans y la Sexualidad	99
1.4.3. Identidad de género en las mujeres trans	101
APROXIMACIONES METODOLÓGICAS	105
2.1. El trabajo de campo	105
2.2. La Historia de Vida como técnica de recolección de datos	107
2.3. El proceso de análisis biográfico- narrativo	109
2.3.1. La Identidad narrativa	109
2.3.2. Los conocimientos situados	110
1.3.3. Estrategias de Análisis	111
LAS HISTORIAS DE VIDA	115
3.1. El mundo interior: diferencia, cuerpo y feminidad	115

3.1.1. Ser diferente: de homosexual a mujer trans	115
3.1.2. Construcción del cuerpo femenino	126
3.2. El mundo exterior: Familia, Escuela y Relaciones	139
3.2.1. La Familia	139
3.2.2. La Escuela	155
3.2.3. Amigas y <i>madres</i>	158
3.2.4. El Inicio Sexual con hombres mayores	163
3.2.5. Las parejas	171
3.2.6. Trabajo sexual y migración.....	184
CONCLUSIONES.....	195
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	201
ANEXO: LA HISTORIA DE VANESSA (AYACUCHO)	218



INTRODUCCIÓN

Los estudios sobre lo que hoy denominamos las identidades trans siguen siendo escasos en América Latina, pero lo son más en el Perú. Más profusa es la literatura sobre el tema en Estados Unidos y Europa; situada la mayoría de ésta, desde tres perspectivas diferentes: la primera, biomédica y psiquiátrica, la que a su vez se subdivide en dos períodos: el primero desde fines del siglo XIX que denominaríamos período del *descubrimiento del travestismo* como enfermedad mental y el segundo correspondiente a los estudios realizados desde los inicios de los años 50, hasta fines de los años 70, en los Estados Unidos, centrados en las terapias y cirugías para el cambio de sexo. La segunda perspectiva corresponde a la antropología Social con un gran aporte al tema de la sexualidad en culturas no occidentales desde la antropología culturalista (Mead, 2006), las antropólogas feministas (Ortner 1975, Rosaldo 1979, Rubin 1989) y otras corrientes de antropólogos/as contemporáneos/as, vinculados al estudio sobre la homosexualidad y la transgeneridad en culturas no occidentales (Herdt 1994; Wieringa 1999) que determinaron criterios de diferenciación entre los sexos, comportamientos sexuales y representaciones de la sexualidad vividas en diversos contextos socioculturales. La tercera perspectiva corresponde a los estudios críticos sociales y culturales, derivados del feminismo (Butler 1998, 1999, 2002, 2004, 2006) y los estudios LGBT y estudios Queer, a partir de fines de los años 80 hasta la actualidad, los cuales se han centrado básicamente en el conocimiento del mundo contemporáneo trans y su relación con el género y la sexualidad. A estos estudios podríamos llamarles lo que Susan Striker (2006) llama en inglés *Transgender Studies*, diferenciándolos del *Estudio del Fenómeno Transexual* (Study of the Transgender Phenomena) correspondientes a las etapas anteriores.

La transgeneridad es, de hecho, un espacio heterogénero (Cabral 2006). Cuando hablamos del tema *trans* nos referimos a un concepto que engloba una variedad de identidades y expresiones de género que esquivan el sistema binario hombre-mujer (Salazar 2015). Este concepto engloba personas asignadas hombres en el nacimiento, que han asumido el género femenino, personas asignadas como mujeres al momento de nacer, que han asumido el género masculino, personas que no se ven ni como hombres, ni como mujeres, personas que se ven como hombres y mujeres, personas que presentan diversas expresiones de género, personas que han nacido con *genitales ambiguos*, denominados intersexuales¹; y cualquier otra persona que no se siente, no se ve o no se identifica con el sexo asignado al nacer (Fausto-Sterling 2006; Giberti 2003; Nieto 1998). Así, este concepto designa un conjunto de discursos, prácticas, categorías identitarias y formas de vida que comparten el rechazo a la diferencia sexual como matriz natural (Cabral 2006), pero que a la vez buscan diferenciarse y particularizarse. Nosotros en este trabajo nos ocuparemos exclusivamente de aquellas personas que, habiendo sido identificadas como hombres al nacer, llevan una vida de acuerdo al género femenino y a las cuales llamaremos *mujeres trans*.

La transgeneridad o transgenerismo ha estado presente en todas las culturas (India, Polinesia, Indonesia, los grupos originarios de Norte América y los grupos originarios de Sudamérica, entre otras, de las cuales hablaremos en los próximos acápite), y épocas en la historia del mundo occidental. Así lo demuestran algunas situaciones históricas desde la más remota antigüedad. En 1490 A.C. la Regente Hatchepsout se hizo pasar por Faraón, vistiéndose como un hombre y llevando una barba postiza; en el año 100 D.C. Los hombres que se sentían mujeres entre los Phrygienses de Anatolia eran castrados y se les permitía

¹“La intersexualidad no es un diagnóstico; representa una condición asociada a ciertas entidades de la nomenclatura médica empleada para denominar los grupos diagnósticos asociados a los estados intersexuales como Disorders of Sex Development o DSD (en español Trastornos del Desarrollo Sexual, TDS) (Alcántara, 2013, p.173). Correspondería a lo que antes se denominaban “hermafroditas”.

cumplir el rol asignado a éstas; el Emperador Elagabal se vestía de mujer y se hacía llamar Emperatriz en Italia durante el 204 al 222 D.C., clérigos eunucos afeitados y vestidos de mujer, en Siria veneraban a la diosa Atargatis durante el 200 D.C. En Alemania Ulrich Von Lichtenstein se paseaba vestido de mujer en el siglo XIII; y en el siglo XVIII, en Francia, las póstumas memorias del Abbé de Choisy describen sus prácticas del travestismo; al mismo tiempo que el Chevalier d'Éon tenía la costumbre de vestirse de mujer y se disputaba los amores de Luis XV con Madame Pompadour (Gojar et al 2008). Lord Cornbury, primer gobernador colonial de Nueva York, llegó a Norteamérica vestido de mujer y nunca durante su mandato dejó de hacerlo (Hernández González et al 2010). Por lo tanto existen numerosos testimonios sobre casos de personas o grupos de personas que buscaron transformar su apariencia y vivir en el *género opuesto*. No obstante las modificaciones corporales - incorporando nuevas tecnologías - corresponderán a un fenómeno de la modernidad (Lamas, 2009).

Es precisamente en ese momento histórico que la noción de transgeneridad (transgenderism) aparece como apelativo que se refiere a estos procesos identitarios que cuestionan la normatividad binaria. El fenómeno, denominado *trans*, emerge, según Serret (2009) como efecto de la confluencia de dos prácticas discursivas: a) el discurso médico y psiquiátrico experto y b) el discurso identitario político. En relación a lo primero, los discursos expertos han jugado un papel decisivo en la constitución de prácticas e identidades en la modernidad (Giddens 1997, Foucault 1998). Por ello las narrativas y experiencias vividas por muchas personas trans, aún en la actualidad, se enfrentan a una norma que, social y legalmente, sólo permite el dimorfismo sexual. La cultura occidental, dice Fausto Sterling (1993) ha asumido que la sexualidad está dividida en dos y que la única manera para los seres humanos de lograr satisfacción y productividad, es estando seguros de pertenecer a uno de los

dos sexos inteligibles y conocidos.

El modelo dominante ha consistido en un sistema basado en la ciencia médica endocrinológica que a la vez se ha utilizado, como práctica discursiva y en el aparato ideológico-cultural (Bergero 2008), asignándole un lugar patológico a aquellas personas que fueron asignadas a un determinado sexo al nacer y que no deseaban vivir en el género adscrito a ese sexo. De esta manera determinadas conductas sexuales y formas de expresión de género, fueron analizadas desde una lógica biológica y patologizante (Lamas 2009), y re-significadas desde pecaminosas – hasta el siglo XVIII, y de anormales a partir de allí.

Las clasificaciones médicas desarrolladas en Europa y los Estados Unidos, se confirma la idea de que, etiquetar a alguien como hombre o mujer es una decisión social que construye significados desde el cuerpo sexuado; y, como lo recuerda Anne Fausto-Sterling (1993), nuestras creencias sobre el género afectan el tipo de conocimiento que producen los científicos; así como también el tipo de conocimiento que producen los científicos, afectan nuestras creencias sobre el género y la sexualidad. Ahora bien, estas mismas clasificaciones de la medicina, la sexología y la psiquiatría, que han atado a la transgeneridad al terreno de las patologías, le proporcionaron el germen para la reivindicación de identidades propias, alejadas de las definiciones médicas o en franca resistencia a estas (Bento 2006).

Las mujeres trans desordenan este orden naturalizado del género y plantean preguntas que fundamentan algunas teorías feministas: ¿qué significa ser hombre?, ¿qué significa ser mujer?, ¿Existen hombres y mujeres *verdaderos*? (Bento 2006). Así mismo constituyen un argumento fuerte en favor de la construcción cultural y social del género, de la sexualidad y de la interpretación de lo masculino y lo femenino en nuestra sociedad (Benedetti 2006; Bento

2006).

Por lo tanto la transgeneridad no es comprensible sin un análisis de género, porque tiene que ver directamente con las variaciones de éste que implican al propio cuerpo (Vendrell Ferré 2012). Es importante además poner en discusión y deconstruir las categorías de género de sus aparatos discursivos que las asumen como entidades estables y esenciales. Además el abordaje interseccional que relaciona el fenómeno trans con otras categorías como lo étnico, la raza o la clase, complejiza y enriquece la discusión sobre las condiciones materiales y simbólicas que habitan el mundo trans (Martinez Antar et al 2011). Así, la interseccionalidad en las aproximaciones a las identidades trans, puede servir para el análisis de un conocimiento situado (Haraway 1995).

Asumir una identidad trans generalmente implica una construcción compleja, multietápica, con idas y venidas, que no se da de la noche a la mañana. Se trata de una transición que podría llevar a “lugares impensados” (García Becerra 2010, p.65). El concepto de identidad, entonces no es un punto de llegada, sino algo que, como proceso tiene que ser explicado (Martinez Antar et al 2011). Siendo así, es a través del cuerpo que se produce esta ruptura en la normalización de la sexualidad humana a partir de las formas en que las mujeres trans realizan su metamorfosis de género (Fagner dos Santos 2012).

El estudio de los procesos identitarios trans ofrece elementos para cuestionar y criticar las fórmulas dicotómicas hegemónicas como naturaleza-cultura y masculino-femenino (Machado 2013) en contraste a la perspectiva biológica. La heteronormatividad, impone como estándar una “heterosexualidad obligatoria” (Rich 1980) que espera coherencia identidad de género y objeto de deseo y prácticas sexuales. Mientras se cumpla con este

mandato las personas recibirán los derechos de pertenencia a una determinada identidad. Pero cuando se produce una transgresión, esta identidad va a sufrir un deterioro (Goffman 1998); es decir la descalificación para ser aceptadas en la sociedad, que este autor va a denominar “estigma”.

Es en este contexto que se producen los recorridos identitarios de las mujeres trans: en sus diversas transformaciones corporales y en su memoria individual y colectiva; así como en sus prácticas cotidianas. y que tiene como meta poder ser reconocidas como “sujetos en el mundo” (García Becerra 2010, p57).

Si otorgamos a la identidad un carácter dinámico y socialmente construido, que corresponde a procesos históricos, sociales, culturales y políticos específicos, vamos a ver que no es sólo una identidad, sino muchas identidades donde se inscriben las mujeres trans. No se trata, entonces, de una identidad monolítica, ya que, como otras identidades, está constantemente cambiando y evolucionando.

Actualmente las mujeres trans han generado nuevos espacios sociales, culturales y hasta académicos (Bornstein 2006, Feinberg 2006, García Becerra 2010). Las mujeres trans son más visibles, sin embargo sus problemas concretos han sido sólo tratados en nuestro país desde una perspectiva de salud pública. Aún en el Perú ser una mujer trans es objeto, no sólo de vigilancia sanitaria y policial; sino también de discriminación y violencia.

Por lo tanto los objetivos de este trabajo son:

- Analizar desde un enfoque antropológico las formas en que se configura la identidad trans la transgresión de género y su representación en el cuerpo; así como las

dificultades que han enfrentado las mujeres trans a lo largo de sus vidas.

- A partir del análisis de la experiencia de las mujeres trans discutir la idea de una verdad natural acerca de las identidades y los cuerpos
- Analizar cómo las instituciones sociales han intervenido en estos recorridos identitarios.



MARCO CONCEPTUAL

1.1. Construcciones discursivas sobre la sexualidad y la transgeneridad

1.1.1 ¿Sexo es a Género, lo que naturaleza es a cultura?

A finales de la década del 60 y principios del 70, los estudios feministas introdujeron la división de las categorías sexo y género. Aunque bastante eficaz como forma de denunciar la hegemonía masculina (patriarcado) y el sometimiento femenino, esta división contribuyó a reificar la existencia de un sexo natural. Los estudios de género desde el marco fundante ofrecido por Simone de Beauvoir y su libro *El Segundo Sexo* (1949); han propuesto constructos para explicar la subordinación de la mujer con base a la tradición del pensamiento moderno de acuerdo a la lógica binaria y el universalismo: dos cuerpos, dos géneros y dos subjetividades diferentes, como constructos universales compartidos por todos los seres humanos (Bento 2006). Este sistema, fundamentado en la diferencia sexual exigía concordancia entre el sexo y el género. Desde la antropología el feminismo, representado por Sherry Ortner, Michelle Rosaldo, Gayle Rubin y Caroline Vance, entre otras, ofreció en los años 70 una seria crítica a la larga asociación entre sexo y género; sirviendo luego para que la siguiente generación feminista se ocupara de deconstruir esta asociación.

El sexo, en tanto biológico es conceptualizado como naturalmente dimórfico, obra de la naturaleza que espera ser completada y contenida por la cultura a través de significados culturales que esencializan las identidades. Corrientes como la del feminismo de la diferencia (Irigaray 2007) proponen una *condición femenina esencial*, planteando que las mujeres no

podían llegar a ser iguales a los hombres y por lo tanto no podían ser medidas con la misma vara que estos, de tal manera que el énfasis en la diferencia otorgaba las bases fundacionales para redefinir la subjetividad femenina. Este enfoque pasaba de una crítica del patriarcado a la afirmación de la positividad de las experiencias de la mujer (Braidotti 2000).

Por su parte Gayle Rubin (1986) señala la necesidad de desentrañar el lugar de opresión a partir de un sistema denominado “sistema sexo/género” (p.97) que tiene base en el dispositivo de parentesco a partir de reglas conyugales. Para ella este sistema se plasma a partir de la transformación del sexo en normas de comportamiento, valoraciones, roles producto de la actividad humana. Establece una crítica al texto “Las formas elementales del parentesco” de Claude Lévy Strauss, “en tanto éste atribuye al tabú del incesto la regulación de los matrimonios exogámicos a través del tráfico de mujeres” (p.90). Desde esta perspectiva la identidad femenina se plantea de manera esencial partiendo de sus características biológicas y el status social subordinado que las mujeres experimentan en un orden patriarcal. Sugiere también una división natural y la necesidad de reivindicar los cuerpos femeninos desde su especificidad, relacionados con la maternidad y el cuidado (García Becerra 2010). Chantal Mouffe (1999), plantea que no hay una esencia mujer, sino “una multiplicidad de relaciones sociales desde las cuales la diferencia sexual está construida” (p.112). La adopción feminista del concepto de género conservó los supuestos del paradigma biomédico²; el género se planteó como construcción social del sexo. Este debate alentó la discusión sobre viejos temas críticos en el feminismo en relación a la polémica entre lo natural o biológico y lo cultural. Cabral (2006) plantea que el género solo ve hombres y mujeres, lo cual considera una reducción óptica que limita la posibilidad de reconocer un universo de subjetividades que va más allá del binarismo de género, así como de abordar de

² Este tema lo trataremos en los siguientes acápite

manera crítica la lógica que instituye órdenes diferenciados de subjetividad. Cabral apunta:

“El cierre ontológico -y normativo - de la perspectiva de género en torno al binario sexual, incapacita su potencial crítico frente a fenómenos marcados por un fortísimo sesgo de género” (p.100).

Más tarde el feminismo cuestionaría estas nociones de sexo natural y género cultural, al postular que el sexo es también una construcción social que, a partir de su naturalización, pretende establecer relaciones de dominio (García Becerra 2010). Propondría deconstruir a la mujer universal apuntando a otras diferencias que articulan a las identidades de género. A partir de allí la categoría de género se analizará desde categorías como la clase, la raza, la orientación sexual, la religión a fin de desencializarla a través del análisis de subordinaciones interseccionadas (Bento 2006). Cuestiona el carácter blanco, de clase media, heterosexual y eurocéntrico de la categoría *mujer* y propone a la teoría feminista mostrar las experiencias diversas de las mujeres. En este momento los planteamientos de Joan Scott (1990) fueron fundamentales; ya que la autora apunta a la necesidad de valerse de nuevos instrumentos analíticos, que ayuden a definir el género como un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias entre los sexos y una forma de dar significado a las relaciones de poder. Esta definición problematiza el análisis acerca de cómo *lo natural* implica las diferencias sexuales biológicas vinculado con las construcciones de género (Barreda & Isnardi 2006). Sobre la base de planteamientos como éste, Teresa de Lauretis (1991) plantea que el género construye el mismo proceso que intenta explicar con una operación tecnológica de mensajes, discursos y prácticas de normalización y regulación que definen al sujeto como hombre o mujer. Esta operación tecnológica elabora categorías como mujer, heterosexual, homosexual, perversión, e interseca las variables de raza y clase. Esa es

la normalización que, según de Lauretis es necesario desestabilizar para hallar nuevas definiciones del sujeto femenino (Fernandez 2004).

Teresa de Lauretis también profundiza el concepto de *construcción social del género*, y lo plantea como producto de discursos disciplinarios (familia, escuela, religión, medicina). La diferencia sexo/género se mantiene aún a partir de la división de dos sexos y de dos cuerpos dicotómicos: así como el debate acerca del determinismo biológico se mantiene dentro del marco epistemológico de la distinción naturaleza/cultura (Hernández González et al 2010, Soley Beltrán 2003). Así esta tercera ola del feminismo propone el concepto de *matriz heterosexual*, que incluye la discusión respecto a las otras alternativas de expresión de la sexualidad, como la base para comprender la forma a través de la cual se naturalizan los cuerpos, los géneros y los deseos. Tal matriz hegemónica supone una coherencia entre el cuerpo, el sexo y género; matriz heterosexual que se basa en el dimorfismo sexual. Monique Wittig (2006) habla de “contrato heterosexual” (p.56) en el cual las categorías sexuales varón y mujer sólo se cristalizan en una relación social de dominación que establece la heterosexualidad como norma. Los sexos son categorías políticas: “La categoría de sexo es una categoría política que funda la sociedad en cuanto heterosexual” (Wittig 2006, p.70). Según esta autora, mediante la apariencia de coherencia, el sexo es presentado como un objeto dado en la “naturaleza”. Adrienne Rich (1980) propone la “heterosexualidad obligatoria” como una de las formas en las que la heteronormatividad conduce a la desigualdad sexual en el caso de las mujeres. Para ella, la heterosexualidad obligatoria describe un sistema social opresivo que asume que toda persona es, y debería ser, heterosexual y que otros tipos de sexualidad no son naturales. Sostiene que pensar la naturaleza como heterosexual constituye una estrategia política para asegurar el privilegio heterosexual a costa de sexualidades alternativas o no-heterosexuales. Gayle Rubin (1989) propone una separación analítica de

género y sexualidad. Sostiene que en las sociedades occidentales existe una jerarquía sexual en la cual algunos intereses sexuales son recompensados y otros castigados y que ciertas formas de expresar la sexualidad quedan fuera de la norma, y pone en primer plano aquello que es considerado aceptable y natural. Esta autora sostiene que las personas y las prácticas situadas en las posiciones de mayor jerarquía son premiadas con una variedad de beneficios, mientras que aquellas en las posiciones de menor jerarquía son castigadas y discriminadas. Las prácticas sexuales más valoradas y recompensadas a las cuales Rubin (1989) se refiere, incluyen un limitado repertorio de actos sexuales, fundamentalmente reproductivos, llevados a cabo por parejas heterosexuales monógamas adultas en los confines de la casa familiar, y legitimados por el estado o la religión –o por ambos- a través del matrimonio. Sin embargo, es importante destacar que el argumento de Rubin (1989) no se dirige únicamente a la libertad sexual; sino que resalta las relaciones de poder al interior de la sexualidad, para llamar la atención sobre formas más éticas y democráticas de ejercicio de la sexualidad y no sólo la prohibición de prácticas sexuales no-heteronormativas. El reto social, plantea en su ensayo, se puede centrar en la siguiente pregunta: ¿cómo sería una verdadera sociedad democrática y sexual si la heteronormatividad no dictara la moral sexual predominante? Para la autora sería una sociedad en la que el trato entre las personas, el respeto mutuo en las relaciones e, impedir el daño y coerción serían más importantes que las categorías sexuales en las que encajan o en el tipo de sexo que tienen.

Judith Butler (1999) desarrolla una crítica en este mismo sentido, planteando que el marco teórico del género como construcción cultural, ha hecho del sexo una materia a la cual se da forma y significado dependiendo de la cultura y del momento histórico. Los cuerpos son siempre interpretados mediante significados culturales “por tanto, el sexo podría no cumplir los requisitos de una facticidad anatómica pre-discursiva. De hecho se demostrará

que el sexo, por definición siempre ha sido género” (p.57).

El pensamiento de Judith Butler (1999) emerge como una tentativa para deconstruir la distinción sexo/género, de problematizar la categorización binaria hombre/mujer y la heterosexualidad como natural. La teoría performativa de género de Butler sostiene que a través de la continuada citación de la noción de sexo/género se logra la inscripción de la norma hegemónica de género en cuerpos e identidades, presentándose como hechos naturales (Soley Beltrán 2003).

Butler (1999) afirma que el sistema sexo/género en el feminismo se ha construido a partir del par naturaleza/cultura y que por ello contiene la idea de una naturaleza sexuada. Ella dice:

“El género no debería ser concebido meramente como la inscripción cultural del significado sobre un sexo dado (una concepción jurídica); el género debe también designar el mismo aparato de producción mediante el cual los mismos sexos son establecidos” (p.55).

Esto tiene como efecto que se asuma que el sexo sea anterior a la cultura. Que exista un sexo natural sobre el que actúa la cultura, produciendo el género; visión que comparten los primeros feminismos las ciencias biomédicas. Lo que ocurre es justamente lo contrario: Elaboramos una explicación sexuada de la naturaleza como consecuencia de vivir en una cultura que piensa en términos de género (Hernández González et al 2010).

No existe distinción, de acuerdo a Butler (1999) entre sexo y género; ya que el sexo es

un producto cultural al igual que el género y el sexo es siempre un sexo generizado. ¿Cómo opera entonces discursivamente la naturalización del sexo como algo previamente dado?

“La identidad de género no es un rasgo descriptivo de la experiencia sino un ideal regulatorio, normativo; como tal, opera produciendo sujetos que se ajustan a sus requerimientos para armonizar sexo, género y sexualidad y excluyendo a aquellos para quienes esas categorías están desordenadas” (Fernández 2004 p.65)

Desde otro enfoque Thomas Laqueur (1992) plantea que la diferencia sexual, tal como la conocemos, es una construcción de los siglos XVIII y XIX. Laqueur afirma que en Occidente han existido fundamentalmente dos modelos para organizar los cuerpos: a) un modelo del sexo único: mediante un trabajo de archivo este autor retoma textos, atlas de anatomistas, tratados sobre sexo desarrollados por médicos y plantea que el modelo de sexo único es un modelo que se empieza a registrar en la Grecia clásica. Este se basaba en la existencia de un solo sexo en el cual las mujeres eran una variable inferior al hombre y los órganos genitales femeninos se pensaban como órganos masculinos invertidos. b) hasta los siglos XVI y XVII, después del Renacimiento y de la Ilustración, después de las Revoluciones Francesa e Industrial, se empieza a definir el modelo binario de los cuerpos como categorías separadas, segmentadas y se define el órgano sexual femenino separado y diferente del órgano sexual masculino. A partir de los procesos de industrialización, el crecimiento urbano y la ruptura de las familias extensas campesinas, los roles de hombres y mujeres comenzaron a cambiar. Se llegó a la conclusión, entonces, que las mujeres estaban más dispuestas naturalmente a asumir roles de esposas y madres debido a sus capacidades reproductivas. La menstruación, el embarazo y la lactancia se convirtieron en la evidencia de la relación cercana de la mujer con la naturaleza y se les vinculó cada vez con mayor fuerza con su incapacidad

para controlar sus pasiones o emociones. Así, las mujeres fueron vistas con menos capacidad que los hombres para tener pensamientos racionales, y mejor capacitadas para el trabajo doméstico y las responsabilidades en la esfera privada; mientras que los hombres fueron vistos como capaces de una mayor racionalidad y control de sus emociones estableciendo el dualismo mente-cuerpo.

Esta ideología justificó la exclusión de las mujeres y otros grupos considerados como *diferentes* del conocimiento y de la participación en la política y las instituciones. El descubrimiento del sexo binario se atribuyó a los avances científicos, no obstante éste es producto de una construcción discursiva de la diferencia incuestionable entre los géneros, que permite la interpretación de la diferencia sexual (Laqueur 1992).

De acuerdo a Foucault (1998) la sexualidad, hacia finales del siglo XIX se transforma en un dispositivo de poder que contiene dos preocupaciones fundamentales: el control demográfico de la población y el control sobre el cuerpo. Cuando este autor se refiere a que el conocimiento es poder, también se refiere a que, quienes definen formas de conocimiento legítimo sobre ciertos objetos, al hacerlo, definen relaciones de poder. Por ejemplo, el discurso médico es el discurso autorizado sobre 'la verdad' sanitaria.

Es importante destacar que los sistemas occidentales de entendimiento de la diferencia son la base para la creación de significados del pensamiento binario. Esta es obviamente una forma de diferenciar y dar sentido al mundo, pero es también un arma poderosa cuando se aplica a la vida social. El hecho que una colectividad de personas tenga poder para diferenciar, clasificar e identificar a otra, a menudo quiere decir que esta segunda tiene menos control sobre los significados que dan forma a su identidad.

Según el citado autor (1998), el poder no tiene que ver con los aparatos de sujeción de los ciudadanos al Estado. Tampoco significa una forma de sujeción a partir de reglas y normas. Tampoco se define como un sistema de dominación de un grupo social sobre otro.

“Por poder han de comprender primero la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas a las otras (...) las estrategias que las tornan efectivas y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales” (p.112)

El poder se produce a cada instante y no es nada que se adquiera; sino que se produce en el juego de relaciones desiguales. Las relaciones de poder desempeñan un papel productor (se encuentran en la estructura). Donde hay poder hay resistencia y ésta no se encuentra fuera del poder.

“No hay poder que se ejerza sin una serie de miras y objetivos” (p.113)

Según el sociólogo francés Pierre Bourdieu (2007), es necesario saber develar el poder simbólico allí donde menos se ve. El poder simbólico es “ese poder invisible que no puede ejercerse sino con la complicidad de los que no quieren saber que lo sufren o que lo ejercen” (p.170). Para el autor los sistemas simbólicos son instrumentos de imposición o de legitimación de la dominación que contribuyen a asegurar la dominación de un colectivo sobre otro. A esto Bourdieu le llamó “violencia simbólica” (p.172). Estos sistemas

simbólicos se distinguen de acuerdo a la forma cómo son producidos y cómo son apropiados. Pueden ser producidos, por ejemplo por especialistas; es decir por un campo de producción y de circulación autónomo. El poder simbólico es el poder de constituir lo que se dice como hecho dado, de transformar la visión del mundo, sin necesidad de la violencia física o económica y se define en la estructura misma del campo donde se produce y se reproduce la creencia.

La congruencia entre sexo, género y prácticas sexuales, impuesta por la matriz heterosexual, como interpretación de un poder simbólico va a definir las identidades normales y legítimas reduciéndose a dos posibilidades: a) las mujeres tienen vagina, sienten atracción por los hombres (son heterosexuales) practican el sexo heterosexual (son penetradas por el órgano sexual masculino) y los hombres tienen pene, sienten atracción por las mujeres y practican el sexo heterosexual (penetran a la mujeres con su órgano sexual). Para Mauro Cabral (2013) este proceso se da en tres etapas fundamentales: a) el proceso de generización, b) la intervención normalizadora del cuerpo, y c) la conclusión de una identidad de género nuclear (Core Gender Identity).

Todas las otras alternativas constituirán *fallas de la naturaleza*. Fausto Sterling (1993) plantea que la cultura occidental ha estado siempre profundamente comprometida con esta idea de existencia de dos sexos; e incluso el lenguaje rechaza cualquier otra posibilidad. La autora se pregunta entonces ¿Qué debe hacerse cuando alguien no es ni varón, ni mujer o cuando alguien, por cierto, se identifica con los dos sexos a la vez? De acuerdo a Judith Butler (1999) las convenciones lingüísticas repetidas hasta el infinito producen personas inteligibles con géneros inteligibles. Pero este fenómeno tiene bases en la sociedad patriarcal en la que es ineludible resolver cuestiones relativas a la herencia, la legitimidad, la paternidad

y la sujeción; de esta manera los sistemas legales requieren que los recién nacidos sean registrados como hombres o como mujeres con sólo observar sus genitales (Fausto Sterling 1993). Eso que otorga identidad y que permite un reconocimiento como pertenecientes o no a un sexo, es el resultado de una norma internalizada compartida que prescribe lo que es el sexo, cuántas formas de sexo existen y qué se espera de cada uno (Martinez Antar 2011). Alcántara (2013) plantea que la asignación del sexo al nacer aparece como la sencilla operación que va a resolver el tema de las identidades y acomodar a cada ser humano en el orden social; donde el acto de declarar un sexo al recién nacido “tiene el valor de una promesa, pues presenta, al orden social y al sujeto mismo, el horizonte de su posición en la lógica reproductiva” (p.190).

A los niños, dice Alcántara (2013), se les declara en un sexo – a partir de lo visible – aunque las formas biológicas imperceptibles, sean aún inexistentes, y se les asigna un nombre que inscribe simbólicamente a ese ser humano acorde con el orden social; de esa manera la diferencia anatómica cataloga a esta persona en la matriz de diferencia sexual *niño/hombre*, *niña/mujer* sin dudar de que a lo largo de su vida este dispositivo podría no confirmarse.

“Cada vez que se repite este proceso en la vida social, se fortalecen los puntos que sostienen las uniones entre las diferentes dimensiones que dan estructura a la matriz de la diferencia sexual (...) Sexo es aquel nudo que permite enlazar diferentes dimensiones de relaciones productoras de sentido: formas corporales, características biológicas, prácticas eróticas y posiciones subjetivas, posibilidades de enunciación; el sexo en su polisemia y opacidad” (p.197).

El sistema sexo-género suele servir como instrumento de vigilancia y control cuando lo que se busca es restablecer la supuesta concordancia entre sexo, género y prácticas sexuales a fin de mantener los pilares que organizan la vida social en nuestra cultura (Alcántara 2013). De esta manera es el propio sistema el que le da un marco de inteligibilidad a las identidades y que permite que unas existan y otras no (Martínez Antar 2011). Sin embargo existen personas que ponen en la cuerda floja los límites del sistema binario, produciendo un quiebre en la continuidad causal entre sexo/género/deseo (Fausto Sterling 1993). La ciencia ha sido la encargada de reinstaurar esos límites y eliminar cualquier tipo de ambigüedad (Bento 2006).

A lo largo del siglo XIX las ciencias médicas se posicionaron como el discurso que define los cuerpos y la salud, y llevaron a cabo una exhaustiva clasificación de dichas expresiones, nombrándolas y caracterizándolas, lo que implicó una estigmatización de las mismas y un reforzamiento de la norma. No obstante lo interesante, dice Fausto Sterling (1993) es que ese mismo sistema desarrolló las más complicadas formas de conocimiento sobre los sistemas sexuales, que llevó a diversas formas de represión. Un ejemplo de ello es, para la autora, el tratamiento de la intersexualidad desde el siglo pasado hasta la actualidad. Se desarrollaron áreas como la bioquímica, embriología, endocrinología, psicología y cirugía que permitieron a los médicos controlar el *sexo verdadero* en el cuerpo humano. De esta manera el modelo binario responde a un proceso histórico - político, a unas prácticas de control y de representación autorizadas de los cuerpos y hacen pensar que no hay posibilidades más allá del esquema impuesto (García Becerra 2010).

Fausto Sterling (1993) plantea que la categoría sexo es vasta. Constituye un continuo que desafía cualquier tipo de categorización. La diferencia de género (masculinidad y

feminidad) y la diferencia sexual (macho y hembra) ambos son constructos culturales utilizados para reforzar la heterosexualidad normativa.

De esta manera ser trans socava la asunción de que un sexo corresponde de manera unívoca a un género. Las identidades trans evidencian trayectorias diferentes, cuerpos sexuados que no corresponden con el género. Las identidades trans plantean la posibilidad de que existan varias formas de expresar el sexo y el género. Las mujeres trans son hombres biológicos que reconstruyen sus cuerpos en femenino que revelan como una ficción, pensar que los deseos de ser y sentirse corresponde a estructuras biológicas (Fernández 2004).

La trama identitaria de las mujeres trans parece ser paradójica porque, aunque una buena parte rechaza la lógica patologizante³, la lógica binaria está presente en tanto femenino y masculino son los únicos *sexos* a los que se puede pertenecer para acceder a una *identidad formal*, y que espera coherencia entre la identidad social, la identidad personal, la identidad de género y las relaciones sociales y sexuales. Lógica que no solamente corresponde a la consecución de una inteligibilidad social, sino al reconocimiento ciudadano que supone asumir o aceptar una identidad de género estable - femenina -. Para nuestro análisis se trata concretamente de jugar el juego del opresor, para ser incluida e incluirse.

Categorías como *hombre* o *mujer* son, en un sentido jurídico, estables, coherentes, oposicionales y definidas a priori, desde un punto de vista predominantemente biológico. Las mujeres trans se ubican en la identidad de género femenina para que se les ubique en un lugar femenino, sin que necesariamente este posicionamiento implique ser una mujer - en el sentido biológico y genérico del término-. El colectivo trans se define como un colectivo *femenino*

³ Nos referimos al hecho de que para la adquisición de la identidad femenina, se tenga obligatoriamente que recurrir: 1) a una operación de reasignación sexual y 2) al reconocimiento de una disforia de género diagnosticada por psiquiatras.

bajo el único concepto que define lo femenino que es *ser mujer* utilizando las reglas de juego hegemónicas y al mismo tiempo desestabilizando y subvirtiendo este concepto. En palabras de Laclau (1996)

“Lo universal emerge a partir de lo particular, no como un principio subyacente que explicaría lo particular, sino como un horizonte incompleto que sutura una identidad particular dislocada” (p.51)

Así, la identidad colectiva de mujeres trans es un proceso complejo y contradictorio, que pretende confrontar la identidad negativa adscrita por la sociedad: así *el travesti impuro*, promiscuo y habitante de la noche, que no ha sido un *otro* para nadie, porque simplemente no ha existido, se ancla en una suerte de “esencialismo estratégico”⁴, que le otorgue referencias para comunicarse con el resto de la sociedad (Dubet 1989)⁵.

1.1.2. Discursos sobre la transexualidad en el mundo occidental

Finalizando el siglo XIX, a la par de la criminalización y el castigo, los desvíos sexuales, calificados como vicios o pecados, entre ellos la homosexualidad y el travestismo⁶, pasaron a ser también objeto de la medicina, la psiquiatría y la naciente sexología. Los años

⁴ La noción de “esencialismo estratégico” (Spivak 1985) propone que los grupos suelen desplegar una retórica política esencialista como estrategia consciente para lograr sus objetivos.

⁵ Con esto no queremos de ninguna manera generar la oposición entre esencialismo y constructivismo, sino más bien expresar cómo creativamente, la colectividad trans utiliza el concepto “mujer” para lograr la inclusión. Es cierto lo que plantea Hale (1997) cuando dice que más útil que cuestionar esa dicotomía entre esencialismo y constructivismo y plantear que el esencialismo es inherente a toda acción, centrarse en quién lo utiliza, cómo lo utiliza y dónde se concentran sus efectos. A propósito, recomendamos leer el artículo: Charles R. Hale. Cultural Politics of Identity in Latin America. Annual Review of Anthropology, Vol. 26 (1997), pp. 567-590. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/2952535>. Visitado el 23/01/2015

⁶ Hasta 1860 en Inglaterra existió pena de muerte por sodomía. Luego de ello mediante una cláusula de la Criminal Law Amendment Act de 1885, cualquier actividad sexual entre hombres fue declarada actos de indecencia grave con penas hasta de dos años de trabajos forzados. La homosexualidad se veía como una amenaza para la familia burguesa. Al respecto cfr. Rowbotham y Weeks (1978). Dos pioneros de la liberación sexual: Edward Carpenter y Havelock Ellis. Barcelona: Ed. Anagrama, 220 pp.

1860-1870 constituyen para Michel Foucault (2007) una de las épocas en las que se desarrolla más intensamente la práctica de buscar la identidad en el orden sexual, tomando como ejemplo la búsqueda del *sexo verdadero* de los llamados hermafroditas⁷. Ekins (2005) ha descrito cómo las profesiones médicas y científicas se colocaron al servicio de las políticas punitivas que reaccionaban para reforzar la división binaria de género.

El homosexual y el travestido eran calificados como insultos a la *verdad*: “hombre pasivo”, “mujer viril”; así como las relaciones amorosas entre las personas del mismo sexo (Foucault 1998). Este autor plantea que, así como se les considera un “atentado contra el orden establecido”, también se les califica como “error de la naturaleza”. Por lo tanto desde el punto de vista médico ante alguna presencia de una persona de “apariencias confusas” se le pretende descifrar el “sexo verdadero” oculto. Por otro lado el derecho sustentará legalmente a la medicina, al impedir al sujeto la voluntad de elegir.

De esta manera la definición de la sexualidad como “trastorno” o “enfermedad” se basará en una concepción medicalizada del género (Bento 2006). El diagnóstico médico debía reparar el error con un tratamiento que otorgara a la persona desviada un “sexo verdadero” (Foucault 1998).

A mediados del siglo XIX se da un énfasis en la somática sexual, en la psicopatología, para explicar estos errores. A partir del siglo XX se desarrolla la endocrinología y la bioquímica, hasta llegar a las primeras cirugías de cambio de sexo en los años 60. Desde esta perspectiva, se genera lo que Foucault (1998) ha calificado como “régimen de saber” (p.42)

⁷ Al respecto recomendamos revisar el texto de Michel Foucault “Herculine Barbin, llamada Alexina B.”. Selección de Antonio Serrano. Madrid: Talasa, 2007. Con prólogo de Michel Foucault “El Sexo Verdadero” págs. 11-20

desde la medicina, la psiquiatría, la ciencia en general, la cual es legitimada a nivel social por el derecho. A saber: generar determinadas identidades y producir la *verdad* sobre los sexos. Una verdad dimórfica y heterosexual, que hace inteligibles y coherentes a determinadas identidades. Es así que el travestismo y la homosexualidad se transformarán, además de *desvíos y perversiones sexuales* en patologías, que a la vez se distinguirán de las sexualidades *normales y naturales*.

Así la ciencia se ha valido de estos regímenes para interpretar lo que es natural y normal, de lo que no lo es⁸. La ciencia plantea sus hipótesis, sus experimentos y resultados a partir de la matriz cultural dominante: la existencia de dos sexos antagónicos en cuerpos dimórficos con dos destinos *normales* de diferenciación sexual (macho y hembra), con dos orientaciones del deseo complementarias a esta diferenciación sexual; con dos identidades sexuales que representan la convicción de pertenecer a ese sexo y no al otro; y un comportamiento social que coincide con lo que se espera de esa identidad sexual. De esta manera el “transexual oficial” (Hausman 2006 p.336) se diagnosticará y universalizará por el saber médico a partir de diagnósticos, clasificaciones, signos, síntomas y medicalización de las conductas, resumidos en el “horror al propio cuerpo” que Bento (2006) entiende como “dispositivo” de la transexualidad (p.13).

⁸ Es un hecho que existe una “naturaleza” externa a las personas – la organización de las gónadas que pueden dar lugar a testículos u ovarios, la presencia o no del cromosoma Y, en especial el antígeno H-Y, la secreción de la testosterona, diferenciación de los genitales internos o externos, presencia o ausencia de andrógenos circulantes (Hernández González et al 2010). Sin embargo, lo central, es la construcción del concepto de naturaleza a lo largo de la historia y la forma en que la ciencia ha establecido la categoría “naturaleza” como algo central. Estos autores afirman que más que de sexos en términos absolutos, se puede hablar de niveles de sexuación. Por ejemplo, en el nivel cromosómico se asume que XX corresponde a mujer y XY corresponde a hombre; sin embargo esto no es necesariamente así, hay personas con cromosomas XX, XY, X0, XXY, y en todas esas categorías los fenotipos pueden variar entre lo que se entiende por hombre y por mujer, pasando por una amplia variedad de configuraciones corporales alternativas. El “sexo verdadero” hasta el día de hoy no ha sido encontrado.

“La transexualidad, contrariamente a ser un fenómeno de preocupaciones marginales y esotéricas, se constituye en centro del desarrollo de las nociones contemporáneas occidentales de self, género, cuerpo y sexo” (Hausman 2006, p. 335. Traducción X.S.)

A partir del descubrimiento de la homosexualidad como enfermedad, las tipologías se van a multiplicar para distinguir diversos tipos de personas, que se desvían de la norma aceptada (Serret 2009). El cambio en la legislación que criminalizaba las *desviaciones sexuales* se acompañó con los primeros sexólogos europeos, quienes se ocuparon de clasificar lo que ellos denominaron *aberraciones sexuales*, entre ellas el travestismo (Fernandez 2004). Se desarrollaron en el centro de Europa diversas teorías médicas que trataban de explicar y abordar estas realidades.

Entre fines del siglo XIX e inicios del siglo XX se produce una abundante información y discusión sobre aquellas personas que adoptan o desean adoptar el rol adscrito al sexo opuesto. En ese proceso aparecen diferentes conceptos: “metamorfosis sexualis paranoica” (Krafft Ebing 1890), “travestismo” (Hirschfeld 1905/1910), “hermafroditismo psíquico” (Freud 1905) y “eonismo” (Ellis 1913).

Richard von Krafft Ebing⁹ (2006 [1877]) fue uno de los primeros científicos en estudiar lo que él llamó los “impulsos sexuales de los individuos”. Para este científico cualquier desviación de la relación heterosexual reproductiva representaba una forma de enfermedad física o emocional. A fines del siglo XIX defiende la ubicación de las “desviaciones sexuales” en el cuerpo o en la mente de los afectados, en un complejo sistema de caracterización de los desórdenes psicosexuales. Para este sexólogo el sexo constituía un

⁹ Su obra principal fue *Psicopathia Sexualis* publicada en 1877

complejo conjunto de factores que incluían la orientación sexual, las conductas sexuales y otros indicadores psicosexuales. Usó los términos “sexo del individuo” para designar estrictamente el sexo biológico, e “instinto sexual” para lo relativo a las preferencias sexuales de las personas, estos instintos eran, para él, congénitos y otorgados por la naturaleza. La más extrema de las patologías fue la que denominó “metamorphosis sexualis paranoica”, variante de la homosexualidad, que eran las personas que se identificaban y deseaban alterar su cuerpo para asemejarlo al sexo opuesto.

Magnus Hirschfeld¹⁰ (2006 [1905]) a principios del siglo XX, acuña el término de “travestido”, que describe a las personas que sienten placer al usar ropas del otro sexo y así distinguirlo de la homosexualidad. Fue, además, uno de los fundadores de la ciencia endocrinológica. Estaba convencido de la importancia de la “ciencia glandular” en el campo de la sexología, y que la homosexualidad y el travestismo podían explicarse por la variación de las hormonas sexuales. Cabe resaltar que en este mismo período Eugen Steibach descubre las hormonas sexuales (testosterona y estrógenos). Hirschfeld refutó la tesis de von Krafft Ebing sobre el travestismo como una variante de la homosexualidad. Dentro de su “Teoría de los Estadíos Intermedios de Disposición Sexual”, los cuales en la realidad aparecían de forma combinada, Hirschfeld distinguía entre:

1. Estadío Intermedio de los Órganos sexuales (Hermafroditismo propiamente dicho: poseer los órganos genitales del sexo contrario).
2. Estadío Intermedio de otros caracteres corporales u órganos secundarios (mujeres con barba u hombres con pechos)

¹⁰ Autor de *Sexual Anomalies* (1905) y de *Transvestites: The erotic drive to cross dress* (1910). Pionero sexólogo, luchador por los derechos de los homosexuales y travestis y fundador del primer Instituto de Sexología en Berlín en 1919, que luego fue cerrado por los Nazis y él denominado por Hitler “como el hombre más peligroso de Alemania” (Striker & Wittle 2006)

3. Estadío Intermedio de los impulsos sexuales (Homosexualidad: impulso sexual masculino en las mujeres e impulso sexual femenino en los hombres.

4. Estadío intermedio de otros caracteres físicos (travestis) (King 1998; Missé 2014)

Sigmund Freud¹¹ (1905), habiendo leído a Von Kraft Ebing y a Hirshfeld explica también este fenómeno que biológicamente denomina “inversión sexual”, y que como él afirma se transfiere al campo psíquico bajo el concepto de “hermafroditismo psíquico”. Freud afirma:

“El hermafroditismo psíquico ganaría en verosimilitud si con la inversión del objeto sexual corriera paralelo al menos un vuelco de las otras propiedades anímicas, pulsiones y rasgos de carácter, hacia la variante que es peculiar del otro sexo. Pero semejante inversión del carácter sólo se encuentra con alguna regularidad en las mujeres invertidas” (pág. 13)

Para Freud el fenómeno se desarrolla desde dos pilares: a) la disposición bisexual del ser humano que va más allá de lo anatómico y b) las perturbaciones que tienen que ver con la pulsión sexual en su desarrollo. Freud lo describe de esta manera:

“La teoría del hermafroditismo psíquico presupone que el objeto sexual de los invertidos es el contrario u opuesto al normal. El hombre invertido sucumbiría, como la mujer, al encanto que dimana de las propiedades del cuerpo y del alma viriles; se sentiría a sí mismo como mujer y buscaría al hombre”. (p.15)

¹¹ La obra en la cual Freud desarrolla esta teoría es “*Tres ensayos de teoría sexual (Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie)* publicada en 1905”. Acápiteme *El recurso a la Bisexualidad*. Disponible en: http://88.27.249.81/psico/sesion/ficheros_publico/descargaficheros.php?opcion=textos&codigo=290.

Hacia 1930 el travestismo ya se había establecido como *perversión* en el campo de la psiquiatría, considerándosele como resultado del deseo paterno de tener un bebé del sexo contrario, o de vestir a un niño con ropa del sexo contrario como castigo. Al mismo tiempo se producen las primeras operaciones de cambio de sexo en el Instituto para el Estudio de la Sexualidad en Berlín fundado por Hirschfeld.

Havelock Ellis¹² (1913) fue crítico de las teorías de Hirschfeld, quien, en opinión de Ellis, reducía el travestismo a un problema de vestimenta, lo cual - afirmaba - era sólo uno de sus componentes. Ellis llamó “eonismo”¹³, recordando al chevalier d’Éon, quien tenía la predisposición para vestirse de mujer. Ellis trataba de encontrar la etiología del eonismo en la biología. Para Ellis la inversión sexo-estética era que llevaba a una persona a sentirse perteneciente al sexo opuesto, y a adoptar sus hábitos y vestimenta del otro sexo; mientras la dirección del impulso sexual se mantenía *normal*. Particularmente Ellis se caracterizó por tratar de abogar en el sentido de que estas personas eran personas comunes y corrientes, excepto por su conducta sexual (Weeks, 1998). Para Ellis, había dos tipos de eonistas: a) aquellos que se limitaban a la esfera de la vestimenta, y b) aquellos asociados fuertemente a rasgos físicos y psíquicos del otro sexo.

El término transexual¹⁴ fue introducido en la literatura sexológica por David Cauldwell¹⁵ durante los años 40; pero es recién en los 50 que el transexualismo o transexualidad se diferencia clínicamente del travestismo. Cauldwell (2006) plantea que estas personas provienen de pobres antecedentes hereditarios y un medioambiente altamente poco

¹² Autor de *Studies in Psychology of Sex*

¹³ El término Eonismo proviene del Chevalier d’Éon quien en el Siglo XVIII fue conocido por pasearse vestido de mujer. “el Chevalier d’Éon, quien, en el siglo XVIII, adoptó el vestido femenino por propia iniciativa y llegó a ser visto comúnmente como una mujer. El Chevalier fue instrumental al cuerpo diplomático francés y apareció como una mujer tanto en los medios oficiales como en la privacidad de su casa” (Fernández 2004 p. 27)

¹⁴ Los términos transexualismo y travestismo fueron usados indistintamente en gran parte del siglo XX, vistas como patologías similares. No fue hasta pasado los años 60 que estos dos términos claramente se diferenciaron.

¹⁵ Autor de *Psychopathia Transexualis*

favorable durante la niñez; aunque no necesariamente la mayoría proviene de las clases menos favorecidas, sino por el contrario.

No obstante, dos son los científicos que destacan en la literatura de estos años, en la emergencia y divulgación del transexualismo: Harry Benjamin y Robert Stoller.

Benjamin (2006[1966])¹⁶ en el Hospital Johns Hopkins introduce el término transexual como el más adecuado para el grupo más extremo de travestidos que desean cambiar de sexo. Plantea que el travestismo es el deseo de un cierto grupo de hombres de vestirse como mujeres o de mujeres de vestirse como hombres. El deseo puede ser tan fuerte y arrollador que lleve al punto de querer pertenecer al otro sexo y corregir ese *error anatómico* de la naturaleza¹⁷. A partir de datos clínicos de muchos de sus pacientes, desarrolló el origen de las teorías sobre la identidad de género que vendrían después (Soley Beltrán 2003). Adicionalmente establece una diferencia entre travestismo, donde los órganos sexuales son fuente de placer, y transexualismo donde estos órganos son fuente de desagrado. La conclusión de sus teorías es que los transexuales verdaderos rechazan su cuerpo, viven en el cuerpo equivocado y por lo tanto requieren de cirugía. Benjamin plantea una relación entre el sexo y el género, considerados sus herramientas básicas para el diagnóstico clínico de los transexuales; donde el sexo corresponde al lugar de la libido y la actividad sexual, y el género al lado no sexual del sexo. Benjamin señala que el travesti tendría un problema social, el transexual un problema de género y el homosexual un problema sexual. Por lo tanto el transexual es aquel que desea y requiere un cambio de sexo. La cirugía transexual va a legitimar los principios occidentales modernos del género: solamente existen dos sexos,

¹⁶ Autor el libro *The Transsexual Phenomenon*. New York: Julian Press, 1966

¹⁷ Al respecto recomendamos revisar: Benjamin Harry. *Transsexualism and Transvestism as Psycho-Somatic and Somato-Psychic Syndromes*. En: Stryker, Susan & Whittle Stephen. *The Transgender Studies Reader*. Routledge: London. 2006. Pp.53-57

determinados por los genitales. La cirugía y el tratamiento endocrinológico posibilitarán, entonces, hacer concordar el sexo y el género y acceder a la sexualidad apropiada con el órgano apropiado (Bergero et al 2008).

Benjamin estaba convencido de la existencia de una intersexualidad biológica oculta, donde la *normalidad* y la *transexualidad* correspondían a los dos extremos del continuum; mientras que el travestismo se localizaba en un lugar indeterminado entre ambos. Hasta finales de los años cincuenta sólo podían acceder legítimamente a métodos quirúrgicos de reasignación de sexo aquéllos considerados *verdaderos transexuales*¹⁸. Pero antes de cambiar de sexo se debía definir, a partir de procedimientos específicos, quiénes eran los *verdaderos* y quiénes no, diferenciándolos de otros sujetos cuya inversión no ameritaba una transformación del cuerpo hormonal y quirúrgica (García Becerra 2010). La heterosexualidad, entonces, será la norma para juzgar quién es un *hombre, una mujer o un transexual verdadero*.

Por su parte el psicoanalista Robert Stoller (2006[1975])¹⁹ ²⁰ de la Gender Identity Research Clinic en la Universidad de Los Ángeles, desarrolló, en esa misma etapa, algunos criterios para diagnosticar y a la vez plantear una teoría sobre la identidad de género. Para Stoller el transexualismo constituye un desorden de la identidad de género; es decir individuos que desarrollan una identidad de género que no concuerda con su sexo. Stoller pone como ejemplo de una identidad de género *anormal*, el hecho de que a un niño le gusten las ropas y juegos del otro género. El diagnóstico se localiza en la relación del niño con su madre. Una madre que no ha conseguido resolver el complejo de castración con los cuidados

¹⁸ Christine Jorgensen, nacida George William Jorgensen, fue una de las primeras personas que se sometieron al cambio de sexo en los Estados Unidos y que describieron su experiencia en una biografía, constituyéndose en un ejemplo para muchas que luego la siguieron.

¹⁹ Autor de *The transexual Experiment*. Vol 2 of Sex and Gender. London:Hogart. 1975

²⁰ Al respecto revisar: Stoller, Robert. Selections from Biological Substrates of Sexual Behavior. En: Stryker, Susan & Whittle Stephen. The Transgender Studies Reader. London: Roudledge. 2006. Pp. 53-57

excesivos y cuya envidia del pene no tiene límite. Su hijo es su falo y lo que genera es una relación de simbiosis extrema entre él y ella excluyendo la figura paterna. Como tratamiento, Stoller propone el “Complejo de Edipo terapéuticamente inducido”²¹ (Bento 2006). Robert Stoller y sus colaboradores comienzan a ver la necesidad de nuevas terminologías para analizar la transexualidad. De esta manera la categoría de sexualidad se utilizará para analizar la dimensión erótica de la personalidad, independientemente del sexo y del género (Serret 2009). De esta manera Stoller abrió el camino para el uso del término “disforia de género”²². Donde el género se entiende como el sentimiento interior que constituye la *identidad nuclear* (Core Gender Identity) del individuo.

Por lo tanto a mediados de los años 60 se comenzó a pensar más concretamente en la posibilidad de realizar terapias para los transexuales e implementar su uso efectivo en algunos hospitales. Se consolidó el diagnóstico de “transexual verdadero” demostrando la capacidad de la persona para comportarse como miembro del otro sexo (King 1998).

La distinción inicial entre sexo y género, elaborada por Benjamin fue continuada y profundizada por John Money²³ y sus colaboradores en el Hospital Johns Hopkins. Money reafirma esta separación entre sexo (biológico) y género (psicosocial) que Benjamin había iniciado y toma el término *género* (gender) de la gramática para referirse al rol social de una persona de acuerdo a su sexo. John Money postula la diferenciación entre sexo y género, a partir de su trabajo con personas intersexuales, planteando que es la crianza el aspecto central para la adquisición de la identidad masculina o femenina y que las prácticas quirúrgicas de

²¹ Se trata de una terapia en la cual se estimula al niño a afirmar su identidad rechazando todo lo que sea femenino como las muñecas y expresando agresividad contra sus vínculos femeninos como su madre o sus hermanas.

²² La “disforia de género” indica un sentimiento de rechazo o desagrado con el propio género.

²³ Autor de *Man and woman, boy and girl: the differentiation and dimorphism of gender identity from conception to maturity*. John Money and Anke A Ehrhardt, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1972

normalización genital debían estar de acuerdo con esa construcción de género para producir personas, además de masculinas o femeninas, heterosexuales (Fausto - Sterling, 1993). No obstante el célebre caso John/Brenda o John/Joan²⁴, tuvo terribles consecuencias y por ello constituyó un fracaso (Butler, 2004).

En todos estos científicos y sus principales trabajos se descubre que en el tratamiento del transexual una identidad de género nuclear e inmutable, cuyo correlato sexual se puede alterar mediante las tecnologías médicas e integrar la identidad. Alice Dreger (1998), citada en Alcántara 2013 plantea que la tesis general permaneció intacta en el discurso científico a lo largo de los años, variando los conceptos para descifrar esa *verdad*: del “modelo gonadal” del siglo XIX, al “modelo endocrino”, y luego al “modelo cromosómico”. Aunque ninguno de estos haya podido resolver el hecho que los cuerpos e identidades se rebelan a esta *verdad*.

Actualmente la Medicina continúa sus indagaciones en relación a la transexualidad, planteando como hipótesis que se trata de un trastorno en la diferenciación sexual localizado en el cerebro (Bergero et al 2008). El transexualismo se sigue concibiendo como una afección en la identidad nuclear de la persona, acompañada por una disposición a la operación de reasignación de sexo; mientras que el travestismo no. A manera de resumen Donna Haraway (1995) menciona las siguientes fuentes para el desarrollo de la conceptualización del género en esta etapa: la sexología del siglo XIX; y durante el siglo XX, la endocrinología bioquímica, la psicología, la psiquiatría, la neurología y las primeras operaciones de cambio

²⁴A propósito de este caso recomendamos leer el artículo de Judith Butler. Al respecto ella dice: ...el caso (tristemente) célebre de “John/Joan” proporciona una ilustración espectacular: a este niño le fue amputado el pene después de un accidente ocurrido durante una cirugía en su primer año de vida; luego, por consejo de John Money, le hicieron la ablación de los testículos y lo educaron como niña -el triunfo aparente de esta teoría behaviorista tuvo que ser desmentido en los años ochenta por la persistencia de su identidad masculina en la adolescencia-. Fue solamente a través del suicidio, en 2004, que el hombre casado, que reivindicaba llamarse David Reimer, pudo definitivamente escaparse del dominio médico sobre su identidad de género (Butler 2006 p.90-102).

de sexo.

La construcción del *transexual verdadero* se basa en la producción de un saber específico en la medida en que el *transexual de verdad* no presenta ningún problema biológico y tiene la certeza que se encuentra en el “cuerpo equivocado” (Bento 2006). Esto llevó a concluir que una operación de reasignación sexual era la única solución. No obstante Missé (2013) plantea que el hecho de que los profesionales de la salud pudieran interesarse por el tema, desplazando el modelo criminalizador, el modelo médico tuvo un efecto positivo en la vida de las personas trans de aquella época.

La Harry Benjamin International Gender Dysphoria Association (HBI-GDA) publica en el año 1979 el primer protocolo oficial para el tratamiento de la transexualidad llamado Standards of Care Gender Identity Disorders (SOC). Este protocolo plantea que la transexualidad ha de ser diagnosticada por un psiquiatra en tanto se trata de un trastorno mental (Missé 2013)

Hasta el día de hoy, los dos sistemas de clasificación principales el DSM (Diagnostic Statistical Manual) y la CIE (Clasificación Internacional de Enfermedades de la Organización Mundial de la Salud (OMS), establecen criterios similares para diagnosticar el trastorno de la identidad, denominado Disforia de Género. La inclusión de la transexualidad en el CIE en 1980, representa el momento conclusivo del proceso iniciado en los años 50. Esta inclusión conllevó una serie de pruebas que debían justificar *científicamente* la transexualidad como enfermedad (Bento 2006).

El Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales o DSM-IV (1995), presenta la transexualidad como Trastorno de la Identidad Sexual y se comprueba mediante cuatro indicadores: 1) pruebas de que el individuo se identifica de un modo intenso y persistente con el sexo opuesto; 2) que este deseo tiene que estar acompañado con el malestar persistente por el sexo asignado. 3) no puede diagnosticarse si el individuo presenta alguna “enfermedad física intersexual (por ejemplo, síndrome de insensibilidad a los andrógenos o hiperplasia suprarrenal congénita)”; y 4) “deben existir pruebas de malestar clínicamente significativas o deterioro social, laboral o de otras áreas importantes de la actividad del individuo” (p. 111). De acuerdo con este documento este trastorno afecta a 1 de cada 30.000 varones y a 1 de cada 100.000 mujeres, cuyo síntoma principal es la Disforia de Género que corresponde a la sensación de sentirse "atrapado/a en un cuerpo que no corresponde" (p. 593).

La OMS, en su décima revisión CIE-10 (2010) coloca al transexualismo dentro de los “trastornos de la personalidad y del comportamiento en adultos” y lo describe como “el deseo de vivir y ser aceptado como un miembro del sexo opuesto, que suele acompañarse por sentimientos de malestar o desacuerdo con el sexo anatómico propio y de deseos de someterse al tratamiento quirúrgico u hormonal para hacer que el propio cuerpo concuerde lo más posible con el sexo preferido” (CIE 2010 p.174). Además el CIE10 requiere la persistencia de este deseo durante al menos dos años seguidos. CIE10 no califica el transexualismo como Esquizofrenia, ni como anomalía cromosómica. En el caso de la CIE-10 también se menciona explícitamente el deseo de someterse a tratamiento quirúrgico u hormonal para lograr una concordancia con el género al que se aspira. (Bergero et al 2008).

Estos dos documentos plantean el enfoque bio-médico de clasificación de las enfermedades, que considera a la transexualidad como una enfermedad de salud mental, en

tanto quien la experimenta, sufre consecuentemente problemas graves de adaptación. Se trata de un modelo “natural que define dos sexos ‘naturales’” contrapuestos con características totalmente excluyentes (Hernández González et al 2010 p.81). En este enfoque, la persona vive una situación incierta en relación a su identidad de género, que puede llegar a ser un tema tan recurrente en sus pensamientos que se transforma en lo central de su vida (Bergero et al 2008). No obstante este diagnóstico es complicado en tanto existe una gran diversidad de situaciones y vivencias con que se presentan en la experiencia trans que no se ajustan a la concepción binaria de *estar atrapado en el cuerpo equivocado*.

Voces trans en los Estados Unidos, como la de Virginia Prince han planteado el término transgénero²⁵, oponiéndose a las operaciones de reasignación de sexo trans de masculino a femenino, argumentando que el órgano sexual masculino es el instrumento del placer. Así mismo Leslie Feinberg (2006) y Sandy Stone (2006), entre otras académicas y activistas trans han escrito pronunciamientos y artículos denunciando la situación de discriminación y violencia experimentadas por las personas trans en la sociedad norteamericana, así como la crítica hacia el binarismo sexual y las concepciones de género que niegan la existencia de personas trans en la sociedad. Movimientos trans en numerosos países están siendo visibles en sus críticas hacia los planteamientos biomédicos, así como la crítica hacia la construcción de una narrativa del *cuerpo equivocado* para poder acceder a tratamiento hormonales y reasignación sexual.

²⁵ Transgénero es una término “sombrija” que engloba cualquier forma de expresión de la sexualidad y del género que no concuerda con lo que se entiende binariamente como hombre/masculino o mujer/femenino. Recientemente se ha comenzado a utilizar el término “trans”, tomado de término transgénero, para denominar a todas estas identidades (Al respecto ver Stryker y Whittle 2006), de allí el uso del término “mujeres trans” que refiere a aquellas personas que habiendo sido identificados al nacer con el sexo biológico masculino, han asumido vivir y expresarse en el género femenino.

En el Perú, no existe un modelo médico que ofrezca tratamiento hormonal y menos reasignación de sexo a las personas trans. Podríamos decir que éstas se encuentran en el siglo XXI, en una situación similar a la que las personas trans tenían en los 70s en Estados Unidos y Europa:

“En los 70s y 80s, muchas personas trans estaban incapacitadas de obtener un trabajo o un techo donde vivir, o de protegerse de la violencia o la discriminación” (Stryker & Wittle 2006 p. xii, traducción X.S.).

1.1.3. Formas de contravención del binarismo de género en diversas culturas

La respuesta a la pregunta que se hace Gilbert Herdt (1994) sobre si el dimorfismo sexual²⁶ es inevitable en los asuntos humanos, se puede rastrear en casi todas las culturas. Aunque la transexualidad (tal como se ha descrito líneas arriba) es una disposición de la ciencia occidental, podría igualmente añadirse al vasto conjunto de formas culturales de contravenir el dimorfismo sexual y el binarismo de género. Denominar transexualismo a todas esas formas ratificaría la esencialización del término que tanto los científicos occidentales se han esforzado por lograr. El concepto tiene otras connotaciones, que no pueden compararse con la fluidez y transicionalidad que los “géneros intermedios” poseen en otras culturas (Ziman & Hall 2010). Sin embargo en tiempos recientes, académicos y académicas trans han argumentado y propuesto el uso de la categoría transgénero o trans como categoría sombrilla para caracterizarlos; o utilizar otros términos, distintos a hombre o mujer, que proveería empoderamiento político y personal a estos grupos (Ziman & Hall

²⁶ Gilbert Herdt (1994, p.23) plantea que el dimorfismo sexual tiene su principal raíz en las ideas darwinianas que tuvieron un efecto totalizador a través de los tiempos como principio binario de la estructura social.

2010).

Parafraseando a Georg Simmel²⁷, Gilber Herdt (1994 p.41) plantea que cuando una tercera categoría entra en juego, se genera una nueva dinámica entre los agentes diádicos, lo cual implica transición, conciliación y abandono del contraste. Advierte que esta categoría de “terceridad” (thirdness) no se debe tomar literalmente; es decir asumir que existen únicamente tres categorías posibles para la clasificación de los géneros y los sexos. “terceridad” puede significar múltiples categorías en el pensamiento tradicional humano. Herdt se pregunta cómo estas representaciones de un tercer sexo o tercer género dialogan con los prejuicios occidentales sobre lo que es *natural* y *normal* y que se objetivan al crear al *homosexual*, al *transexual* o al *hermafrodita*. Estas categorías no tienen nada que ver con el *tercer sexo* o *tercer género*. Sin perjuicio de la enorme confusión que se generaría si se utilizaran para sociedades tradicionales. Roscoe (1994) plantea por ejemplo, que lo que ha sido escrito sobre los Berdaches²⁸ refleja más la influencia de los discursos occidentales sobre género y sexualidad y sobre el Otro, que de lo que realmente fueron testigos los observadores. Plantea también que las principales dificultades se encuentran en la falta, en la cultura occidental, de categorías lingüísticas que pudieran traducir los patrones de creencias, comportamientos, costumbres representadas por los Berdaches de Norte América. De igual forma tal como Fausto Sterling (1993) lo plantea, los antropólogos utilizaron sus propias categorías para etiquetar personas; como la calificación de los Hijras de India como *hermafroditas*, *hombres afeminados*, *transexuales* o *eunucos*. Todas estas categorías

²⁷ Georg Simmel filósofo alemán, uno de los pioneros de la microsociología, se interesó y dedicó parte de su obra a las diferentes formas de la interacción humana. Una de las características de esta interacción es el número de integrantes que la conforman, de la cual derivan sus teorías sobre la díada (dos personas) y la tríada (grupo de tres personas). Para Simmel, la presencia de una tercera persona en la interacción la transforma; ya que en una díada aún persiste el individualismo y hace difícil lograr el sentido de grupo. En la tríada los individuos abandonan su individualidad para asumir al grupo como unidad; lo que permite la multiplicación de los roles sociales en juego en la interacción social. Al respecto ver Simmel, Georg. Cuestiones Fundamentales de Sociología. Barcelona: Gedisa; 2002.

²⁸ También llamados “two spirits”, para los pueblos originarios de América del Norte

coloniales le han denegado agencia a los individuos, construyendo sujetos que no hablan por sí mismos (Patrick 2009).

Besnier (1994 p.285) utiliza como categoría analítica el término “liminalidad de género”²⁹ o “personas con género liminal” para denominar a estas personas, por considerarlo más neutral. Para este autor, liminalidad de género es un fenómeno complejo que toma en cuenta varios aspectos de la vida social y varias estructuras simbólicas. “Liminalidad de género” desafía la categoría de un “tercer género”, la cual, para el autor, sigue operando al interior de los confines de una visión dimorfica del género. La liminalidad de género en este caso se caracteriza por una mezcla de rasgos de géneros diferentes o por alternar géneros. La liminalidad además puede estar menos relacionada con el género y más con el poder y el estatus. Esto quiere decir que estaría más asociada desde lo simbólico, sobre lo que representa en esa sociedad una persona con un género liminal, sus capacidades sobrenaturales por ejemplo, y, por ello, qué estatus detenta en esta. Esta categoría analítica, según Besnier es útil para capturar los atributos de los géneros intermedios existentes en la Polinesia. Por eso, tanto Mahu como Fa’afafine serán llamados por Besnier (1994, p.294) como “hombres liminales”, es decir personas con atributos físicos masculinos que adoptan atributos sociales asociados con las mujeres. Por su parte Marinella Miano Borusio (2010), para su trabajo con los Muxe del Istmo de Tehuantepec utiliza el concepto de “instrumentalidad de una identidad ambigua” (Miano 2010, p. 2451) respecto de aquellas personas que se encuentran cubriendo la amplia gama de formas de ser entre los polos masculino y femenino, incluidos aquellos que fluctúan entre un género y otro.

²⁹ Para profundizar en el concepto de Liminalidad recomendamos ver Turner, Victor 1988 [1969]. El Proceso Ritual. Estructura y Anti-estructura. Madrid: Taurus.

Otro concepto es el de “géneros supernumerarios” (Roscoe 1994 p.338), donde el género se desenvuelve independientemente del sexo. No en todas las culturas los genitales son asumidos como naturales marcadores del sexo, ni tampoco van a determinar el género, el cual se constituye en un dominio cultural de la persona, independiente del sexo que ésta tenga. Además de los conceptos más genéricos como “géneros intermedios” o “géneros múltiples”, que apuntan a características similares. Por su parte Anne Bolin (citada en Herdt 1994 p.53) considera cinco formas de variación de género; no obstante estas formas no se relacionan necesariamente con la orientación o las prácticas sexuales: a) Géneros hermafroditas; b) Tradiciones *dos espíritus*; c) Roles de género cruzados (transgéneros); d) Matrimonio entre mujeres; e) Rituales de género cruzado.

De esta manera encontramos en diversas culturas, desde tiempos pre-coloniales, personas que han trascendido las categorías de masculino y femenino. Siendo los primeros testimonios recogidos por viajeros, conquistadores y cronistas que interpretaron estas costumbres de acuerdo a su propia forma de ver las cosas:

“... los hombres, viviendo las costumbres naturales de las mujeres, arden en su lujuria frente a otros hombres (...) En efecto se dice que Otoo (Jefe de Tahiti, futuro rey de Pomare I) nunca cohabita con su esposa, sino tiene un número de muchachos con los cuales sacia su pasión” (Diario de Jefferson, 8 de Junio de 1799, Londres Archivos de la Sociedad Misionera. Citado en Besnier 1994; traducido por X.S.)

De la misma manera, los antropólogos continuaron interpretando costumbres, hábitos y rituales a partir del marco teórico del dimorfismo humano, marginando el estudio de las variaciones sexuales y de género en las diversas sociedades; las cuales eran reducidas muchas

veces a referencias y pies de página (Roscoe 1994).

En su recuento sobre la antropología, las culturas sexuales y de género y la diversidad genérica y sexual, Herdt (1994) menciona la fuerte ideología del dimorfismo sexual presente en el trabajo de George Devereux con los Mohave de América del Norte. Devereux calificó a los Berdache Mohave como homosexuales psicológicamente defectuosos e invertidos biológicamente anormales.

Sin embargo algunos académicos de ese periodo como Georg Simmel y Marcel Mauss, le dieron una perspectiva diferente al dimorfismo sexual y a la clasificación social. Mauss por ejemplo, según Lévy Strauss, planteó la base de una posible existencia de sensibilidades y sentimientos inclasificables, afirma que “cualquier sociedad va a encontrar algunos individuos fuera del sistema – o entre el sistema también o más de un sistema irreductible“ (Citado por Gilbert Herd 1994, p.41. Traducción X.S.)³⁰. Así mismo Herdt menciona el estudio de Gregory Bateson en Nueva Guinea sobre los tipos lógicos de relaciones sociales en la ceremonia de Latmul Naven, donde demuestra la existencia de relaciones simétricas y no simétricas que mantienen los sistemas de clasificación social (Herdt 1994, p.41)

El estudio de las sexualidades no occidentales permaneció invisible más de dos generaciones a excepción de los estudios de Margaret Mead en la Polinesia y los de Bronislaw Malinowski en Nueva Guinea; quienes enfatizaron el funcionalismo reproductivo en sus estudios sobre parentesco y familia (Herdt 2001). Tanto Mead, como Malinowsky asumieron el sistema binario dimórfico como la estructura normal de la naturaleza humana, donde lo principal de la sexualidad estaba constituido por la reproducción (Herdt 1994). Para

³⁰ Lévi Strauss: Introduction of the Work of Marcel Mauss. F. Baker & Kegal Paul, London: Routledge, 1987, p.18

Malinowski, por ejemplo, el sexo era considerado un deseo biológicamente conducido y funcionalmente satisfecho dentro de la organización de la familia y cuyo objetivo era la reproducción (Herdt 2001).

Berdaches, Hijras, Muxes, Mahus, Fa'afafine y Kathoey constituyen testimonios de que la dicotomía occidental sexo/género no es universal.

El término Berdache, de acuerdo a Roscoe (1994), es originalmente un concepto árabe o persa adscrito al más joven de una pareja en una relación homosexual masculina. Los Berdache fueron documentados por primera vez por George Devereux en 1930 y por Kroeber en los años 40, como individuos que adoptaban el rol pasivo en la relación homosexual y que se vestían de mujeres. Sin embargo el papel del Berdache en las sociedades tradicionales de Norte América ha sido revisado. En estos nuevos estudios, uno de ellos el del propio Roscoe (1994), se plantea que el indicador más importante del Berdache tiene que ver con sus atributos económicos y religiosos, y no solamente con las diferencias de género y sexuales. Las características más significativas de un Berdache son su especialización productiva, sus poderes sobrenaturales y su variación de género. El estatus de Berdache se adquiere a través de visiones o sueños. Los Berdache provienen de mitos que los colocan en el mismo origen que los géneros femenino y masculino, es decir que “cuando el espíritu hizo a los hombres y a las mujeres, hizo también a los Berdache” (Roscoe 1994, p 350). Ahora bien, Roscoe (1994) afirma que el Berdache es un género más al interior de un sistema de géneros múltiples, y por tanto variable y fluido.

Para los grupos originarios de América del Norte, el sexo no suele fijarse al nacer, sino se va descubriendo paulatinamente. Por lo tanto el sexo no determina el género al momento

del nacimiento. En estas sociedades conocer los genitales del recién nacido no tiene ninguna importancia; de esta manera, una serie de intervenciones son consideradas necesarias para asegurar que el niño adquiera un sexo, que se inician antes del nacimiento y que puede cambiar en ese proceso. Luego del nacimiento se realiza una serie de rituales para que el desarrollo sexual del recién nacido continúe. La partera realiza masajes en la cara, en la nariz en los ojos y en los genitales del recién nacido, tomando en cuenta si se trata de un pene o de una vagina. Los Berdache pueden vestirse de mujeres, de hombres o de una forma mixta. No son vistos como géneros cruzados o géneros que asumen el opuesto, sino fluctuando, tanto interna, como externamente entre lo masculino y femenino. Roscoe (1994) lo ve como un “tercer proceso” y no como una “tercera categoría”.

Los Berdache suelen retener cualidades de su género *original* y combinarlo con los del género opuesto. Para este autor es reduccionista y poco riguroso pensar que los Berdache constituyen un cambio de género, o que simplemente asumen el rol del sexo opuesto. Incluso los términos para denominar al Berdache en cada lengua nativa son múltiples, lo cual indica múltiples formas de ser Berdache y de diferenciarse de las categorías hombre y mujer.

Los Hijras de la India son biológicamente hombres y podrían haber nacido con órganos sexuales ambiguos (lo cual ocurre poco frecuentemente) o pueden someterse a una castración o emasculación voluntaria (Patrick 2009). Es por ello que han sido catalogados por académicos de occidente como *eunucos* o *intersexuales*.

El origen de los Hijras es mitológico, son hombres llamados para honrar a Bahuchara Mata vistiéndose y actuando como mujeres. Debido a su impotencia sexual, algunos se someten a una emasculación (Nanda 1994). La afirmación de Nanda (1994) es discutida por

otros académicos que afirman que la castración no es un elemento necesario para pertenecer a la categoría Hijra.

A pesar de las representaciones contradictorias, hay un conjunto de asociaciones clave que diferencian la posición Hijra en la sociedad india. A saber: sus orígenes, su posición religiosa, su rol social, el género al que pertenecen (Patrick 2009) y la exclusión política (Zimman and Hall, 2010) entre otras. Por ejemplo al ser intermediarios del poder divino, los Hijras tienen un rol preponderante en los nacimientos de niños varones y en los matrimonios, como proveedores de masculinidad y fertilidad respectivamente; además como sirvientes de la diosa en el templo (Nanda 1994). Los Hijras abandonan a sus familias para vivir en sus propias comunidades, renuncian a la casta a la que pertenecen, y se mantienen en una posición ambigua en el sistema de castas. Más bien, ser Hijra es trascender las afiliaciones de casta y parentesco; aunque un buen número proviene de las castas más bajas o intocables. Algunos autores, sin embargo han mostrado que el reclutamiento de Hijras no necesariamente es voluntario y evidencia la presión de los padres para que su hijo, por diferentes razones, se convierta en Hijra (Zimman and Hall, 2010). Para los miembros de las castas más altas no parece ser una atractiva opción ser Hijras (Nanda 1994). Los Hijras tienen una variedad de personalidades, habilidades y características de género y varían a nivel individual del rol definido culturalmente. Sin embargo no sería riguroso pensar que los Hijras corresponden a una tercera alternativa de género como grupo homogéneo. Por el contrario, los Hijras corresponden a un régimen clasificatorio variado que incluye diversos tipos de personas (Patrick 2009).

En India las categorías *hombre* y *mujer* son asumidas como categorías naturales en oposición complementaria. El modelo de esta oposición es biológico e incluye criterios

adscritos al género como en Occidente: hombre y mujer nacen con naturalezas diferentes y desempeñan, en el matrimonio, roles diferentes y complementarios en relación al sexo y la reproducción (Nanda 1994). Cada sexo tiene su naturaleza innata y esencial, consistente en cualidades morales y físicas; no obstante éstas pueden alterarse en determinadas circunstancias. La oposición esencial entre hombre y mujer e Hijra es la naturaleza sexual diferente de las dos primeras (Nanda 1994). La perspectiva india es que todas las personas contienen en sí mismas, tanto de hombre, como de mujer, lo cual es explícitamente expresado en las diferentes sectas. Además los textos antiguos indios expresan claramente sexos y géneros alternativos entre los humanos, así como en las deidades.

Los Hijras se identifican a sí mismos como hombres incompletos, que no sienten deseos por las mujeres. Si el Hijra no nace con un órgano ambiguo o *defectuoso*, debe someterse a la emasculación (Nanda 1994). Existe una diferencia entre Hijras “de nacimiento” e Hijras “hechas”; es decir aquellos que se sometieron a la emasculación, que antiguamente era una obligación religiosa. Además poseen una forma de aplauso característico que denota “ni hombre/ni mujer” (Zimman and Hall, 2009). Los Hijras imitan muchos aspectos del rol de género femenino: Vestido, adornos, caminar, hablar, gestos, expresiones. Prefieren tener parejas masculinas y se consideran objetos sexuales de los deseos masculinos. Sin embargo no se comportan como las mujeres *de nacimiento*; ya que no son recatados, son sexualmente agresivos, utilizan un lenguaje vulgar entre ellos y fuman, en contraste con los hábitos normativos de sumisión adscritos a las mujeres (Nanda 1994)

Con el advenimiento de la colonización británica los Hijras comenzaron a perder legitimidad tradicional (perdieron soporte legal, soporte social y económico, y protección del Estado). Perdieron además los derechos de herencia, custodia, visitas hospitalarias, mientras

que la castración comenzó a ser penalizada (Zimman & Hall, 2009). Con ello aparece el oficio de la prostitución, acompañado del estigma y la discriminación. Las comunidades religiosas de Hijras se transforman en comunidades de Gurus³¹ y prostitutas que les proveen un lugar de trabajo, clientes, seguridad física y seguridad de no ser arrestadas. En 1990 adquieren el derecho de votar como mujeres y recientemente en el 2014 fueron reconocidas como tercer género, recuperando nuevamente sus derechos ciudadanos.

Como hemos visto, en los Hijras no es tanto la *orientación sexual* o las *prácticas sexuales* la representación dominante, sino sus capacidades de intermediación con lo sobrenatural y para ello tienen que asumir un determinado rol de género que no es propiamente femenino (Patrick 2009). Lo importante es que se trata de una categoría distinta “ni hombre/ni mujer” (Nanda 1994) que desafía el género binario.

Ahora bien, los Hijras inciden en el hecho de no tener genitales, a fin de diferenciarse de los Kotis, quienes también han asumido rasgos del género femenino y dicen *actuar* como Hijras. Los kotis por lo general no realizan los procedimientos de castración y son sexualmente más abiertos en sus relaciones con los hombres. Los kotis se esfuerzan por ser una parodia de los Hijras (Zimman and Hall, 2009)

Los Muxe del Istmo³² forman parte de la sociedad Zapoteca; la cual se caracteriza por reconocer tres elementos que componen el orden de género: los hombres, las mujeres y los muxe (Miano 2010). Miano plantea que la organización dicotómica hombre/mujer de la

³¹ Podría ser el equivalente a las matronas de prostíbulo

³² Los zapotecos del Istmo son un grupo étnico de más de 500 mil personas, herederas de una de las grandes culturas prehispánicas del centro del estado de Oaxaca.

sociedad zapoteca agrega un rasgo peculiar: el muxe.³³ Éste no es marginado y la actitud social y cultural frente a su existencia es permisiva, lo cual contrasta con el resto del país que los rechaza, agrede y desaprueba (Miano 2010).

El muxe no es considerado fuera de la norma, sino forma parte integrante de la sociedad. Su rol es valorado en la comunidad, en la medida en que juega un papel fundamental en la economía familiar, por los oficios que desempeña en la comunidad en relación a la reproducción de la cultura zapoteca: bordado de vestidos para las fiestas, adorno de carros alegóricos, coreógrafos de bailes, y organización de quinceañeros y cumpleaños. Así mismo puede cumplir el rol de curandero y mayordomo. Actualmente cumplen puestos de responsabilidad política local (Miano 2010). Sin embargo en la familia muchos no son aceptados por el padre o los hermanos. Miano dice:

“Para un muxe – como para una mujer – hay un largo camino de producción de méritos para consolidar un prestigio familiar y social: ocuparse en la casa de la reproducción de las condiciones básicas de la vida, desde la comida a los cuidados de niños, ancianos y enfermos, contribuir y acrecentar el patrimonio familiar, participar activamente en el compulsivo sistema festivo y ceremonial” (p. 2450)

Los muxe tampoco constituyen una categoría homogénea³⁴. Existen los que afirman

³³ Al respecto de los muxe, Miano afirma: “La homosexualidad masculina ha sido señalada como peculiarmente frecuente en las comunidades zapotecas de la región (...) En el campo hemos recopilado las siguientes definiciones: *muxe benda*: muxe hermana; *muxe gueta*: tortillera, que se acuesta también con otro homosexual; *muxe gupa*: muxe joven, afeminado, que «apenas comienza» o que tiene el «ano húmedo»; *muxe tre*: de aspecto maltrecho; *muxe ngola*: grande o de complexión fornida; *muxe guie*: que se traviste de istmeña; *muxe ngiu*: jota machina; *muxe dxe*: que toma mucho, como unas comadres; *muxe tede*: de aspecto enfermizo; *muxe chipa*: de aspecto enfermizo y amarillento; *muxe laga*: alto y delgado; *muxe guaga*: con el ano muy dilatado” (Miano, 2010 p. 2449.)

³⁴ Aquí algunos ejemplos: “Pintada le dicen al muxe que se viste de hombre pero se maquilla como una mujer (...). La diferencia entre vestida y travesti podría ser que la vestida se viste diariamente de mujer, asumiendo integralmente una identidad femenina, mientras el otro se viste de mujer ocasionalmente, por trabajo o por gusto.

sentirse mujeres, por lo tanto se visten, se adornan y maquillan diariamente, llevan nombres femeninos y se les denomina “vestidas”. Las “vestidas” son las que gozan de menos prestigio social. Otros se consideran hombres con preferencias sexuales y afectivas hacia otros hombres y se visten ocasionalmente de mujer; costumbre denominada por Miano (2010 p.2451) como “travestismo ritual”. Una gran parte de la población muxe habita en los barrios pobres de la periferia de la ciudad, habitados por campesinos, artesanos, pescadores y obreros. En relación al sexo existe una gran variedad de roles y prácticas aunque es tabú la relación sexual entre dos Muxes.

En la actualidad muchos Muxes se dedican a la prostitución, antes practicada ocasionalmente, lo que les permite ganar dinero para modificar sus cuerpos. También se han incrementado los crímenes contra estas personas, lo que la autora (Miano 2010) interpreta como “un atentado al patrimonio cultural intangible de los zapotecas: la tolerancia de la diversidad - y la existencia de flexibilidad en el orden de género que es uno de los rasgos salientes que definen a esta etnia” (p. 2454)

Mario Vargas Llosa, en su artículo “los hombres-mujeres del pacífico”, menciona a propósito de Gauguin y su estadía en las Islas Marquesas lo siguiente:

“Los colonos explicaron al pintor que, en la lengua maorí, el mahu era un hombre-mujer, una variante de los seres humanos que, aunque existía desde tiempos inmemoriales en las culturas del Pacífico, los misioneros católicos y protestantes, empeñados en una pugna sorda entre ellos por el adoctrinamiento de los indígenas, habían, sin embargo, demonizado y prohibido de común acuerdo desde que, a mediados

Entre vestida y transexual la diferencia es que el transexual quiere cambiar su cuerpo, deshacerse completamente de los órganos masculinos, la vestida no” (Miano 1994 p.2453, pie de página 165)

del diecinueve, se aceleró la colonización de las islas (...) Una prueba de ello son los cuadros que pintó Gauguin en sus nueve años de vida en Tahití y en las Marquesas, llenos de seres humanos de incierto género, que participan por igual de lo femenino y lo viril con una naturalidad y desenvoltura semejantes a la manera como sus personajes lucen su desnudez, se funden con el orden natural o se entregan al ocio” (El País 2002, párr. 1).

Lo que define a los Mahu, es, en primer lugar el hecho de que, habiendo nacido con órganos sexuales masculinos, desde la niñez asumen los rasgos y comportamientos, más exagerados, de una mujer (vestido, gestos, actividades, cantos etc.), ayudados por su familia y la comunidad, sin necesariamente hacerse de manera permanente. Tampoco sus relaciones sexuales son necesariamente homosexuales (Giberti 2003). Por lo tanto Se trata de un asunto de género, más que sexual; ya que se define principalmente en términos sociales y culturales. La categoría Mahu se focaliza al interior de las categorías de género “intermedias” de las islas de la Polinesia, que constituyen un aspecto de la cultura, que captó la curiosidad de occidentales hace más de doscientos años; y profundamente instituido en las dinámicas de la cultura y la sociedad polinésica (Besnier 1994). Mahu representa a grupos en Tahiti y las islas que conforman el archipiélago de Hawaii. En Samoa se denominan Fa’afafine, que literalmente significa *en forma de una mujer*.

Aunque la experimentación sexual entre adolescentes varones forma parte de la iniciación sexual en la Polinesia, esta costumbre no marca a los Mahu y Fa’afafine. Sin embargo las relaciones penetrativas entre hombres están penalizadas en algunas de las islas y son calificadas como *costumbres occidentales*. Por lo tanto la identificación como Mahu o como fa’afafine no necesariamente está asociada a una orientación sexual definida. La

categoría de Mahu o Fa'afafine puede ser *asignada* a edades muy tempranas, incluso antes del despertar sexual. A diferencia de otros géneros intermedios, en Polinesia es posible salir de la categoría a través del matrimonio.

Actualmente en Polinesia, esta liminalidad de género (Besnier 1994) está totalmente vigente, especialmente en las regiones que no fueron sujeto de una intensa colonización como Hawaii y Nueva Zelanda. No se encuentran relacionadas a la vida religiosa lo que constituye una diferencia de los Berdache de América del Norte y de los Hijras de la India. Especialmente los Fa'afafine pueden desempeñar diversos oficios, aunque la prostitución se ha convertido en un medio de vida, así como la actuación, el baile y el trabajo doméstico.

En Tailandia estos grupos son conocidos como kathoey, término originalmente utilizado para describir a personas intersexuadas o hermafroditas; así mismo se utilizaba para referirse a los cuerpos femeninos que se perciben como masculinos, o a cualquier otra forma de contravención de los roles de género. En Tailandia el kathoey o phet-thi-sam, se reconoce como la persona que tiene ambos sexos, hombre y mujer, y que existe fuera de las normas occidentales de género. La sílaba “phet” denota ambos, sexo y género. La imagen del kathoey, es reconocida como “mujer de segundo tipo” o “ser como una mujer”, que no tienen que ver con la “mujer real” (Witchayanee 2012)

Aunque el género en Tailandia tiene sus raíces en condiciones fisiológicas, el sistema de género Thai se representa como un continuo con límites borrosos, que no es binario y da espacio a cualquier intermediación. Lo que caracteriza a la cultura Thai es la habilidad de las personas de entrar o salir de los géneros de acuerdo al contexto, permitiendo la coexistencia de múltiples géneros. Así mismo sugiere un amplio rango de roles y prácticas sexuales que

son reconocidos y permitidos y que no pueden localizarse en categorías específicas de género (Witchayane 2012). Actualmente el turismo sexual ha hecho que estas formas genéricas sean más visibles y diversificadas. Algunas personas que encarnan estas formas genéricas se dedican a la prostitución y otras no.

El presente recuento demuestra que existe una vasta evidencia antropológica relativa a la existencia de variaciones sexuales y de género en las diferentes culturas, que exponen la fluidez del género y la transcendencia de las categorías hombre/mujer o masculino/femenino, tal y como han sido entendidas en la cultura occidental y que divergen de la ontología del modelo del dimorfismo sexual fundamentado por la ciencia y la sociedad occidental.

1.1.4 Lo trans en el Perú

Si un indio se viste con ropas indígenas femeninas o una india se viste con ropas indígenas masculinas, el prefecto debe apresarlos. La primera vez debe recibir 100 latigazos y cortársele el cabello en público. La segunda vez deben ser amarrados durante seis horas a la vista de todos en un poste del mercado. La tercera vez deben ser enviados para el arrecife o entregados al prefecto de Villa Santiago de Miraflores, para que sean aplicados a la justicia en conformidad con la ley (Gregorio Gonzales de Cuenca, Ordenanzas de los Indios 1556)³⁵.

La presente cita da cuenta de que en la región, que abarcó el territorio del Tawantinsuyo, existían personas que contravenían el binarismo de género, y cómo esta práctica, como muchas otras, fue proscrita y castigada a la llegada de los españoles a través de las llamadas “ordenanzas de los Indios”. Estas personas y sus prácticas, según Manuel Arboleda, citado por Horswell 2001, tienen antecedentes en la cultura Moche, en cuya

³⁵ Tomado de: Campuzano Giuseppe. Recuperación de las historias travestis. En: Cornwall Andrea y Jolly Susie (eds.). *Questoes de Sexualidade, Ensaio Transculturales*. Institute of Development Studies, Sexuality Policy Watch y Associacao Brasileira Interdisciplinar de AIDS (ABIA) 2008. Pp. 81 – 90.

cerámica se representan hombres travestidos teniendo relaciones sexuales con otros hombres.

El género pre-hispánico fue visto a través de la mirada de la moral europea, estando estas prácticas en conflicto con la religión y la visión de los colonizadores. Como ejemplo presentamos un párrafo en el que Pedro Cieza de León, en su Crónica del Perú, describe a estas personas como “depravadas” e “indecentes” y sus prácticas como “vicios”:

“En general entre los andinos y yungas, el demonio se situaba en ese vicio sobre una aura de santidad, pues en cada templo o local importante de culto hay un hombre, dos o tal vez más, dependiendo del ídolo, vestidos de mujeres desde que son niños y que hablan como ellas, imitando a las mujeres en sus maneras, vestimenta y todo lo demás. En los feriado y en los festivales religiosos los maestros y nobles tienen relaciones carnales e indecentes con esas personas. Sé de eso porque castigué a una de ellas: una era un indio de los antes en un templo que llaman la Guaca, en la provincia de Conchucos, periferia de la ciudad de Huánuco; el otro era de la provincia de Chincha. Hablé con ellos sobre la depravación que estaban cometiendo y agravando la indecencia de ese pecado, respondieron que no era culpa de ellos, pues desde la infancia habían sido puestos allá por sus jefes para ese vicio depravado y abominable, para ser sacerdotes y guardar los templos de esos ídolos” (Pedro Cieza de León 1553, citado en Campuzano 2008, p.83).

De esta manera los cronistas llegados al territorio del Tawantinsuyo observaron la existencia de estas personas que solían tomar la apariencia de mujeres a través de sus gestos y vestidos.

Horswell (2005) plantea que durante el Siglo XV, existía una crisis de sucesión en el Tawantinsuyo y ello permitió un momento que el autor califica como “liminal en la reproducción del cuerpo social de los andes” (p.18). En ese momento, el Inca convoca en el Cuzco a una figura “travestida” la “Chuqui Chinchay” o “Apu de los Otorongos”, esta deidad de los jaguares era el patrón de los indígenas con género dual, quienes eran fundamentales en las ceremonias andinas y les llamaban “Quari Warmi” u “hombres-mujeres”. Estas personas tenían roles religiosos que mediaban las esferas duales simétricas de la cosmología andina y realizaban rituales que requerían prácticas homosexuales. El autor (Horswell 2005) lo llama un “tercer espacio” negociado entre lo femenino y lo masculino, entre el presente y el pasado y entre los vivos y los muertos. Se trata de una fuerza andrógina frecuentemente representada en la mitología andina. Las figuras sagradas como el Chiqui Chinchay y su ritualizado “tercer género” fueron definidos por los colonizadores como diabólicos y desviados en los escritos coloniales españoles. De esta manera las metáforas utilizadas por la España letrada y hegemónica, personificaban al sujeto masculino a partir de una masculinidad naturalizada.

Los “sodomitas” o travestidos, afirma Horswell (2005), aparecen en varias crónicas del siglo XVI y XVII. De acuerdo a su hipótesis, constituían prácticas rituales como significantes de la cosmovisión andina y que fueron descritas como “degeneradas” por el discurso colonial, para hacerlos reconocibles a la cultura europea “convirtiendo el epíteto de “sodomita” en un tropo colonial útil a la justificación de la conquista” (p.14 traducido por X.S.).

Según Horswell (2005) una de las primeras reacciones españolas a la diferencia sexual en el Perú aparece en la expedición de Pizarro en la costa ecuatoriana, testimoniada por Juan Ruiz de Arce. Al constatar que las mujeres gobernaban la zona. Ruiz de Arce resalta la poca hombría y los llama “gente muy bellaca”, colocando al indígena en una posición subalterna

frente a los conquistadores verdaderamente “masculinos”³⁶.

Desde el inicio de la conquista la diferencia sexual presente en los encargados de los rituales, desafió los conceptos españoles de masculinidad y feminidad, por lo que cronistas, misioneros, civiles e historiadores del período reaccionaron a esas diferencias inscribiéndolas en un discurso colonial a través de lo que Horswell (2005) considera “tropos de sexualidad”³⁷. Este mismo autor propone que el cuerpo andino, lugar de memoria cultural, fue subyugado a un discurso letrado masculino e incorporado al sancionador discurso de las performances de la iglesia católica, tales como el Corpus Christi. Desde la perspectiva española, la reproducción ritual cultural a través del cuerpo constituía una peligrosa resistencia indígena y los rasgos de su ritualidad sagrada fue vista como un contra-discurso hereje que a veces confrontaba lo femenino y andrógino, con lo masculino. Este desafío a las normas sexuales y de género españolas produjeron una contraofensiva en varias arenas de la cultura colonial: historiografía, derecho civil, literatura eclesiástica, arte y performances religiosas, conspiraron para la eliminación y eventual transculturación del ritual del “tercer-género”. Con esto el cuerpo andino quedó bajo un discurso masculinizado, culto y cristiano. Al dictaminarse el castigo y exterminio de la sodomía, se establece el momento cumbre para el inicio de una aculturación del género y la sexualidad indígenas. Con los misioneros llega el concepto de lujuria y de *actos contra natura* que no existían en el sistema de valores indígena y que fueron fundamentales en la eliminación de cualquiera de las consideradas *desviaciones*.

En relación a la obra del Inca Garcilazo de la Vega, publicada en 1609, Michael Horswell (2001), hace un análisis sobre cómo Garcilazo “sacrifica” a los llamados

³⁶ Horswell relata que se promulgaron algunas ordenanzas relativas a las distinciones de género. Por ejemplo aquella que prohibía a los hombres a tener el cabello largo “como las indias” y las ordenanzas dirigidas a combatir el travestismo indígena.

³⁷ Tropo son las figuras literarias como la metáfora, la alegoría, la hipérbole, la metonimia, la sinécdoque, etc. Estas figuras literarias emplean para cambiar de dirección un significado “decir una cosa por otra”.

“sodomitas” y los convierte en chivos expiatorios a fin de reivindicar y “moralizar” la cultura incaica para los lectores europeos. Garcilazo utiliza estereotipos del discurso colonial para justificar la desaparición de los llamados “sodomitas” considerados como degenerados en la Europa de la época, y así responder a un discurso colonial que representaba a los pobladores de los Andes como débiles, afeminados o degenerados. Horswell (2001) afirma que el ánimo principal de Garcilazo fue reivindicar la masculinidad de los Incas, incluso en detrimento de aquellos grupos que fueron conquistados por éstos, mostrando a los Incas como civilizadores masculinos, frente a los otros salvajes. Horswell (2001) lo describe de la siguiente manera:

“Lo que Domingo de Santo Tomás describe como vicio de sodomía usado por hombres travestidos en contextos rituales, es transformado por Garcilazo en una patología generalizada de la sexualidad abyecta” (p.88).

Garcilazo argumenta, además, la existencia de castigos que los Incas infligían a aquellos individuos que incurrían en actos de “sodomía”, para lo cual Horswell (2001) afirma que no existen evidencias. De esta manera se instaura el pecado de la sodomía en el vocabulario moral de los Incas.

Para Bracamonte (2001), la etapa de fines del siglo XVIII e inicios del XIX se caracterizó por el surgimiento de los llamados "delitos sexuales", los cuales dejaron de ser privilegio de la Iglesia, para ser objeto de vigilancia del Estado. De esta manera el pecado “nefando” de la sodomía pasó a ser considerado un crimen.

Ya instituida la sodomía como delito sexual, habiendo pasado las funciones de control social de la iglesia a la administración de las colonias (Tantaleán Valiente 2001), comienzan a

aparecer en los anales de este tipo de crímenes, diversos casos como el del Doctor Agustín de la Encarnación, que fue apresado por pasearse de noche vestido con “vestimentas femeninas”. Vestirse de mujer, no solamente contravenía el orden natural de los sexos – establecido por la ley de Dios – sino que constituía delito de traición contra el Rey por haber presunción de delito de sodomía.

Tantaleán Valiente (2001) argumenta que, entre otras cosas, la condena a la sodomía tenía que ver con el control demográfico llamado “control de la simiente”, indispensable para incrementar la población española en las colonias. Al ser la simiente una cuestión de Estado y al constituir la sodomía una pérdida de la simiente, ésta debía perseguirse y castigarse. Sin embargo éste nuevo objetivo del Estado colonial español, entra en contradicción con el “pecado” que para la Iglesia Católica constituía la sodomía. Si la persona acusada había tenido ya hijos, era una demostración “del uso correcto de su sexo” y de su contribución al engrandecimiento de la población española en ultramar. En este caso se disolvía el matrimonio y las penas eran reducidas. Por el contrario si el delito era cometido por individuos no pertenecientes a la casta española, los castigos eran más severos, con la intervención de la iglesia católica.

Durante el siglo XVIII el Estado Colonial realizó denodados esfuerzos para erradicar cualquier manifestación de travestismo en los territorios colonizados. El uso de vestimentas del otro sexo era castigado con pena de azotes, y, de acuerdo a la gravedad del caso, con la “vergüenza pública”. De esta manera fue que las fiestas fueron aprovechadas por indios y negros para expresar sus preferencias sexuales y vestirse de mujeres y así representar la inversión del orden colonial; mientras que los miembros de las élites se valían de estas circunstancias para practicar la sodomía utilizando vestimenta de mujer (Tantaleán Valiente

2001)³⁸.

Por su lado el arte y los medios de comunicación de la época también se ocuparon del tema. Ignacio Merino, en un dibujo de tinta sobre papel, fechado en 1854, muestra unas tapadas acompañadas de un hombre de gran estatura vestido de mujer (Diario La República 2006). El Mercurio Peruano, que dedica algunas de sus páginas al tema de los “maricones”, reporta la existencia de travestidos en la feria de Acho a partir de sus ilustraciones. Bracamonte (2007) refiere que se hacen descripciones de negros y mulatos vestidos de mujer que parodian a la aristocrática sociedad limeña:

“Probablemente se trata de la primera descripción etnográfica del entorno de las sexualidades subalternas en Lima. En ella se retrata un mundo invertido, donde lo masculino se transforma en femenino, los esclavos y libertos en nobles y dominantes y, la disciplinada jomada de trabajo en fiesta, pasión y exceso. En ambas aproximaciones, la de litigantes y letrados, se pone a prueba enfoques que toman distancia de la concepción teológica de la sodomía, para redefinirla a través de evidencias “tangibles” y “objetivas” en costumbres y prácticas vinculadas al margen y la criminalidad” (Bracamonte, 2007, párr.13)

Así mismo Pancho Fierro, representó a hombres travestidos en su acuarela “Día de la Vieja”. Giuseppe Campusano afirma en una entrevista periodística que:

³⁸ Tantaleán Valiente deja entender que en la sociedad colonial española era diferente ser calificado de “maricón”, que de “sodomita”; donde el primer concepto alude a un hombre que le gusta vestir ropas femeninas y comportarse con una mujer; mientras que el segundo concepto alude al sexo con otro hombre que tenía una sanción moral y efectiva mucho más drástica para quienes la cometían.

"Estos rituales se siguen realizando ya que se han quedado en el inconsciente de los pueblos, sobre todo del Ande, donde el hombre se viste de mujer para danzar. Estas danzas se asocian a la cosecha o al homenaje a un santo. El cuerpo masculino investido en el traje del género opuesto como parte de los ritos de inmersión en la cosmovisión prehispánica" (La República 2007, párr. 12)

Este artista refiere también a la tunantada y a la chonguinada como bailes que contienen estas manifestaciones, que de ser rituales han pasado a convertirse en espectáculo. Para Campuzano es importante la permanencia de esta tradición en la que los géneros se intercambian, sin guardar necesaria relación con la homosexualidad.

En el Perú, la sodomía estuvo sancionada con la pena de muerte, hasta 1924, año en el que el código penal eliminó la penalización de los actos homosexuales entre adultos (Cáceres, Cueto & Palomino 2009). Si bien la percepción sobre la transexualidad no ha cambiado sustancialmente desde la época colonial, durante el siglo XX ésta estuvo relegada a las páginas policiales y de espectáculos de los diarios de circulación nacional. Al momento de aparición de la infección por VIH en el año 1983, como epidemia concentrada en grupos como el de las *travestis* - quienes en esa época fueron erróneamente llamadas *hombres que tienen relaciones con otros hombres* – se asumió a esta población como *población de riesgo* de contraer esta enfermedad.

Hoy en día la población de mujeres trans constituye una de las más excluidas y marginadas de la sociedad peruana. Se ha estimado una población en Lima de aproximadamente 23,000 mujeres trans (Segura et al 2010); cuya mayoría proviene de los bolsos de pobreza de las capitales de los departamentos en todo el territorio del Perú. Una

gran cantidad migra a Lima para dedicarse al trabajo sexual. La discriminación y violencia es experimentada por ellas cotidianamente, lo cual afecta muchas de sus posibilidades individuales y colectivas. Así mismo cuentan con un reducido acceso a servicios de salud que respondan a sus necesidades particulares.

Hasta hace cinco años aproximadamente la población de mujeres trans, ya lo hemos dicho, se encontraba subsumida en el concepto de salud pública *Hombres que tienen sexo con otros Hombres* (HSH). Era el sexo biológico el que prevalecía por encima de la identidad de género. A partir de 2006, los estudios sociales, aunque no cambian la adscripción de género, comienzan a diferenciar este grupo denominándolo *homosexuales con identidad de género femenina* (Salazar et al 2006). Se identifica en esta población el rol preponderante de la culpa social internalizada, así como también la organización sociocultural de las relaciones de género, y las condiciones de discriminación, marginación, pobreza, estigma y, muchas veces racismo, producto de una moral heteronormativa organizada en lo que es *normal* y lo que es *anormal*. En este proceso de construcción de una identidad de género femenina, el grupo se comporta abordando la negociación con los hombres, en un juego de poder relacionado con el género y la sexualidad; es decir, según la forma en que las pautas y las estrategias de comunicación diferencian cada género, asumiendo normas y valores sociales hegemónicos femeninos. Se produce una paradoja entre la fuerte disposición y agencia al momento de construir una identidad y la vulnerabilidad social.

A partir del 2007, los estudios pasaron a utilizar el término local *travestis*³⁹. Un estudio sobre consumo de alcohol y drogas (Cáceres et al 2007) identifica un alto consumo en esta población, especialmente en el contexto del trabajo sexual. Simultáneamente el interés por el tema de la prostitución en el caso de la población *travesti* comienza a incrementarse (Salazar y Villayzán 2007).

A partir de este momento, investigaciones sobre la población trans inician un desarrollo para responder a cuestiones sobre la identidad, el cuerpo y la sexualidad; mientras que paralelamente funda un incipiente movimiento social de mujeres trans que exige sus derechos y solicita una voz propia, no solamente en Lima y Callao, sino también en otras regiones y que, ejerce presión a nivel internacional. Es en este contexto que se desarrollan estudios que serán fundamentales para el conocimiento de los problemas de esta población. Uno de ellos trata exclusivamente sobre la violencia hacia las trabajadoras sexuales trans (Salazar 2009), donde se resalta, en varias regiones del país, la violencia ejercida por las fuerzas públicas, como la policía y el serenazgo. Se identifican diversos tipos de violencia: Violencia de instituciones públicas y privadas, violencia sexual, violencia familiar, violencia social, violencia en los medios de comunicación, violencia psicológica. Otro estudio sobre el tema de violencia (Montalvo et al 2009), constata que los serenazgos se han convertido en los principales agresores de la población de mujeres trans, a través del acoso, los malos tratos, los castigos crueles y el robo, entre otras prácticas. La agresividad hacia las trans no es exclusividad de los serenazgos, sino también de otros cuerpos de seguridad que apelan a la *seguridad pública* o al *cuidado de la moral y las buenas costumbres*, para justificar esta

³⁹ El término “travesti” a diferencia de otros países que identifica a las personas que se travisten, es decir que se visten de mujeres. En el Perú es el término local para identificar a la población de mujeres trans. Ellas mismas se denominan “travestis” y no corresponde a término peyorativo en la medida que sea utilizado por el colectivo trans. Se transforma en peyorativo cuando la población general la utiliza para denominarlas en masculino “el travesti”.

violencia.

Un estudio cuali/cuantitativo en la ciudad de Lima (Salazar et al 2010) revela la importancia del reconocimiento de las identidades trans para lograr su inclusión, y cómo la influencia de la pobreza las obliga a priorizar otros aspectos de su vida, sobre su salud. Se pone de relieve los problemas que experimentan en los servicios de salud, sobre todo cuando los proveedores evitan tocarlas, además de las necesidades de salud relacionadas con la feminización del cuerpo, que se satisfacen de manera empírica (silicón líquido, hormonas), constituyéndose en un riesgo real para sus vidas. Así mismo, el movimiento migratorio de una buena parte de las mujeres trans desde el interior del país a la capital y de allí al extranjero de forma ilegal, da cuenta de la creciente demanda de trabajo sexual, conjugándose este oficio con la migración.

Si bien no se puede afirmar que son numerosos los estudios que se han realizado en el Perú, los que se han hecho han tocado las cuestiones más urgentes de esta población como lo son: su comprobada vulnerabilidad al VIH, la violencia estructural desde el día que asumen la identidad de género femenina, la carencia de servicios de salud adecuados para solucionar sus principales problemas, la reducción de sus oportunidades educativas y laborales y, en general, las condiciones de exclusión en la que se desenvuelven cotidianamente.

1.2. El concepto de Identidad y sus laberintos

1.2.1. Identidad y subjetividad situada

La Real Academia de la Lengua Española define Identidad de la siguiente manera: 1) Cualidad de idéntico; 2) Conjunto de rasgos propios de un individuo o de una colectividad

que lo caracterizan frente a los demás; 3) Conciencia que una persona tiene de ser ella misma y distinta a las demás; 4) Hecho de ser alguien o algo el mismo, que se supone o se busca; y 5) Igualdad algebraica que se verifica siempre, cualquiera que sea el valor de sus variables.

De estas definiciones se desprende que el término identidad da cuenta de la consciencia que un individuo tiene de sí mismo en relación a los demás y de lo que le es propio; conjuntamente con la constatación de que se es lo que se busca ser y que, de acuerdo al término algebraico, se verifica siempre.

No obstante Brubaker & Cooper (2001, p.1) han argumentado que el concepto Identidad ha tendido a significar demasiado (cuando se entiende en un sentido fuerte), demasiado poco (cuando se entiende en un sentido débil) o nada (cuando ha sido totalmente ambiguo). Veamos:

Erik Erickson fue uno de los primeros en acuñar el término identidad. Este autor la concibe como “un sentimiento de mismidad y continuidad que experimenta un individuo en cuanto tal” (Erickson 1974, citado en Mercado et al 2010 p. 231). Por lo tanto la identidad supone un ejercicio a través del cual el individuo toma conciencia de quién es; pero como el individuo no está solo este auto-reconocimiento implica reconocerse como parte de algo, lo cual le permite, al mismo tiempo diferenciarse de otros. De esta manera, en una primera aproximación, la identidad se relaciona con nuestra propia imagen en relación a la de los otros; es decir, con la representación que tenemos de nosotros mismos en relación a los otros.

Detengámonos por un momento en la identidad como conciencia de un individuo sobre sí mismo. La identidad conforma la subjetividad de un individuo; de esta manera lo

subjetivo puede involucrar diversas identidades o integrar su proceso de construcción a lo largo del tiempo (Sarmiento 2014). Para que una persona tenga conciencia de sí misma es necesario que el Yo se constituya a partir de una primera identificación que contribuirá a la construcción de la identidad. George Herbert Mead (1982) desde la psicología social fue el primero en advertir cómo los individuos aprehenden su propia conciencia a partir de la conciencia de otros. La identidad, vista de este modo, no hace referencia sólo a los rasgos objetivos que se evidencian en ella, sino al sentimiento de pertenencia, determinado por las representaciones que sus miembros se hacen sobre estos (Guerrero Arias 2002).

La sociología permitió a las ciencias sociales hace 50 años, acercarse al concepto a partir de la influencia de Erving Goffman desde el interaccionismo simbólico que, preocupado por *el yo*, señala la imposibilidad de escapar al concepto *identidad* como un conjunto de categorías de análisis; y del constructivismo social, fuera de otras tradiciones fenomenológicas (Brubaker & Cooper 2001). Se desprenden, por tanto, dos formas de identidad que actúan en correspondencia: por un lado la persona como una particularidad *asignada* por el grupo, con unos rasgos que lo asemejan a los demás y lo diferencian de otros; y por otro las personas con códigos lingüísticos, ideas, y formas de vida que lo hacen perteneciente a un determinado espacio social. Estos espacios sociales proveen a los grupos de dispositivos que sustentan su vida cotidiana. En cada individuo, entonces se incluyen elementos del propio individuo, como elementos sociales.

Por lo tanto, la categoría *identidad*, en singular, tiene una vertiente esencialista que la propone como una categoría definitiva e irreversible, que aparece como un conjunto de rasgos compartidos por todos los individuos en una determinada cultura (Briones 2007); como regulador natural, pre-existente del comportamiento humano. Desde esta perspectiva la

identidad es reificada como una esencia más allá de la voluntad de los individuos que es modelada a partir de normas y principios aprendidos. Tanto el reduccionismo biológico, como el reduccionismo cultural han dado cuenta de este enfoque.

Por su parte la vertiente constructivista conceptualiza la identidad conceptualiza la identidad, no como esencia inmutable, sino como construcción social con capacidad de transformación. Todo actor social posee una imagen de sí mismo que se constata en la interacción con otros y el reconocimiento es su parte fundamental. Así la identidad resulta siempre de una negociación entre autoafirmación y asignación identitaria (Giménez 2012). De allí que puedan existir discrepancias entre la imagen que concebimos de nosotros mismos y la imagen que los demás tienen de nosotros. Por tanto el concepto de identidad transita por dos lógicas distintas, en dos tipos particulares de relación que anuncian su contenido y le atribuyen significados y funciones diferentes (Dubet 1989). La identidad como construcción social corresponde a un sistema de representaciones que emergen de las interacciones y del intercambio de bienes materiales y simbólicos entre sujetos históricamente situados. Homi Bhabha (1996) afirma que la intención de compartir la igualdad es genuina, pero sólo en la medida en que partamos de un espacio históricamente congruente. . No obstante, en parte del constructivismo la identidad es asumida de forma a-priori, sin fisuras; más aún, como un atributo que cumple su función eficazmente de tal manera que el individuo se constituye siempre como idéntico a sí mismo y toma una serie de disposiciones en función de las cuales la identidad se organiza: género, nacionalidad, clase, entre otras y su imagen aparece siempre triunfante frente a los demás. Brubaker & Cooper (2001) critican esta postura constructivista por su intento en *suavizar* el término para liberarlo de la carga esencialista, ya que impide, afirman, examinar las dinámicas duras y las posturas esencialistas de las identidades políticas contemporáneas.

Brubaker & Cooper (2001) critican la postura constructivista en su intento por *suavizar* el término para liberarlo de la carga esencialista, a través de caracterizarla como fluida y múltiple; ya que impide, afirman, examinar la dinámica dura y las posturas esencialistas de las identidades políticas contemporáneas.

Cabe señalar, sin embargo, que no se está frente a dos modelos contrapuestos de identidad; ni que los enfoques esencialista y constructivista constituyen un paquete unificado. Briones (2007, p.79) afirma que el antagonismo entre las posturas esencialistas y constructivistas es tan falso, como pensar que la oposición nosotros/otros expresa un antagonismo estable y primario. Para la autora, tomar partido ante la opción esencialismo vs constructivismo en relación a la identidad, es una simplificación excesiva y además no garantiza que no se esté utilizando la opción contraria.

Conceptualizar las identidades (en plural) y no caer en el “construccionismo cliché”⁴⁰ (Brubaker & Cooper 2001 p.13) es, en la actualidad, un ejercicio difícil. Las identidades no son esencias; sin embargo tienen un importante aspecto pragmático; a saber: son las formas cómo nos vemos a nosotros mismos y en este reconocimiento del «sí mismo» como sujetos, dice Hall (1996), nos aproximamos a una parte del territorio que pertenece a la problemática «identitaria». Por lo tanto las identidades se localizan entre lo individual y lo social. Así, el proceso de construcción de las identidades tanto por fuerzas internas, como por fuerzas externas se transforman, según se transforma la sociedad y las instituciones que la componen.

⁴⁰Estos autores con construccionismo cliché se refieren a conceptos “light” de identidad que se usa con calificativos estándar para identidad (múltiple, inestable, fragmentada, negociada etc.) Afirman que esos calificativos se han vuelto tan familiares, tan lugares comunes, que dan pie a una lectura automática y se han vaciado de significado (ver: Brubaker & Cooper 2001)

Bauman (1996) afirma que en la actualidad se escucha hablar de identidad y sus problemas más que nunca antes; sin embargo ya no se asemeja al problema que fue a lo largo de toda la modernidad. La idea de identidad en la modernidad sirvió como forma de legitimación de los Estados Nación. Antes el dilema era como hacer una identidad sólida y perdurable; el problema hoy es al contrario, como evitar la fijación.

“La modernidad construía en acero y hormigón; la posmodernidad construye en plástico biodegradable” (Bauman 1996, p.41)

El Estado moderno desarrolló una racionalidad específica que se sustentó en el poder y el control de las relaciones sociales. De acuerdo a Grossberg (1996) es necesario reubicar y rearticular el discurso identitario, en un contexto más general de las formaciones modernas de poder que se mueven a partir de tres tipos de lógica: a) una lógica de la diferencia, b) una lógica de la individualidad y c) una lógica de la temporalidad.

Bauman (1996) sostiene que la cuestión de la identidad aparece cuando la pertenencia a un grupo se ve cuestionada o amenazada. Cuando es posible modificarse o ser otro o transformarse en alguien distinto de quien se es. Además afirma que el proceso identitario es un interminable campo de batalla entre el deseo de libertad y la demanda de seguridad.

La oposición, constante en el pensamiento binario moderno, occidental y hegemónico⁴¹, conceptualiza la realidad a partir de dicotomías excluyentes como “una maquinaria productora

⁴¹ Hegemonía es un concepto marxista re-trabajado por Gramsci para analizar la dominación de la burguesía europea, la cual poseía una buena porción de aceptación entre las clases obreras y populares a las cuales dominaba. Laclau y Mouffe retoman este concepto señalando sus límites, definiéndola como el logro de un liderazgo moral, intelectual y político, que involucra, más que una aceptación pasiva, la expansión de un discurso específico de normas, valores y percepciones constituyendo una lógica de articulación y contingencia “suturante”, no-fija, que justamente estas prácticas hegemónicas intentan llenar. Al respecto cfr. Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia, Siglo XXI, Madrid, 1987.

de binarios, en la cual estas se convierten en diferencias constitutivas en las que el otro se define por su negatividad” (Grossberg 1996, p.160) naturaleza/cultura, negro/blanco, hombre/mujer, sagrado/profano, razón/emoción, nosotros/otros etc.

Hall plantea que justamente porque las identidades se construyen en el discurso y no fuera de él; es decir son construcciones discursivas, se deben considerar producidas en ámbitos históricos e institucionales específicos al interior de formaciones y prácticas discursivas específicas, mediante estrategias enunciativas específicas (Hall 1996). Hall habla de identificación, como enlace entre las nociones de sujeto y las prácticas discursivas; ésta posee condiciones determinadas de existencia, que incluyen los recursos materiales y simbólicos para sostenerla, su condicionalidad y su contingencia.

“El concepto de identidad aquí desplegado no es, por lo tanto esencialista, sino estratégico y posicional” (p.17).

En otras palabras, y a decir de Hall (1996) “identidad” es el “punto de sutura” entre las prácticas y discursos que interpelan y los procesos creadores de subjetividades (p. 20); es decir entre los discursos y prácticas “que pueden ser espacios de cuestionamiento y de consentimiento y/o frustración” (p.69), que interpelan y colocan a los sujetos en un determinado lugar y los procesos que producen subjetividades y que construyen sujetos susceptibles de nombrarse. Vale la pena agregar que se trata un proceso que no termina y donde las identidades son siempre relacionales (Grossberg 1996). En la misma línea Bauman (1996) afirma que la construcción de la identidad implica la posibilidad de “reciclar” en algo diferente de lo que se pretendía en un principio. Por eso, el trabajo de “auto-identificación” no es un proceso acumulativo, sino más bien una cadena de nuevos comienzos.

La siguiente pregunta que plantea Arfuch (2007) es importante, en la medida en que se necesita cierta estabilidad para el logro de una acción política por parte de los sujetos sociales. ¿Cómo articular lo que permanece y lo que cambia, cómo formular en tales condiciones un proyecto político, cómo afirmar la consistencia de un “yo” o un “nosotros”? (p.32)

Aquí podemos utilizar la cita de Grossberg, como respuesta:

“En este punto, las luchas en torno de la identidad ya no implican cuestiones de adecuación o distorsión, sino de la política misma de la representación. Vale decir que la política implica cuestionar el modo de producción y asunción de las identidades a través de las prácticas de la representación” (Grossberg 1996, p.153).

Las identidades son escenario de confrontación en el que el poder se evidencia cuando la lucha por la identidad se enfrenta con una estructura dominante, homogenizante que no respeta la diversidad y que no reconoce la existencia de *otro*, sino en su condición subalterna. Los seres humanos no construyen sus identidades bajo condiciones por ellos elegidas. Esta *construcción* se remite a una experiencia conformada por “códigos de inteligibilidad” a partir de los cuales se experimenta el mundo (Briones 2007, p.68), o como Grossberg (1996) afirma que “en última instancia, la identidad es devuelta a la historia, y el lugar del subalterno se subsume en una historia de movimientos y una experiencia de opresión que privilegia modelos particulares como las figuras «apropiadas» de la identidad” (p.157).

En estas situaciones los grupos pueden negarse a sí mismos o avergonzarse de sí mismos, como consecuencia de la interiorización de esa imagen deteriorada que se transmite, y que produce el ocultamiento o la eliminación de los rasgos diferenciadores. En esta

situación, la producción discursiva de las identidades “...remite a dispositivos de normalización que trabajan por individuación o fragmentación y totalización biopolítica” (Briones 2007, p.68).

Usando la palabra *différance* acuñada por Jacques Derrida⁴², Grossberg (1994, p.154) plantea que el subalterno es constitutivo del término dominante y necesario para éste. No existe dominante sin subalterno, así la identidad dominante incorpora su negación. La identidad necesita de la diferencia; es decir del trabajo discursivo para la elaboración de las fronteras simbólicas.

La Identidad al actuar a través de la diferencia marca límites simbólicos y produce “efectos de frontera” (Hall 1996, p.16). La identidad para consolidar el proceso necesita lo que queda afuera, lo que Hall denomina el “exterior constitutivo” (p.16). Por tanto diferencia e identidad son dos caras de la misma moneda; ya que ambas son efectos del poder.

Por su parte para Bauman (1996) la identidad se piensa cuando no se está seguro del lugar al que se pertenece. Cuando no se está seguro de cómo situarse en la “evidente variedad de estilos y pautas de comportamiento y hacer que la gente que nos rodea acepte esa situación como correcta y apropiada” (p.41). *Identidad* viene a ser la salida de esa *incertidumbre*.

Sin embargo es importante tomar en cuenta las críticas de Brubaker & Cooper (2001) sobre la dificultad de pensar un concepto lo suficientemente flexible como para satisfacer una

⁴²La palabra *Differance* en Derrida, se diferencia de la palabra *Différence* (diferencia) al cambiar la “e” por la “a”, que alude a diferir o aplazar la ejecución de un acto (RAE. <http://lema.rae.es/drae/?val=diferir>) y se trata de un juego de palabras entre diferir y diferenciar. Según Derrida “no es ni una palabra, ni un concepto” es algo que no se puede simbolizar porque desborda la representación, su significado completo es siempre pospuesto; nunca es. Esta palabra fue introducida por Derrida en la conferencia pronunciada en la Sociedad Francesa de Filosofía, el 27 de enero de 1968, publicada en el Bulletin de la Société Française de Philosophie (julio-setiembre, 1968). Aparece traducida al castellano en Derrida J. *Márgenes de la filosofía*, Cátedra: Madrid, 1998.

teoría social relacional y constructivista, y lo suficientemente sólido como para dar cuenta de los fenómenos fuertes que demandan explicación.

“Pero no estamos argumentando sólo que el concepto de identidad no “viaja” bien, que no puede ser universalmente aplicado a todos los escenarios sociales. Queremos sostener un postulado más fuerte: que “identidad” no sólo no es necesaria sino que tampoco es útil como categoría de análisis incluso allí donde es ampliamente usada como una categoría de la práctica” (p.32).

Grossberg (1996) afirma que las identidades son siempre contradictorias, y están compuestas por fragmentos parciales, sea de identidades individuales, o de categorías sociales donde los individuos se sitúan, o en combinación de unas y otras. En este sentido propone la categoría de “tercer espacio”, que asume las identidades subalternas como “terceros términos” únicos que definen literalmente un lugar “entre-medio” habitado por ellos. La imagen de la liminalidad regresa nuevamente a nuestro análisis en forma de frontera. Para Grossberg “el subalterno vive, por decirlo así, en la frontera” (p.155).

Butler (2004) enfatiza que las prácticas de significación, se encuentran reguladas por normas de inteligibilidad; al darse la significación dentro de procesos regulados que se repiten, es dentro de esta misma repetición que se produce la agencia. Es entonces dentro de esta significación repetida que la subversión de las identidades se vuelve posible (Butler 2004). Laclau (1996), por su parte, en su discusión sobre universalismo y particularismo advierte que “es sabido que una fuerza opositora cuya identidad se construye dentro de un cierto sistema de poder es ambigua respecto a este sistema, ya que este último es lo que impide la constitución de la identidad y es, al mismo tiempo, su condición de existencia

(p.59).

No obstante el subalterno posee también agencia, que tiene que ver con la transgresión. Una de esas formas de transgresión es la transgeneridad. Así como para Mamzer (2006) la androginia, la transgeneridad también transgrede el límite de la norma en la construcción de la identidad sexual, que define lo que está permitido y lo que no, las jerarquías y posiciones y los roles del cuerpo sexuado.

Para ello Brubaker & Cooper (2001) proponen algunos términos alternativos que pudieran reemplazar al de “identidad”. Uno de ellos es el concepto de “subjetividad situada”, que nos parece congruente para el análisis de la transgeneridad como:

“...un término disposicional que designa lo que podría llamarse el propio sentido de quién es uno, de la propia locación social, y de cómo (dados los dos primeros elementos) uno está preparado para actuar” (p.22)

1.2.2. Identidad sexual e Identidad de género

Una definición tradicional de identidad sexual la ofrecen Shively & De Cecco (1977). Esta se sub-divide en cuatro componentes. Cada uno de éstos forman parte de un continuo y tienen diferentes formas de desarrollo en cada individuo, pueden combinarse de manera diferente: a) el sexo biológico se define en la sociedad occidental únicamente a partir de la genitalidad de la persona; por lo tanto si el recién nacido tiene pene será asignado hombre y si tiene vagina será asignada mujer; b) la identidad de género que se refiere a la auto-identificación como hombre o mujer; c) el rol de género que se refiere al grado en el cual las

personas se vinculan a los roles adscritos socialmente para los hombres o para las mujeres y d) la orientación sexual que se refiere a la atracción que el individuo siente hacia otro u otra.

Pero ¿no es la identidad sexual también una ficción? A pesar del carácter real que se le ha atribuido, la identidad sexual es varía de acuerdo con la percepción que un individuo tenga de sí mismo y de los valores cambiantes en la sociedad. Es importante también resaltar que algunos significados de la identidad sexual tendrán más legitimidad que otros, debido, por ejemplo, a que se encuentran institucionalizados en determinados campos del conocimiento como la psiquiatría o la medicina, o en los marcos morales socialmente aceptados. Pero la identidad sexual no se limita a nombrar las prácticas sexuales o a las personas que se dedican a esas prácticas, sino que constituye a los individuos en tipos de personas.

Ahora bien, el sexo biológico tiene muchos más componentes que el sexo genital, como el sexo cromosómico (XX y XY), el sexo gonadal (ovarios y testículos) y el sexo hormonal (testosterona y progesterona) que nunca, por la dificultad de *verse*, se toman en cuenta para asignar el sexo al recién nacido. Aun así, la identidad sexual es sumamente difícil de determinar, por lo menos al momento del nacimiento; ya que el proceso de devenir en sujetos sexuados no puede anticiparse de acuerdo a los genitales con los cuales se nace.

“Independientemente de la forma que tengan nuestros genitales, el camino para asumirnos como sujetos sexuados no tiene garantía. El misterio del sexo/placer, sexo/procreación, sexo/género, sexo/práctica - es un trabajo a develarse en lo singular, que incluye procesos materiales del cuerpo, pero no se circunscribe a éstos” (Alcántara 2013, p.192)

No obstante buscar en el recién nacido el sexo para determinar el género se ha transformado en un acto cotidiano que “a fuerza de repetición se ha instituido” (Alcántara 2013, p.191). Una operación aparentemente sencilla va a acomodar a cada individuo en el orden social, en un cuerpo determinado, en un lugar determinado y con una identidad determinada. Si bien la estructura biológica es posible que anteceda al lenguaje, es en el lenguaje donde la materialidad corporal encuentra su sentido o fracasa (Alcántara 2013).

“La interpretación de la diferencia anatómica es la clave que inscribe al sujeto con fuerza ontológica en la matriz de diferencia sexual, operación que funciona bajo una lógica de dicotomía excluyente: si es niño o niña, será hombre o mujer: por lo general no se duda de que el transcurso de la vida confirmará que la niña es mujer y el niño es hombre. Cada vez que se repite este proceso en la vida social, se fortalecen los puntos que sostienen las uniones entre las diferentes dimensiones que dan estructura a la matriz de la diferencia sexual” (p.192).

Dado que el modelo se basa en el dimorfismo sexual, en la asignación del género al recién nacido se emplea, entonces, como único indicador, su genitalia; la cual, además, deberá tener el tamaño adecuado. Un ejemplo de cómo se filtran ideales culturales en la asignación sexual a los recién nacidos a partir de sus genitales, se manifiesta en el diagnóstico de las personas intersexuales. En este caso el objetivo de los médicos consiste en, mediante una intervención quirúrgica al recién nacido y la administración posterior de hormonas (Stolke 2004) “normalizar” los genitales “anormales”, diagnosticados como ambiguos en relación a la norma binaria. Esta idea, de que no existen más que dos sexos está profundamente arraigada en la profesión médica, por lo tanto no existen dudas de que *normalizar* los cuerpos para que sean *niños* o *niñas* normales, es la única opción.

La crítica feminista de la ciencia representada por las científicas Alice Dreger, Anne Fausto Sterling y Donna Haraway, ha desafiado el discurso científico occidental y positivista convencional según el cual el dimorfismo sexual es un hecho *natural* y *universal* en toda la especie humana. Más bien la identidad sexual es también una construcción social, y la diferencia sexual se produce en el terreno de lo simbólico (Lamas 2009), por lo tanto no habría diferencia entre los conceptos de identidad sexual y de género (Hernández González 2010) y aceptarlo, implica desarticular los discursos que han organizado y siguen organizando la vida social.

El teórico social Talcott Parsons (citado en Conway, Bourke & Joan Scott 1996) moldeó el discurso convencional sobre la familia y los roles entre hombres y mujeres en las sociedades modernas. Para él estos roles tenían un fundamento biológico cristalizado en el proceso de modernización de la sociedad de acuerdo a funciones económicas y sociales. La propuesta de Parsons aceptaba sin cuestionar, las caracterizaciones del comportamiento sexual normal y el temperamento elaboradas por los antropólogos en décadas anteriores. Margaret Mead, por ejemplo había planteado que los roles sexuales eran culturales y no biológicos y que podían variar en entornos diferentes.

Donna Haraway (1995) en una historia breve del feminismo, afirma que las formulaciones políticas de género, por parte de las feministas occidentales después de los años 60, pasan a través de la construcción de significados y de tecnologías de sexo y del género desde las ciencias biológicas normalizadoras “liberales, intervencionistas y terapéuticas, empíricas y funcionalistas, que incluían a las ciencias de la mente, la medicina y

la biología” (p.224). La explicación de la subordinación femenina en términos *naturales* y hasta *inevitables*, no permitieron ver procesos sociales y culturales más complejos. Rasgos *naturales* de las mujeres, se transformaron en la realidad de la identidad femenina (Lamas 1986). Para esta autora (1986) no era de extrañar que muchas feministas quisieran sacar del terreno biológico el debate sobre las diferencias entre hombres y mujeres, siendo conscientes del error generalizado de pensar lo biológico como inmutable y lo social como transformable. Lo cual implicaba que las mujeres debían tener siempre características universalmente *femeninas* y los varones *masculinas*. La división de los géneros, basada en la anatomía de las personas, suponía formas complementarias y excluyentes de sentir, de actuar y de ser; por el contrario, dice Lamas (1986), estas formas, se encuentran presentes en personas cuya anatomía no corresponde al género asignado.

“Que la diferencia biológica, cualquiera que ésta sea (anatómica, bioquímica, etc.), se interprete culturalmente como una diferencia sustantiva que marcará el destino de las personas con una moral diferenciada, es el problema político que subyace a toda la discusión académica sobre las diferencias entre hombres y mujeres” (p.178).

Para Butler (1998) el camino es comprender que las identidades sexuales de las personas responden a una estructuración psíquica donde la heterosexualidad o la homosexualidad son un resultado posible. La lógica del género valoriza una y devalúa la otra. Por otra parte las identidades de género son inventos culturales, ficciones necesarias, que sirven para construir un sentimiento compartido de pertenencia e identificación. La realidad del género es performativa, lo que significa que será real en la medida en que se actúe:

“El género no está pasivamente inscrito en el cuerpo y tampoco está determinado por la

naturaleza, el lenguaje, lo simbólico o la apabullante historia del patriarcado. El género es lo que uno asume, invariablemente bajo coacción, a diario e incesantemente, con ansiedad y placer, pero tomar erróneamente este acto continuo por un dato natural o lingüístico es renunciar al poder de ampliar el campo cultural corporal con performances subversivas de diversas clases” (p.308)

De la misma forma para la autora, el sexo es una construcción ideal que se materializa obligatoriamente a través del tiempo (Butler 2002). No se trata de algo que uno tiene o algo que uno es. Se trata más bien de una norma que hace viables a las personas, una norma que “califica un cuerpo para toda la vida dentro de la esfera de la inteligibilidad cultural” (p.19). Para Butler, el concepto de sexo es un terreno conflictivo, que se forma mediante disputas sobre cuál es el criterio para distinguir entre los dos sexos. Así, lo natural se construye como algo que carece de valor, en tanto no asume su carácter social “al mismo tiempo que la naturaleza renuncia a su condición natural” (p.22). Esta es la forma, para la autora, en que la distinción sexo/género se diluye.

“Si el género es la significación de lo social que sume el sexo dentro de una cultura dada - y en nombre de nuestra argumentación dejaremos que los términos “social” y “cultural” permanezcan en una inestable relación de intercambio-, ¿qué queda pues del sexo, si es que queda algo, una vez que ha asumido su carácter social como género?” (p. 22)

El género, entonces, desplaza al sexo, en tanto el género constituye las significaciones sociales que el sexo asume. Por lo tanto la denominación “es un niño” o “es una niña” es un modo de fijar una frontera y de inculcar repetidamente una norma (p.26). De esta manera,

según Butler, se forcluye⁴³, es decir se suprime radicalmente lo considerado “inhumano”, o lo “humanamente inconcebible” (p.26). Butler plantea que ya no es útil preguntarse “¿de qué modo se constituye el género como (y a través de) cierta interpretación del sexo?”, sino “¿a través de qué normas reguladoras se materializa el sexo? (p. 29). Materialización significa que la construcción no es un acto único, ni un proceso causal iniciado por el sujeto y que culmina en una serie de efectos fijados. La construcción es un proceso temporal (sedimentación) que opera a través de la reiteración de las normas, y en esta reiteración el sexo se produce y se desestabiliza a la vez. Es decir que en esa reiteración se abren brechas, fisuras e inestabilidades constitutivas de las construcciones, como aquello que escapa o rebasa la norma. Lo que no se ha incluido, es tan esencial para su definición como lo que ha sido incluido. En este sentido para Butler (2002) *ser hombre* o *ser mujer* son cuestiones internamente inestables.

1.3. Cuerpo, Sexualidad e Identidad de Género

1.3.1. El cuerpo como objeto de estudio

El cuerpo como objeto de estudio sistemático tiene poco tiempo y se ha mantenido fuera de la teoría social (Turner 1994). Ha correspondido a una epistemología que ha estado escindida entre cuerpo y razón, naturaleza y cultura, producto de la modernidad en Occidente y cuyos planteamientos han estado dirigidos a ver el cuerpo únicamente como materia de la vida humana, como entidad biológica y orgánica universal y única que es habitada por la cultura “la piel se convierte en ventana del alma” (Turner 1994, p.15).

⁴³ Forclusión, es un término que proviene de la teoría psicoanalítica lacaniana. Lacan menciona un significante que se relaciona con una ley primordial, que si no se inscribe en el tiempo debido no puede ser inscrita. Quedar forcluido es quedar rechazado en lo simbólico y por lo tanto retorna a lo real. Forcluir es expulsar, rechazar, arrojar fuera. Algo forcluido es algo que no ha sido incorporado, ni simbolizado en la consciencia y por eso se restituye en la psicosis con la alucinación.

“Finalmente la antropología más que la sociología, desarrolló una teoría del cuerpo, ya que en las sociedades pre-modernas el cuerpo es una superficie importante en la que las marcas de condición social, posición familiar, afiliación tribal, edad, sexo, y condición religiosa pueden exponerse fácil y públicamente” (p. 15)

Marcel Mauss (1971) ocupa un lugar pionero en el análisis social sobre el cuerpo a partir de lo que él denominó “técnicas corporales”. No corresponde a la experiencia psicológica del individuo, sino a la práctica y a la expresión socialmente reconocida. El cuerpo es lo que la sociedad ve de acuerdo a lo que transmite en sus expresiones, apariencia y comportamiento. En su trabajo Mauss (1971) propone la idea de que no existe un comportamiento natural del cuerpo; más bien, el ser un individuo social implica un aprendizaje corporal. El autor explica que en cada sociedad sus habitantes han hecho uso de su cuerpo en una forma tradicional, de tal manera que han construido técnicas corporales concretas y particulares. Para él existen “actitudes corporales” (p.338). Por ejemplo plantea que una determinada posición de brazos y manos al caminar constituye una determinada idiosincrasia social y no corresponde a movimientos individuales y mecánicos. Como primer pensador de la naturaleza social del “habitus” (p.340) que luego será retomada por Bourdieu, plantea que corresponde exactamente a las costumbres y que varía con las sociedades, la educación, las reglas de urbanidad y la moda. Para ello, dice Mauss se requiere la técnica:

“Denomino técnica al acto eficaz tradicional (ven, pues, como este acto no se diferencia del acto mágico, del religioso o del simbólico). Es necesario que sea tradicional y sea eficaz. No hay técnica, ni transmisión mientras no haya tradición. El hombre se distingue fundamentalmente de los animales por estas dos cosas, por la transmisión de

sus técnicas y probablemente por su transmisión oral” (p.342)

Para Mauss, todas las formas de actuar corresponden a técnicas corporales y el cuerpo es el primer instrumento del hombre.

Continuadora del pensamiento de Marcel Mauss, Mary Douglas (1973), plantea teorías del alcance social en relación al cuerpo, en tanto cuerpo social, especialmente la interpretación sobre el temor a los fluidos corporales. De acuerdo a Brian Turner (1994), el cuerpo como sistema clasificatorio ha sido fundamental como respuesta al desorden y re-establecimiento del orden.

Algunos elementos de las teorías de G. H. Mead (1982) permiten dar cuenta de esta constitución social del esquema corporal. Cuando nacemos, no tenemos la capacidad de distinguir conscientemente entre nuestro cuerpo y lo que nos rodea. No es sino hasta que nos convertimos en un objeto para nosotros mismos, que podemos identificar esta experiencia. Así, gracias a la interacción con nuestros próximos semejantes, a través del lenguaje, nos reconocemos y nos convertimos en lo que somos y adquirimos la capacidad de interactuar con nosotros mismos. Con ello distinguimos los límites de nuestra propia corporalidad. Asignamos atributos a nuestro cuerpo, aprendidos del contexto social, que son creados y modificados socialmente. Así mismo, Erving Goffman (1998) alertó sobre el papel del cuerpo en la constitución del individuo social, en sus estudios sobre el estigma.

De acuerdo a Grosz (1994) una primera línea de investigación apunta al cuerpo como un objeto de las ciencias naturales, particularmente de las ciencias de la vida como la biología y la medicina; la segunda asume el cuerpo metafóricamente como instrumento que contiene

una conciencia “un contenedor ocupado por una subjetividad animada (...) el cuerpo es visto como una posesión, una propiedad de un sujeto, que se encuentra, por esa razón dissociado de la carnalidad y toma decisiones de cómo disponer del cuerpo y sus poderes (...). Y para la tercera línea el cuerpo es un medio de expresión y comunicación que hace “comunicable” lo que es esencialmente privado (ideas, pensamientos, creencias, sentimientos, afectos)” (p.9 traducido por X.S.). Todas estas definiciones apuntan a un cuerpo pasivo.

La antropología y la sociología han planteado la cuestión del cuerpo en relación a lo que es el ser humano, como esencia universal. Por su parte Brian Turner (1994) plantea que una de las proposiciones fundamentales sobre el cuerpo responde a “hechos naturales” (p.14), cuyo principio social de clasificación tiene su base en la división entre naturaleza y cultura.

En su visión genealógica para la comprensión del poder y su ejercicio, Foucault pone énfasis en los cuerpos útiles y disciplinados (Turner 1994). En sus trabajos *Vigilar y Castigar* [*Surveiller et Punir* 1975] e *Historia de la Sexualidad* [*Histoire de la sexualité, I. La volonté de savoir* 1976], señala el momento histórico a inicios de la modernidad, y devela los mecanismos de control y domesticación de los cuerpos. Para Foucault (1998), el cuerpo es penetrado por regímenes del conocimiento-poder que lo marcan y lo producen. El poder disciplinario de la vida o bio-poder, regula la vida cotidiana y los comportamientos de individuos y poblaciones, no están vinculados con los aparatos de sujeción estatales, sino a través de la multiplicidad de micro-poderes o fuerzas inherentes constitutivas de su organización. De esta manera el conjunto de relaciones sociales atraviesan el propio cuerpo y el poder se corporiza en éstas. Este poder se interioriza en las conductas y se evidencia en los hábitos y prácticas generando “tecnologías del cuerpo” (Haraway 1995, p.11) orientadas a la disciplina como mecanismo principal del poder, que determina cuál debe ser la relación de los

cuerpos con su entorno.

Pierre Bourdieu (2007) trabaja el tema del cuerpo en relación con el habitus. El cuerpo actúa como el elemento para lograr el “principio de eficacia simbólica” (p.115). Los valores “se hacen” cuerpo a través de una “pedagogía implícita capaz de inculcar toda una cosmología, una ética, una metafísica, una política a través de los mandatos tan insignificantes como ‘estate derecho’ o ‘no sostengas el cuchillo en la mano izquierda’ y de inscribir en los detalles en apariencia más insignificantes del vestir, de la compostura o de las maneras corporales y verbales los principios fundamentales de la arbitrariedad cultural, situados así fuera de la conciencia y la explicitación” (p.112). El cuerpo para Bourdieu (2007) instaura las divisiones entre los sexos, las clases sociales, la edad, entre las significaciones y valores asociados a los individuos de acuerdo a las posiciones que ocupan en espacios determinados por esas divisiones, que incluye los “veredictos sociales” (p.117) aplicados al cuerpo, que refieren a las realizaciones de los esquemas de clasificación social y sus herramientas que le hablan al cuerpo y a su experiencia. Los niños, dice Bourdieu (2007), aprenden a leer el mundo con los objetos que se leen en el cuerpo, en sus movimientos y sus desplazamientos. Lo cual no se reduce a una *imagen del cuerpo*, tal como la psicología lo entiende.

“Lo que se ha aprendido con el cuerpo no es algo que uno tiene, como un saber que se puede sostener ante sí, sino algo que uno es” (p.118)

Giddens (1997) plantea que si bien el cuerpo es construido, modelado y remodelado por la intersección de una serie de prácticas discursivas disciplinarias, es necesaria cierta estabilidad para el auto-reconocimiento y el reconocimiento de otros. El yo se encuentra naturalmente corporeizado, aunque no es una simple “entidad”, sino que se experimenta de un

modo práctico de solucionar las situaciones y los sucesos externos. Para el autor el género por ejemplo es un asunto de aprendizaje y trabajo continuado más que una simple extensión de la diferencia sexual biológicamente dada. Para poder existir el individuo tiene que existir encarnado, y la carne, que es el yo corporal, ha de ser constantemente conservada o asistida - tanto en la inmediatez de las situaciones cotidianas como en la planificación de la vida a través del espacio y el tiempo. Para el autor, el cuerpo se encuentra permanentemente sometido a riesgos.

En el cuerpo se establece una continuidad entre lo orgánico y lo inorgánico, lo natural y lo social. No obstante la idea del sujeto universal se ha ido debilitando (Haraway 1995) a raíz de las nuevas “tecnologías del cuerpo” y las nuevas formas de ser, que socavan los constructos universales de identidad.

1.3.2. El cuerpo en la modernidad

El cuerpo se ha constituido en uno de los espacios principales de contradicción social en la sociedad occidental desde la autoridad médica, pero también desde el consumo de bienes materiales y simbólicos (Esteban 2004). En este mismo sentido Elizabeth Grosz (1994) plantea que el cuerpo ha sido colonizado a través de las prácticas discursivas de las ciencias naturales especialmente la biología y la medicina que se han plasmado, entre otras cosas, en presuposiciones con respecto a las diferencias sociales a partir del cuerpo sexuado, desde las dicotomías mente/cuerpo y razón/pasión, donde el “término subordinado es muchas veces la negación, ausencia o privación del término primario; el término primario se define a sí mismo por eliminación del otro y en ese proceso establece sus propios límites y bordes para crear una propia identidad” (p.3 traducción X.S.).

La tradición occidental ha privilegiado, a lo largo de los siglos, lo individual escindiendo lo espiritual de lo carnal. El pensamiento occidental se ha interesado históricamente más por lo espiritual, desplazando lo material a un plano secundario. Con los aportes de René Descartes se consolidó el sujeto moderno, entendido racional y universal “una mente pensante recluida en un cuerpo al que anima” (Clúa 2007, p.182). Esta dualidad es acompañada por una visión mecanicista del cuerpo, concebido como un ensamblaje de piezas que se orientan a reforzar la supremacía de la mente.

Durante el período victoriano se asentaron tres ideas clave: a) que los seres humanos forman parte de la naturaleza, b) que existen diferencias sociales, y c) la doctrina de la selección natural se convirtió en una teoría de “la supervivencia de los más dotados” (Turner 1994 p.13) para explicar el cambio social; aunque la aplicación de las teorías biológicas a las relaciones sociales no fueron del todo convincentes. Siglos después el cuerpo demostró ser un recurso natural para la metáfora social: la cabeza del Estado, el Cuerpo social etc. El cuerpo se hizo externo al actor, apareciendo como agente con capacidad de decisión. Se arranca al hombre del mundo natural, y para “civilizarlo” se requieren regulaciones institucionales, entre ellas el control del cuerpo y el cultivo del carácter en interés de la estabilidad social (Turner 1994).

Por ejemplo, la oposición mente/cuerpo, asociada a una serie de otras oposiciones como razón/pasión, sentido/sensibilidad, externo/interno, yo/otro etc. se han asociado con la oposición hombre/mujer, que finalmente ha terminado constituyendo una de las formaciones discursivas más emblemáticas, donde el cuerpo se define de forma ahistórica, naturalista y pasiva, además como interferencia en las operaciones de la mente.

“El dualismo es responsable de las formas modernas de elevación de la conciencia por encima de la corporalidad” (Grosz 1994, p.7)

La biología y la medicina, por ejemplo, consideran el cuerpo opuesto a la mente, un cuerpo que puede cambiar solo a través de intervenciones quirúrgicas o químicas, pero que culturalmente hablando es “material crudo” (Grosz 1994, p. 118).

El cuerpo de la modernidad constituye cuerpos obedientes, lo que Mauss denomina “Actos de acoplamiento” (Mauss 1971, p.343), no por el individuo sólo, sino con ayuda de la educación de la sociedad de la que éste forma parte. De acuerdo a Mauss todo lo que hacemos nos viene ordenado, permitido o no, a lo cual se le atribuyen determinados valores.

El ideal del poder en la modernidad es producir, entonces, cuerpos dóciles, objeto de análisis minuciosos. Durante la modernidad el cuerpo se articula sobre las ideas de un cuerpo mecánico capaz de maleabilidad y docilidad y de un cuerpo material visible. Ambas características corresponden a cuerpos dispuestos de ser disciplinados (Clúa 2007). De esta manera se proponen modelos a seguir, formas de *actuación*, cánones de belleza y salud que se convierten en requerimientos y normas de apariencia como una forma de control del cuerpo. Todos estos procesos de normalización han contribuido a excluir a aquellas personas consideradas “anormales”.

La crítica postmoderna del proyecto racional de la modernidad ha vuelto a poner la cuestión del cuerpo en el debate entre deseo y razón (Turner 1994).

De esta manera:

“Todo cuerpo que es afectado por su pertenencia a un Estado Nacional moderno, a una lengua, a un sexo, o a una colectividad específica puede poner en cuestión la génesis natural de la pertenencia o participación, a esto se le dice desobedecer (o *desobedecir*). Porque si bien los individuos son efectos históricos ubicados tensionalmente entre relaciones de dominación y formas de subjetividad, entre resistencias y obediencia, pueden siempre *desdecirse*, esto es, decirse de otra manera que obedeciendo” (Martínez de la Escalera 2007 p.5)

Los cuerpos no son fijos e inertes, ni funcionan independientemente del medio socio-cultural. Para Elizabeth Grosz (1994) es necesario desarrollar nociones que comprendan la materialidad humana como un continuo, evitar todo tipo de reduccionismo, donde cuerpo es el lugar de inscripción, producción social, política, cultural y territorial. Así, el cuerpo es él mismo, producto cultural y sujeto.

Los cuerpos, las relaciones y el movimiento son vividos por los sujetos; las inscripciones corporales (jurídicas, médicas, punitivas, disciplinarias) constituyen redes de significados que construyen los cuerpos al interior del ensamblaje social, tanto las narrativas personales, como los discursos sociales se inscriben en el cuerpo. El cuerpo es una superficie en la cual se inscriben los textos listos para recibir y transmitir significados como un sistema de escritura. Se trata del proceso por el cual las relaciones sociales y los símbolos se imprimen paulatinamente en el cuerpo, en la forma de entes cognitivos, emocionales y de “presentaciones disposicionales” (Wacquant 2008-2009, p. 21).

Este modelo ayuda a explicar cómo el cuerpo, una vez constituido como tal, es transcrito y marcado por la cultura; sin embargo el cuerpo como página en blanco, como “tabula rasa” (Grosz 1994, p.119), no explica cómo esa misma inscripción produce activamente al cuerpo como tal.

“Los cuerpos son ficcionados, esto es posicionados por varias narrativas y discursos culturales que son ellos mismos encarnados de cánones, normas y formas representacionales culturalmente establecidas, que pueden ser vistas como narrativas vividas, narrativas no siempre transparentes para sí mismas (...) Los cuerpos se transforman en emblemas, heraldos, divisas, teatros, tablas de leyes sociales y derechos, ilustraciones y ejemplificaciones legales, advirtiendo y dibujando la carne flexible en determinados cuerpos, produciendo la carne como punto de partida y locus de incisión, un punto de “realidad” o “naturaleza” entendida (ficcionalmente) como previa a y como material crudo de las prácticas sociales” (p. 118)

El modelo de inscripción social implica que los valores y los requerimientos sociales no son inculcados al interior de los sujetos, más bien son grabados sobre el cuerpo. El cuerpo constituye una superficie social de inscripción.

“Por un lado, el cuerpo necesita ser interpretado, leído para aprehender sus significados ocultos; por el otro el cuerpo es una superficie para ser inscrita, escrita, que puede ser segmentada, disuelta en flujos, ser vistos como parte (o partes) de un ensamblaje más grande o máquina cuando se conecta con otros órganos, flujos e intensidades” (p.121)

Algunas inscripciones ocurren de manera violenta; otras sutilmente. En el primer caso, la violencia se manifiesta como régimen, prisión, exclusión. Pero también están las inscripciones normativas, las clasificaciones de los grupos sociales en normal/anormal, ignorante/ilustrado, prohibido/permitido, de acuerdo a otras clasificaciones como hombre/mujer, negro/blanco, heterosexual/homosexual, lo que Bourdieu (1997) llama “violencia simbólica”.

“No existen normas “naturales”; solamente existen formas culturales del cuerpo, las cuales concuerdan o no con las normas sociales” (Grosz 1994, p.143)

A decir de Bourdieu (1997) es el Estado el que contribuye determinantemente en la producción y reproducción de los instrumentos de construcción de la realidad social; cuya sumisión se manifiesta a partir de las “disposiciones del cuerpo”, que no corresponde a una sumisión mecánica, ni a un consentimiento consciente a un orden (p.118). Esta sumisión “es fruto del acuerdo entre las estructuras cognitivas que la historia colectiva (filogénesis) e individual (ontogénesis) ha inscrito en los cuerpos y en las estructuras objetivas del mundo al que se aplican...” (p.118). Sólo se completa objetiva y duraderamente en los cuerpos a través del habitus. No es otra cosa que esa “lex insita”⁴⁴ (Bourdieu 2007, p.98) en el cuerpo.

“Controlar el momento y sobre todo el tempo de las prácticas es inscribir perdurablemente en el cuerpo, bajo la forma del ritmo de los gestos o de las palabras, toda una relación con la duración, vivida como constitutiva de la persona” (p.123)

Pero además el cuerpo puede ser entendido como agente activo, muchas veces resistente y transgresor. A pesar del poder ejercido por la fuerza de la norma (religiosa y moral) el

⁴⁴ Ley inscrita

cuerpo manifiesta algo más, como una fuerza emancipadora que se expresa a través de sentimientos, emociones, preferencias e identificaciones. La acción y la transformación social son procesos corporales, son “itinerarios”⁴⁵ como los llama Mari Luz Esteban (2004).

1.3.3. Cuerpo, Género y Sexualidad

El cuerpo posee una superficie social trazada por leyes, prácticas pedagógicas, jurídicas, médicas y económicas, que tallan al sujeto como tal; sin embargo el sujeto es también activo, produce y manipula, actúa como sujeto, al mismo tiempo que es capaz de ser descifrado, interpretado y comprendido (Grosz 1994). El cuerpo es vivido y experimentando en tanto es representado y utilizado de diferentes formas en diferentes culturas. Está entrelazado con significados, sistemas significantes y representaciones. Además, las narrativas personales y los discursos sociales se inscriben en el cuerpo dotando de sentido a las funciones y características corporales. De esta manera el cuerpo es el lugar por el que fluyen las identificaciones individuales y grupales, y donde se expresan las marcas identitarias.

Las identidades de género son siempre identidades corporales, en la manera de estar, de llevar el cuerpo, de comportarse. Para Bourdieu (2007) son las determinaciones sociales ligadas a una posición determinada en el espacio social las que modelan a través de la relación con el propio cuerpo, las disposiciones constitutivas de la identidad sexual y también las disposiciones sexuales mismas. Lo masculino y femenino, en relación con el cuerpo, están y son estados del alma, estas dos relaciones con el cuerpo poseen dos formas de relación “con el tiempo y con el mundo” (p.113). En palabras de Giddens (1997) “...ser hombre o mujer

⁴⁵ Itinerarios corporales son para Mari Luz Esteban (2004) “procesos vitales individuales, pero que nos remiten siempre a un colectivo que ocurren dentro de estructuras sociales concretas y en donde damos toda la centralidad a las acciones sociales de los sujetos, entendidas éstas como prácticas corporales (p.54)

depende del control continuado del cuerpo y sus ademanes; que son detalles omnipresentes del manejo del cuerpo por medio de los cuales el género se “hace” (p.85)

Los discursos sobre la “identidad” de género ha correspondido a las “ficciones de coherencia heterosexual” (Haraway 1995, p.228). Así, el estado *normal* para la sociedad occidental es poseer un yo y una identidad coincidentes con su biología y con lo socialmente esperado para ésta. Ambos paradigmas, para Haraway (1995) constituyen a saber: el concepto del yo interior coherente, logrado (cultural) o innato (biológico), constituyen una ficción reguladora innecesaria, ya que al igual que la raza, el sexo es una formación «imaginaria» que produce realidad, donde los cuerpos son percibidos como lo fundante “anteriores a toda construcción” (p.233).

Para Giddens (1997) la “sexualidad” se inventó cuando la conducta sexual “salió a escena” (p.208). A partir de ese momento la sexualidad pasó a ser propiedad del individuo, y más en concreto, al unirse el erotismo y la culpa, el cuerpo fue sustituido progresivamente por un nexo entre la sexualidad y la identidad del yo, y una propensión a la vergüenza. La sexualidad constituye un locus de poder que opera a partir de la disciplina que organiza placeres y energías corporales. La clasificación opera en la organización de tipos sexuales definidos a partir de la norma heterosexual en términos de su desviación. Penetra los cuerpos de los individuos sobre el placer, para domesticar los deseos. Pero también funciona de forma productiva.

Haraway (1995) resalta los conceptos de Mary Douglas “fronteras corporales” y “orden social”, los cuales han sido de valiosa ayuda para la toma de conciencia del papel que juega la imagen del cuerpo, tanto para la visión del mundo, como para el lenguaje político. Para

Grosz (1994) esto podría ser revelador para el análisis de la diferencia sexual; ya que se complementaría con el concepto de abyección⁴⁶ relacionado con la constitución de un cuerpo social limpio y los procesos de clasificación, segregación y demarcación de quienes exceden, sobrepasan o incumplen las normas; que sólo puede ser mirado en un determinado contexto y orden impuesto. Éstos han terminado siendo definidos como “otros” (Haraway 1995): mujeres, etnias, personas trans, etc.

“Lo que me interesa a mí sobre el trabajo de Kristeva es el camino por el cual la noción de abyección se relaciona con la experiencia vivida del cuerpo, los significados culturales y sociales específicos del cuerpo, la inversión cultural que marca el cuerpo, el privilegio dado a algunas partes y funciones mientras se minimizan, dejan de lado o invisibilizan otras partes y funciones” (Grosz 1994, p.193)

De acuerdo a Haraway (1995) es necesario subvertir aquellos mitos del origen de la cultura occidental a través de otras historias, que en su repetición desplacen a las identidades naturalizadas.

1.4. La feminidad Trans

1.4.1. El cuerpo Trans

El cuerpo trans constituye un “proyecto” en el cual la identidad social es constantemente moldeada y reinventada (Van den Berg 2011). Las mujeres trans hacen uso de una serie de técnicas para esta producción femenina del cuerpo. Ellas construyen y viven

⁴⁶ Lo abyecto no es lo que es sucio o impuro en el cuerpo, lo abyecto es todo aquello que perturba el orden identitario, que muestra los límites del ser y que se sitúa al margen de la cultura.

sus cuerpos en dirección a algo que denominan *femenino*. No obstante ese femenino no es el de las mujeres de nacimiento, ya que se trata de un femenino que no abandona esas características que se esfuerzan por esconder. En un permanente diálogo con la sociedad se da un aprendizaje de “tecnologías corporales” (Mauss 1971), que son contrastadas con las señales sociales. Tras la manipulación de su constitución corporal, las mujeres trans encarnan significados sexuales y de género que se transmiten social y lingüísticamente. Constituye un constante fluir de los ingredientes, entre los dos polos del género (Barreda 1993). Se trata de un género negociado, reconstruido, ambiguo, resignificado y fluido (Benedetti 2006) que se confirma cuando se entreteje de manera interseccional con elementos de clase, raza, etnia y edad (García Becerra 2010). Lo femenino trans es un juego entre los contextos sociales y los sentidos que las mujeres trans le atribuyen al género. Las clasificaciones y tipologías son dinámicas y están en constante fabricación y transformación desde el momento en que inician su transformación con imperceptibles alteraciones en el cuerpo hasta adquirir paulatinamente atributos femeninos “inteligibles” que le servirán como identificación (Benedetti 2006).

No se sabe muy bien cuándo comienza el tránsito. Quizá en el vientre materno o cuando vemos por primera vez unos tacones y nos morimos de ganas de usarlos o en el momento en que nos damos cuenta que hay un grave problema o cuando consumimos las primeras hormonas o al salir por primera vez a la calle vestidas como la mujer que sentimos ser (García Becerra 2010 p.22)

Ekins (1998, p.175) señala de cinco fases en la construcción de la transexualidad – del hombre que se feminiza – según él mismo afirma: a) “inicio de la feminización”, episodios en que se viste de mujer consciente o inconscientemente. b) “fantasías sobre la feminización” en términos de sexualidad y género; fantasías de ser una mujer, fantasías románticas; c)

“realización de la feminización”, adquirir los gestos y expresiones de una mujer, sin necesariamente encontrar un sentido a sí mismos y a encontrar un lugar en el que la feminización encaje en el resto de su vida; d) “constitución de la feminización”, donde lo masculino se reinterpreta a la luz de lo femenino; e) “consolidación de la feminización” que establece la constitución firme del yo y la feminización.

Lo que se entiende como universo *trans* femenino corresponde a un conjunto de prácticas, valores y representaciones sobre la sexualidad, el cuerpo y el género. En este sentido las mujeres trans moldean su cuerpo para asemejarlo al cuerpo femenino, aunque no necesariamente recurran a una cirugía que transforme sus órganos sexuales masculinos en femeninos⁴⁷. El cuerpo trans corresponde a una forma de adaptar y vivir el cuerpo a partir de prácticas, usos y formas corporales que van adquiriendo significado para ellas. Las propias trans denominan este proceso como “construirse” o “hacerse el cuerpo” (García Becerra 2010). Durante éste, las mujeres trans aprenden, con otras, el significado social de ser mujer, mientras adquieren gradualmente los símbolos de esta femineidad. Las mujeres trans agencian activamente la construcción de sus cuerpos, pero como García Becerra (2010) advierte:

“En estos casos no se trata únicamente de modificaciones de un cuerpo como entidad física, de una figura femenina emergente, de una reacomodación de las carnes y de un cambio de músculos por grasas, pues la experiencia trans implica una transformación material que incide en todas las dimensiones de la existencia. En este caso

⁴⁷ Es importante advertir que el órgano sexual masculino constituye un marcador cultural, biológico y social que distingue a las mujeres trans. No todas aspiran a una operación de reasignación sexual, no todas sienten “horror” de poseerlo; más bien le otorgan un valor intrínseco como fuente de placer, como fuente de ingresos para aquellas que desempeñan el trabajo sexual y/o como objeto de identificación. Borda et al (2007) afirman que “la combinación de signos semióticos ideológicamente femeninos, con un símbolo diacrítico clave de la masculinidad, es lo que le da a las travestis un lugar particular de género y sexual en la sociedad brasileña” (p.134 traducción X.S.). Yo diría que en la sociedad peruana también.

materialidad, espíritus, almas, vidas, subjetividades, posicionamientos sociales e identidades transformadas, son inseparables” (p.29)

Las mujeres trans, de acuerdo a Fernández (2004) “se levantan por encima de su condición biológica” (p.53). De esta manera el cuerpo no constituye un medio pasivo sobre el que se insertan los significados sociales, sino un asociado activo en la construcción de significados. Para las mujeres trans la biología no es destino, ya que ellas se *re-inventan* por encima de su cuerpo biológico.

Si bien las identidades de género trans reproducen el paradigma de género occidental, esa misma construcción constituye una resistencia y rebelión contra ese mismo paradigma dominante.

“Podría pensarse que las travestis ejercen múltiples resistencias con sus identidades, sus cuerpos y sus sexualidades: resisten al sistema de categorías identitarias -ni mujeres, ni hombres, ni homosexuales, ni transexuales-; resisten al sistema sexo-género y a sus identidades masculinas o femeninas genitalizadas; resisten al sistema médico que impone la categoría de transexualidad, unos protocolos específicos de intervención y un tránsito establecido, finito y unidireccional - de hombre a mujer- para aquellos que quieren modificar su identidad de sexo y de género” (García Becerra 2010, p.49).

1.4.2 Las mujeres Trans y la Sexualidad

La sexualidad, así como la identidad sexual, son cuestiones que han cambiado a lo largo de la historia. En un estudio sobre las representaciones de la anatomía sexual desde los

griegos hasta los inicios de la modernidad, Thomas Laqueur (1994) demostró que los modelos sobre el sexo fueron cambiando de un sexo “unimórfico”, hasta la invención del modelo científico del dimorfismo sexual. El dimorfismo sexual es objeto además de dispositivos disciplinarios para la reproducción social a partir de modos de clasificación e identificación de los cuerpos sexuados; decisivos para establecer un orden social (Stolke 2004).

El sexo, no obstante, no se reduce, ni a un impulso, ni a una parte del cuerpo. De esta manera, al igual que el género, ambas son construcciones sociales dinámicas y discutibles y la genitalidad, puede no coincidir con la identidad de género, ni ésta con la conducta o el deseo sexual.

Al respecto Petchesky (2009) afirma:

“El sexo es siempre algo político, y su politización involucra el continuo intento de establecer límites entre sexo “bueno” y “malo” basado en “jerarquías de valor sexual” en la religión, la medicina, las políticas públicas y la cultura popular” (p.17)

Butler (2002) problematiza la forma en que el género ha sido tradicionalmente conceptualizado; es decir, como la construcción cultural de la diferencia sexual, asumiendo que la diferencia sexual corresponde a una diferencia genital. Esta conceptualización probablemente sea útil para entender la situación de las mujeres en la sociedad, pero no es suficiente para comprender la transgeneridad. De esta forma cuando se analiza la transgeneridad “la sexualidad es una manera de transportar significados culturales, tanto a través de la operación de las normas, como de los modos periféricos mediante las cuales estas normas son deshechas” (Butler 2006, p.33)

1.4.3 Identidad de género en las mujeres trans

Las formas de vivir el género en la sociedad occidental se presentan bajo el binomio *masculino* y *femenino* saturadas de marcas culturales fijas, *naturales* e indispensables para la catalogación como *hombre* o *mujer*, que excluyen a todas aquellas personas que no cumplen con estas características. En el caso de las mujeres trans, estas personas, para poder ser inteligibles, recurren a diversas prácticas que van a *producir* un cuerpo femenino en función de determinados códigos sociales. Esta modificación corporal irá acompañada de un *habitus*, de una subjetividad, de un despojarse de determinadas prácticas y posicionamientos simbólicos y de adquirir otros.

Un sector del feminismo ha reprochado a las mujeres trans el reforzar el estereotipo femenino, incluso de reforzar el estereotipo de *mujer objeto*, debido a que el modelo de referencia con los cuales ellas construyen su feminidad ha correspondido hasta ahora a un modelo *hiperfemenino*. En oposición a esta perspectiva, Butler reivindica lo trans a partir de sus performances de género, como una forma de revelar la estructura reiterativa que subyace a toda identidad de género.

Lamas (2009) plantea que las significaciones *hombre* y *mujer* rebasan la biología y corresponden a contextos históricos y culturales determinados. Así, cuando un *hombre biológico* se siente mujer implica la necesidad de revisar nuestro orden cultural a partir de los conflictos que generan estas lógicas clasificatorias. Para Butler (1998) la identidad de género es el resultado performativo de las convenciones sociales punitivas y reguladoras.

“La atribución misma de la feminidad a los cuerpos femeninos como si fuera una propiedad natural o necesaria tiene lugar dentro de un marco normativo en el cual la asignación de la feminidad a lo femenino es un mecanismo para la producción misma del género. Términos tales como «masculino» y «femenino» son notoriamente intercambiables; cada término tiene su historia social; sus significados varían de forma radical dependiendo de límites geopolíticos y de restricciones culturales sobre quién imagina a quién, y con qué propósito” (Butler 2006, p.25)

En este caso para la autora lo trans desafía la distinción entre apariencia y realidad que estructura buena parte del pensamiento común sobre la identidad de género. Las *performances* de las mujeres trans hacen lo posible por cumplir con las expectativas sociales de forma cotidiana para ser reconocidas como parte del género con el cual se identifican (Bento 2006). El cuerpo es construido conforme a las exigencias y normativas de la sociedad en la que vivimos, para poder ser inteligibles.

No existe identidad pre-existente, no existe la *verdadera identidad de género*⁴⁸. Las trans se constituyen entonces a través de la fuerza de la exclusión y de la abyección que exige una identificación con el “fantasma normativo” del sexo. La materialización de un sexo dado será esencial para la *regulación de las prácticas identificatorias* [cursivas de la autora] (Butler 2002, p.20) que procurarán persistentemente que el sujeto rechace la identificación con la

⁴⁸ El sociólogo Harold Garfinkel, creador de la etnometodología, relató la siguiente historia en un texto escrito en colaboración con Robert Stoller en 1958, sobre las entrevistas que sostuvo con Agnes, una mujer que había, supuestamente, nacido con genitales masculinos, pero que durante la pubertad su cuerpo comenzó a feminizarse. Sus rasgos y figura no hacían sospechar que biológicamente era un hombre. Fue tratada por médicos y psiquiatras y se sometió a una operación sexual ya que se le asumió como una persona intersexual. No obstante años más tarde ella reconocería que se había sometido espontáneamente y desde muy joven a un tratamiento hormonal. Para Judith Butler el artículo demuestra que el género es una construcción social que se elabora a partir de una serie de interacciones. Ser una mujer (o un hombre) requiere de todo un trabajo que implica, en este caso, a médicos y pacientes: se trata, pues, de una “ejecución” (Butler 2006). Al respecto Cfr. Con Garfinkel Harold. El tránsito y la gestión del logro de estatus sexual en una persona intersexual. En: Garfinkel Harold. Estudios en Etnometodología. Págs.135-208.

abyección del sexo. Para esta autora lo trans es una “postura subversiva problemática” (p.325) en la medida en que refleja las imágenes mediante las cuales se establecen y naturalizan los géneros ideales desde el punto de vista heterosexual y a la vez socava el poder de éstos al producirse la exposición. Pero también pone en entredicho la heterosexualidad al producirse lo que ella llama “una alegoría de la melancolía heterosexual” (p.330).

Las personas transgénero y transexuales, dice Butler (2006), están permanentemente sujetas a la patologización y la violencia, que aumenta con otros marcadores como la raza, la condición económica o el lugar de nacimiento. No obstante escoger el propio cuerpo implica, para la autora navegar entre normas ya trazadas por adelantado. ¿En qué momento sus vidas son habitables? ¿Con qué grados de estabilidad? ¿Al interior de qué reglas profundamente restrictivas? Para Butler se trata de minimizar la posibilidad de una vida insostenible o la muerte social o real.

No existe, sin embargo, una única forma de ser o expresar lo trans; ya que se presenta bajo prácticas y representaciones diversas sobre lo femenino, sobre los comportamientos sexuales y sobre su cuerpo. No necesariamente aspiran a una reasignación sexual y su sexualidad se manifiesta menos reprimida y el género asumido no responde esencialmente a la norma hegemónica. Andrea Becerra (2010) plantea que es posible que lo trans femenino pudiera consistir en la necesidad de insertarse en un estatus de “normalidad” dentro del modelo dominante y que por ello se invierte tanto tiempo, dinero y sufrimiento en adecuar los cuerpos y lenguajes a los parámetros normativos de género.

Características que, supuestamente, corresponderían a las transexuales, señaladas como *mujeres en cuerpos equivocados*. Desde afuera se les atribuye un género negociado que se

resiste al sistema sexo/género, a través de sus identidades, sus cuerpos y sus sexualidades y contra los protocolos médicos que exigen la modificación sexual, para la adquisición del género. Desde dentro se autodefinen como diferentes, anormales, excluidas; porque asumirse trans cuestiona el orden familiar, social, religioso. Y esto genera temor, inquietud, rechazo y exclusión. “Quizá, hasta somos cimarronas de nuestra historia, de una naturaleza impuesta y de un cuerpo que resulta intensa y dolorosamente extraño” (García Becerra 2010, p.5)⁴⁹. Para la autora:

“Las trans estamos en fuga, en tanto no nos identificamos con la categoría “hombres”, cuestionamos una masculinidad que se ha querido implantar en nuestros cuerpos y desnaturalizamos de algún modo los órdenes de género: sin haber nacido mujeres, la feminidad es lo que nos constituye y es aquello por lo que nos exponemos a múltiples violencias y discriminaciones” (p.6)

Es un hecho, sin embargo que lo trans femenino rompe con la matriz de inteligibilidad heterosexual, que cuestiona al género como construcción cultural producto de la diferencia sexual. Su cuerpo no se construye a partir de las marcas del sexo biológico. Ello, a la par que imita el orden heteronormativo, lo desordena, debido a que esa construcción de la feminidad se cruza con rastros corporales y narrativos de la masculinidad (Escobar 2013).

⁴⁹ Andrea García Becerra es una mujer trans Colombiana, antropóloga, investigadora y profesora de la Pontificia Universidad Javeriana en Bogotá.

APROXIMACIONES METODOLÓGICAS

Lucho a favor de políticas y de epistemologías de la localización, del posicionamiento y de la situación, en las que la parcialidad y no la universalidad es la condición para que sean oídas las pretensiones de lograr un conocimiento racional. Se trata de pretensiones sobre las vidas de la gente, de la visión desde un cuerpo, siempre un cuerpo complejo, contradictorio, estructurante y estructurado, contra la visión desde arriba, desde ninguna parte, desde la simpleza (Haraway 1995).

2.1. El trabajo de campo

El trabajo de campo para la presente tesis se desarrolló entre los meses de mayo y agosto de 2011, en las ciudades de Lima, Iquitos, en Loreto y Huamanga, en Ayacucho. En tanto no se trata de un diseño etnográfico, sino más bien de un diseño biográfico-narrativo en esas localidades, al equipo⁵⁰ de investigación, conformado también por una investigadora trans⁵¹, no le fue complicado tomar contacto con las 7 mujeres trans que aceptaron contar sus vidas. Las historias de vida se recogieron, en la mayoría de los casos, en sus viviendas o sus centros de trabajo, en el caso de aquellas dedicadas a la peluquería. Cada relato biográfico tuvo una duración de 2 horas a más, en las que los/las investigadores/as, a partir de temas generales, fueron estimulando los relatos sobre la niñez, la adolescencia, la familia, la escuela, la etapa de transición, las parejas, el trabajo; lo que permitió un recorrido narrativo por la vida de cada una de ellas hasta la actualidad. Se escogió estas tres ciudades por ser representativas en términos culturales: Lima, por ser capital del Perú, Iquitos, ciudad significativa de la región amazónica y Huamanga en Ayacucho⁵², ciudad emblemática de la región sur de los Andes peruanos.

⁵⁰ El equipo de Investigación estuvo conformado por Jana Villayzán Aguilar, Alfonso Silva Santisteban y Ximena Salazar, en el Instituto de Estudios en Salud, Sexualidad y Desarrollo Humano (IESSDEH)

⁵¹ Jana Villayzán es educadora de profesión, con maestría en Género, Sexualidad y Políticas Públicas por la Universidad Peruana Cayetano Heredia y también activista de la RedTrans – Perú.

⁵² Recoger estos testimonios en la ciudad de Ayacucho ha sido particularmente importante, ya que por un lado, el sentido común acostumbra pensar que la transgeneridad es un fenómeno de grandes “metrópolis” como Lima, de regiones de la costa o de regiones “calientes”, más “permissivas” sexualmente como Iquitos, y que en la zona

2 de las informantes provienen de la ciudad de Lima, 2 de Iquitos y 3 de Ayacucho, cuyas características generales indican que todas se auto-identifican como trans, provienen de sectores socio-económicos bajos o medios-bajos⁵³, en algún momento de sus vidas se han dedicado al trabajo sexual o actualmente lo siguen ejerciendo, o a la peluquería. A continuación presentamos un cuadro con características específicas de cada una de ellas:

Nombre ⁵⁴	Edad	Lugar de nacimiento	Actualmente vive en:	Estudios	Ocupación Actual
Dalia	33	Lima	Lima	Superiores concluidos	Trabaja en una ONG
Perla	más de 60	Cañete	Lima	Secundarios concluidos	Peluquería, propietaria
Morella	40	Iquitos	Iquitos	Secundarios incompletos	Trabajadora sexual
Aleja	26	Iquitos	Iquitos	Secundarios incompletos	Ayudante de cocina
Marissa	32	Cangallo	Huamanga	Secundarios incompletos	Trabajadora sexual
Vanessa	32	-	Huamanga	Secundarios completos	Trabajadora sexual
Alexa	35	Huamanga	Huamanga	Secundarios incompletos	Trabajadora sexual

andina resulta inexistente. Este estudio demuestra que, ni el desarrollo urbano, ni la geografía o el clima tienen que ver con la existencia de la transgeneridad, lo cual se observa en las tres entrevistas biográficas realizadas en la ciudad de Huamanga.

⁵³ Sin lugar a dudas un análisis de clase es particularmente necesario en el caso de las mujeres trans (Cabral 2011), dado que, especialmente las trans de masculino a femenino suelen ser más visibles en sectores de pobreza y pobreza extrema. Tema hasta el momento difícilmente explicable, pero que podría tener una explicación en los patrones de género en las clases sociales.

⁵⁴ Los nombres reales han sido cambiados por razones de confidencialidad de los datos.

2.2. La Historia de Vida como técnica de recolección de datos

La técnica de la Historia de Vida corresponde a un diseño cualitativo narrativo/biográfico que intenta dar a conocer y explicar diversas situaciones/condiciones de vida que, con otras técnicas, resultaría insuficiente, como por ejemplo: cambios sociales, períodos de crisis, formas de vivir alternativas o no tradicionales. Pretende analizar sobre todo procesos, especialmente aquellos de desajuste y crisis (Pujadas 1992).

De acuerdo a Cabanes (1996) el enfoque biográfico es útil cuando es difícil ofrecer interpretaciones globales. Esta vuelta al individuo como unidad de análisis es importante por dos razones principales: a) conocer, a través de los procesos individuales, los desarrollos colectivos y b) conocer las diversas facetas de la vida cotidiana de un individuo; ya que permite establecer la relación entre éste y la sociedad en la cual se desenvuelve dando voz a los actores que no suelen ser protagonistas de la historia (Barbieri 1995). En la historia de vida, entonces, se manifiesta lo social, lo que llamamos representaciones sociales, expresado a través de las voces individuales. La cronología del relato biográfico, confronta, además, la historia colectiva a través de una historia individual, donde, para el contexto actual, una de sus características la constituyen las rupturas sociales. La cronología, mediada, por el investigador es una señal que estructura el relato. Se trata de una apropiación de lo social a través de la subjetividad. A través de la memoria se actualiza lo vivido y los episodios narrados adquieren nuevos significados (Barbieri 1995).

En este sentido, Cabanes (1996) plantea dos elementos que destacan en el relato autobiográfico: a) el estatus de la narración y b) el estatus comparado entre el texto y la acción en la producción del relato. Si a través de la narración se va construyendo una identidad (ipseidad); la narración, al igual que la identidad no representan un relato único,

coherente y monolítico, sino que posibilitan una multiplicidad de vías, donde la fragmentación se hace manifiesta (Cabanés 1996)

Como fenómeno predominantemente urbano y subordinado, en las voces de la transgeneridad aparecen la subjetividad, los significados, la acción y la experiencia a través de representaciones que también seleccionan y ocultan. En este caso la entrevista biográfica recoge la experiencia vivida de las mujeres trans, rescatando la memoria histórica y sus recorridos identitarios que ayudan a comprender los procesos de relación entre ellas y su mundo social. La entrevista biográfica recoge la vida de las mujeres trans, de acuerdo a una estructuración propia del relato.

La entrevista biográfica consiste en un diálogo abierto con pocas pautas, en el que la función básica del que escucha es estimular ese mismo relato, donde el carácter intuitivo con el que fluye, constituye su característica más trascendente, para que, en sus respuestas, se expliciten, de la forma más amplia posible, las personas, ambientes y lugares concretos en los que han transcurrido los distintos episodios de la vida. Es importante destacar que, siendo las mujeres trans un grupo marginado y excluido, este enfoque puede ser el adecuado para abordar sus vidas, en tanto a partir de una pregunta general, el individuo relata su historia con libertad, donde el “para quién” es fundamental (Bertaux 1986).

Se ha dado un énfasis especial al contexto, por ello la entrevista biográfica se ha recogido en los lugares donde las mujeres trans interactúan y viven (sus hogares, su trabajo y sus lugares de interacción en general).

2.3. El proceso de análisis biográfico- narrativo

2.3.1 La Identidad narrativa

Los relatos autobiográficos que analizaremos a continuación, constituyen la identidad narrativa de las mujeres trans participantes. Es a partir de esta identidad narrativa que reconstruiremos sus recorridos identitarios. Ricoeur (1999) se vale del concepto de *historia de una vida* donde ésta se convierte en una historia contada. En el relato, el carácter duradero del personaje le confiere una identidad narrativa, así la identidad de la historia construye la identidad del personaje. El sí mismo, para el autor no se conoce sino indirectamente mediante toda clase de signos culturales. De allí que la acción se encuentre simbólicamente mediada, donde el carácter del conocimiento de uno mismo es una interpretación de sí mismo.

Los relatos biográficos no son sólo un registro de eventos pasados, “son productos culturales complejos que involucran interrelaciones entre memorias privadas y representaciones públicas, entre experiencias pasadas y situaciones presentes” (Briones 2007 p.70). Paul Ricoeur (1999) sostiene que, sin la ayuda de la narración, el problema de la identidad personal está condenado a una discordancia sin solución, por lo que la identidad debe ser entendida como un “sí mismo” (*ipse*⁵⁵); es decir que ésta deja de ser una identidad formal para transformarse en una identidad narrativa. Ricoeur (1999) lo explica como la diferencia entre un *idem* inmutable y que no cambia a lo largo del tiempo y un *ipse*, donde el *sí mismo* se designa como agente, como autor de una acción que depende de sí mismo y donde también éste se designa como hablante, como emisor de enunciados y finalmente, se designa como responsable de la acción.

⁵⁵ *Iipse* es un término filosófico que se asocia a la idea de *sí mismo*. La distinción *idem* - *ipse* es una de las claves del pensamiento de Ricoeur, donde *idem* es la esencia de ser (mismidad) e *ipse* es el *si-mismo* es la conciencia reflexiva del *sí mismo* que se desarrolla a partir de la narración. Cfr. Paul Ricoeur Ricoeur, Paul. Identidad Narrativa. En: Ricoeur Paul. Historia y Narratividad. Barcelona:Paidós, 1999

Se trata de la propia biografía narrada, que puede mezclar ficción y realidad, silencios, disensos y ocultamientos, pero que “no socava en modo alguno su efectividad discursiva, material o política” (Hall 1996, p.18). Esta identidad narrativa permite, como lo afirma Bhabba (1996) “enfrentarnos con esa difícil línea divisoria, la experiencia intersticial entre lo que consideramos la imagen del pasado y lo que está en realidad implicado en el transcurrir del tiempo y el paso del sentido” (p.106). Estas narraciones configuran una identidad dinámica y cambiante, en coincidencia con los contextos histórico-sociales en los que las vidas de los narrantes se desarrollan.

Arfuch (2007) plantea que la identidad narrativa permite analizar paralelamente el tiempo de la narración y el tiempo de la vida. Afirma que es a partir de un *ahora* en que cobra sentido el pasado. No obstante, al momento del análisis, la investigadora ha escogido pasajes y los ha interpretado, lo que implica una nueva intermediación en el relato, como lo veremos en el siguiente acápite.

2.3.2. Los conocimientos situados

Los *conocimientos situados*, es un concepto usado por Donna Haraway (1995), que nace de la crítica al biologismo, al relativismo, al objetivismo e incluso al construccionismo, desde la epistemología feminista. Paralelamente a reconocer que todo conocimiento se desarrolla en un terreno de poder, esta autora cuestiona el conocimiento científico moderno y su supuesto carácter neutral, universal y autónomo “donde tradicionalmente lo que tiene la etiqueta de conocimiento es controlado por los filósofos que codifican la ley del canon cognitivo” (p.314). Haraway (1995) básicamente propone construir conocimiento evidenciando el lugar desde donde se habla (raza, género y/o clase), poniendo en evidencia la propia subjetividad

del investigador y su contexto y partiendo de que los conocimientos nunca son neutros. Ella rechaza la pretensión de totalidad del conocimiento y reconoce que, en tanto el conocimiento es parcial, es necesario partir de esa parcialidad, pero una parcialidad *situada* es decir clarificando el lugar desde donde se habla. Tampoco la objetividad es neutra y totalizadora, sino se trata de una objetividad *encarnada*, es decir considerar ser éticos a la hora de preguntarnos por qué nos interesan ciertos temas y no otros.

“Yo quisiera una doctrina de la objetividad encarnada que acomode proyectos de ciencia feminista paradójicos y críticos: la objetividad feminista significa, sencillamente, conocimientos situados” (p.324)

1.3.3. Estrategias de Análisis

Cómo estrategia para analizar los relatos biográficos me propuse utilizar el análisis del discurso. Para este propósito intenté abordar el lenguaje, la enunciación que marca el discurso, la posición de las entrevistadas y la retórica, es decir la forma y los efectos del lenguaje. En otras palabras, el sentido de una frase no está dado en el mismo momento de ser pronunciada, sino que es negociada y redefinida en el curso de las interacciones y por ello el lenguaje es en este sentido, acción.

Partimos de la idea que el análisis no es neutral, sino que es una herramienta de carácter conceptual, que permite descomponer el discurso haciendo que se evidencie lo que se encuentra detrás. En este sentido es importante conocer cómo interpretan las personas sus situaciones vividas.

Es necesario advertir, sin embargo, tal como lo hace Santander (2011) que no existe una técnica única para realizar este tipo de análisis. Por lo que es necesario saber y conocer qué se busca en el texto, pregunta orientadora fundamental para cualquier/a analista.

Las formas en que, en este caso las trans negocian, niegan o se apropian, desde su posición específica, de las reglas hegemónicas y el engranaje que establecen entre estas reglas y la transgresión constituirá parte del análisis; así como la relación entre el orden institucionalizado del discurso y la práctica discursiva de las mujeres trans y las mediaciones operadas por las condiciones de producción del discurso.

Para ello no he utilizado un programa informático de análisis cualitativo. He tomado las entrevistas y he desarrollado el siguiente análisis progresivo:

a) Análisis léxico: que corresponde a aquel que explica las implicaciones de las palabras utilizadas en el discurso y sus significados, ya que los significados de una palabra están siempre en relación con las prácticas sociales que se desarrollan:

Ejemplo:

[nunca Escandaloso vengas]	(masculino)	No usa el diminutivo	La familia la trata en masculino
Ven seriecito	(masculino)	Diminutivo	La familia la trata en masculino
Esa maricono era bien seria	(femenino)	No usa diminutivo	Ella se refiere así a las otras travestis
[Ella] Era un hombrecito	masculino	Usa el diminutivo	Se refiere a una travesti que cargaba ladrillos y hacía trabajo fuerte. Usa el diminutivo para relativizar la masculinidad
Soy hija de familia	(femenino)		Se describe a sí misma en la adultez (la diferencia puede tener que ver con los roles de género)

b) Búsqueda de categorías lingüísticas y categorías discursivas en el relato: Se realizó un proceso inductivo de análisis de cada historia de vida, señalando estas categorías.

Ejemplo 1

- ¿Y cómo te sentías?
- Me quedaba callado (**masculino**), era una persona muy callada, a parte que no podía responder yo a mi papá; pero por dentro me moría por ganas de insultarle, contestarle, pero me quedaba callado (**masculino**). Siempre me quedaba callado (**masculino**).

A los ataques del padre, se quedaba callado/callada, pero tenía ganas de insultarlo. ¿Respeto? ¿Temor? o sentimiento de culpa. Me quedaba callado (masculino)

Callado
Era una persona callada
No podía responder
Por dentro
Insultarlo
Me quedaba callado

Ejemplo 2

- Como chico (**masculino**), gay, homosexual. Él siempre me dijo, ya aceptó que tú eres homosexual, porque conozco homosexuales de saco y corbata y yo quiero que tú seas así. Entonces, pero yo voy a aceptar tu opción, pero quiero que estudies, quiero que seas alguien. Fui allí que empecé a salir, como ya tenía la aceptación de mis padres, me volví más loquita. (**femenino**) Me volví más loquita (**femenino**) me gustaba más, me volví más escandaloso (**masculino**) y eso no le gustaba a mi papá, y volví a recibir el maltrato y fui ahí que decidí salirme de mi casa. Me salí de mi casa, me fui a vivir con una **maricona**.

Homosexual “de saco y corbata”. Apela a lo masculino, que lo “femenino no aparezca”. Mandato del padre “Yo quiero que tú seas así”.

→ Condición: Estudiar y “que seas alguien”

Resultado “Me volví más loquita (femenino)”, “escandaloso” (masculino), justamente el contrario de lo que su padre estaba esperando.

Reacción: Maltrato

Resultado: salir de la casa e ir a vivir con una “maricona”

Acepto
Homosexual de saco y corbata quiero que seas así
Ser alguien
Loquita
Escandaloso
Maltrato
Salir de mi casa
Vivir con una maricona

c) Reducción de datos que consiste en desarrollar categorías conceptuales a partir de la sistematización conjunta y el desarrollo de la construcción teórica:

Ejemplo

Al hablar de diferencia se plantea el patrón esperado de coincidencia entre el sexo al nacer y género expresado; por lo que, desde esa perspectiva, ser *diferente* evidencia que no se es un igual y que no se concuerda con lo que los otros esperan. La constatación de ser “diferentes” es unánime y aceptada, aunque, a esa edad, no se comprenda bien.

A esa edad ya se me notaba, porque en el colegio uno finge, pero en la calle, en la casa... En la calle, sobre todo, en la manera de caminar, yo bastante le saco a muchos chicos, la manera de caminar, los gestos, sobre todo cuando uno habla; ya bastante delicados [masculino] somos, siempre he sido bastante delicado [masculino] y eso no le gustaba a mi papá, por eso recibía bastante maltrato por parte de él
(Vanessa, Ayacucho)

LAS HISTORIAS DE VIDA

... hasta su cabello lo afirma con su inflexión tan femenina; suelto, cae tan naturalmente en trenzas sobre la mejilla que uno se asombra de que la mujer, la doncella Galatea que se despierta apenas en el inconsciente de ese cuerpo de hombre donde está encerrada, haya sabido tan ingeniosamente, por sí misma sin que nadie se lo enseñara, aprovechar salidas de su prisión, encontrar lo necesario para su vida. (Marcel Proust. En Busca del Tiempo Perdido. 4. Sodoma y Gomorra; p.31)

3.1. El mundo interior: diferencia, cuerpo y feminidad

3.1.1. Ser diferente: de homosexual a mujer trans

Lo primero que se observa al analizar las historias de vida es que el sentimiento de ser *diferentes* acompaña a las mujeres trans desde muy temprana edad. Ser *diferente* significa no concordar al mirarse en el espejo de los otros y comprobar que la norma – la coincidencia entre sexo biológico y género - no aparece. De esta manera la identidad de género se constituye en el lugar de la diferencia, “en una multiplicidad de posibles diferencias, en un permanente transformarse en...” (Linstead & Pullen 2006 p.1288, traducido por X.S.). La *diferencia* se manifiesta como un enigma, tanto para la propia persona, como para aquellos que la rodean.

Ahí me hacía preguntas, yo me sentía normal, porque ella me decía cómo te sientes hijito, te veo diferente. Yo le decía, no mami así soy. Acaso soy un mostro o qué, le digo. ¿Cómo te sientes?, normal le digo, ¿pero que es para ti normal?, normal le digo, cómo quieres que me sienta. Somos invertidos qué nos toca... pasar piola. (Alexa, Iquitos)

Si bien las mujeres trans, como se ha visto, en efecto no distinguen, a temprana edad qué sucede; sí viven en el cuerpo (Grosz 1994) y los sentidos, la ratificación reiterada de la

diferencia, a partir de la incompatibilidad en la interacción con sus *próximos semejantes* que se relacionan con ellas, a través del lenguaje, como *hombres*, y sus propias emociones. De esta manera se da una constitución del esquema corporal desde la diferencia y no desde la semejanza.

Por ejemplo, en el relato de Alexa, ella se siente *normal*. Podríamos interpretar la palabra *normal* como un sentirse a gusto consigo misma. Más bien, el *sentirse diferente* se evidencia a partir de los ojos de los demás, en este caso de su madre. En el relato es la madre quien la hace dudar sobre *qué es*. Alexa se siente *normal*, pero su madre la ve *diferente* y esa expresión hace que surja la pregunta ¿qué soy yo? Tal como lo ha observado Bento (2006), con esa duda surge una nueva responsabilidad: explicar a los otros *qué son ellas*. Ello comprueba que son los discursos sociales, enunciados en la familia, los que primero colocan los márgenes que delimitan, genéricamente, quién es quién y qué características debe tener. La familia es la emisora de los estereotipos de género: lo que debe ser masculino y lo que debe ser femenino, y lo que ellos asumen como la crianza adecuada para esa rotulación de género. Al surgir la duda de *qué soy*, surge simultáneamente la vergüenza, el estigma y el disimulo, lo que da pie a una lucha interior durante la infancia, la adolescencia y hasta la juventud, que se reflejan en el relato de Alexa en la frase *somos así, somos invertidos, que nos toca...pasar piola*.

El relato de Vanessa, a continuación, ilustra cómo la *diferencia*, se siente, se expresa y se *nota* desde muy temprana edad. En la manera de caminar, en los gestos, en la forma de hablar. Está presente en el discurso una asociación muy fuerte entre feminidad y delicadeza; y esa delicadeza es la que se *nota*. La palabra *delicado, delicada o delicadita* es clave para definir la emergente feminidad. Al hablar de diferencia se plantea el patrón esperado de coincidencia entre el sexo al nacer y género expresado; por lo que, desde esa perspectiva, ser

diferente evidencia que no se es un igual y que no se concuerda con lo que los otros esperan.

La constatación de ser *diferentes* es unánime aunque, a esa edad, no se comprenda bien.

A esa edad ya se me notaba, porque en el colegio uno finge, pero en la calle, en la casa... En la calle, sobre todo, en la manera de caminar, yo bastante le saco a muchos chicos, la manera de caminar, los gestos, sobre todo cuando uno habla; ya bastante delicados [masculino] somos, siempre he sido bastante delicado [masculino] y eso no le gustaba a mi papá, por eso recibía bastante maltrato por parte de él (Vanessa, Ayacucho)

En tanto se es *diferente* es necesario *fingir* frente a los demás. Se finge ser lo esperado, se finge porque se intuye que algo no está bien, pero no se comprende por qué se tiene que fingir. Ello demuestra un discurso que se apega fuertemente a los discursos hegemónicos de la diferencia sexual. La frase *fingiendo no ser homosexual, de niña* en el relato de Marissa, ilustra esa *confusión* genérica, donde la palabra *homosexual* se usa para denominar a un *hombre diferente*; en tanto han nacido hombres, ellas se autodenominan en un primer momento, *homosexuales* porque se sienten diferentes a los demás hombres y es lo más reconocible socialmente; y *de niña* connota la feminidad sentida y experimentada.

Claro, bonitos recuerdos, que estaba con mis padres, fingiendo no ser homosexual de niña [femenino]. Desde los 10 años, me sentía pero tenía temor de decirlo. Temor, temor más que nada a decir ¿no? Porque fingía, fingía mi homosexualismo pues. Quería yo, de repente, vestirme de mujer, claro lo hacía pero ocultamente. Pero con los amigos trataba de fingir, pero más me juntaba con las mujeres. Tenía vergüenza, temor. No salía, no era de... sólo de la escuela, del colegio a mi casa y de mi casa ahí.

Me iba a la chacra a pastear los ganados en las tardes y así. Antes me sentía que era la única, la única en el mundo. Me sentía como que yo nomás sería. A veces como nosotras [femenino] nosotros [masculino] nos sentimos mal, solas, jay de repente soy la única que es así! Mi prima vivía en otra provincia, otro anexo, así lejitos. Ya, ella también me decía así, tú también tienes un primo así, media maricon, me decía. Pero yo nunca le llegué a conocer (Marissa, Ayacucho)

De esta manera el conjunto de relaciones sociales y mandatos se internalizan e incorporan. Al *fingir*, se están interiorizando conductas, una determinada disciplina que determina cómo deben relacionarse las mujeres trans con su entorno. Marissa proviene del sector rural de Ayacucho. Probablemente ello, hace que represente una mayor dificultad para comprender lo que sucede. Y como ella misma lo expresa, eso la hace sentir que es la *única* que *es así*, que está *sola* y no tiene con quién hablar. La palabra *así* connota también el hecho de no ser lo que se espera, posiblemente *anormal*, lo cual se corrobora con el sustantivo *maricon*, del cual más tarde se van a apropiar las mujeres trans para nombrarse. Prevalece el significado de que esa diferencia no es correcta, porque lo otros lo dicen con sus palabras o sus actitudes. Sienten vergüenza y temor de ser descubiertas; no obstante la feminidad naciente se ensaya ocultamente: se visten *de mujer a escondidas*.

Es interesante notar cómo los relatos, pasan del masculino al femenino en el discurso, de acuerdo a la circunstancia relatada. La situación es confusa y se confunde también en los discursos, entre el masculino y el femenino a la hora de nombrarse que refleja su existir entre el *homosexual* y la *niña* que sienten ser. Esa situación que es borrosa para ellas; se manifiesta también borrosa en el lenguaje. La experimentación de la *diferencia* y las posteriores transformaciones del cuerpo permitirán a las mujeres trans desplegar diversas

formas gramaticales masculinas y femeninas en la construcción de sus significados de género (Borda et al. 2007). Estos autores han hallado, incluso, el uso de formas masculinas en sus prácticas discursivas. De esta manera paralelamente al cambio corporal, articulan sistemas de significados que las producen como mujeres trans. Así, cuando se relata la niñez y las relaciones familiares se usa predominantemente el masculino, pero cuando se habla del trabajo sexual y la relación con los hombres se usa predominantemente el femenino, como lo vamos a ver más adelante.

En el relato de Aleja, sentirse *raro y diferente*, hace que Aleja vea de forma *diferente* a sus compañeros de colegio. Una feminidad que va surgiendo, se revela en el relato a partir de la atracción y deseo de contacto con los niños varones, parte de la naciente feminidad trans, junto con los gestos y actitudes interpretados como femeninos – ser callado, los juegos con muñecas, los juegos de niñas y el consecuente rechazo a los juegos masculinos por ser *rústicos* (refiriéndose a rudos), que contradicen su *delicadeza*.

A los siete, ocho años; cuando ya iba a la escuela ¿no? porque yo sentía que era diferente a los niños. Yo estudiaba en un colegio de varones, un colegio Salesianos. Entonces allí era puro varoncitos entonces yo me sentía raro [masculino] porque veía los compañeritos de manera diferente entonces, y aparte que era muy callado [masculino] y entonces me gustaba lo que es las muñecas, el juego de chiquitas. Siempre en los juegos de grupo me gustaba hacer el papel de mujer ya que en el colegio siempre como éramos puros varones, siempre a veces uno tenía que hacer el papel de mujercita y a mí me encantaba hacer esos papeles. Y de los siete, ocho años como que ya me daba cuenta de que ya era diferente a los demás. Me di cuenta cuando era niño [masculino] yo, porque, veía por ejemplo que no me gustaba estar jugando con

varoncitos. Desde jardín, cuando era chiquita [femenino]. Ahí tenía como cinco o seis años. Pero todavía no tenía tanto de niña todavía. Ya cuando estaba en el colegio. A los diez, once años me di cuenta que era diferente, era delicado [masculino] no hacia juegos así rústicos. Porque me sentía bien estar con ellas [las mujeres] es que los varones son juegos rústicos que ellos hacen, ¿no? No me gustaba (Aleja, Iquitos)

Aunque la expresión *me di cuenta*, connote que algo estaba ahí antes que la persona adquiriera consciencia de ello, lo que se va a advertir en adelante es que la identidad de género no es una esencia que adquiere visibilidad con los actos, sino que son los actos lingüísticos y corporales los que darán vida a la identidad de género trans (Bento 2006). Para poder ilustrar esa *revelación* el relato se vale de los estereotipos de género que tipifican a los niños y a las niñas.

El relato de Dalia, confirma lo dicho. Sentirse atraída por los niños, le va otorgar significado a su *sentirse una niña*, aunque aún las marcas del género no estén presentes del todo. Son los sentimientos de atracción hacia los niños o la *envidia* hacia las niñas, los sentimientos que *validan*, a través de este discurso lo que ella siente en ese momento: *si siento envidia por otra niña, es que debo ser una niña*. En este relato, como en otros, sentirse niña se percibe como algo innato, natural, como parte del *instinto femenino* – como ellas dicen que expresa el sentido de algo que no se puede reprimir, ni contener y que no requiere mayor esclarecimiento. Son estos los hitos del recorrido identitario inicial de las mujeres trans. Constituyen marcas discursivas y corporales las que van construyendo la feminidad trans.

Son estos los hitos del recorrido identitario inicial de las mujeres trans. Constituyen marcas discursivas y corporales las que van construyendo la feminidad trans.

Desde muy niña, yo recuerdo, recuerdo desde el jardín, desde el kinder, recuerdo que, en ese tiempo era jardín, me acuerdo que me llamaban la atención los niños. Me sentía una niña. Pero sí desde muy, desde muy chiquita [femenino]. Me sentía diferente ¿no? Me sentía niña [femenino], aunque aún no se marcaba, no recuerdo que los niños aún vean diferencias ¿no? Aún no la notaban. Pero sí me acuerdo que había una chiquita y que todos los chiquitos querían estar con esa chiquita, y que a mí me daba cólera, me acuerdo, de la chiquita. Me acuerdo de eso, son las cosas que me marcan, un poco me da noción de validar lo que sentí, porque son recuerdos de muy niña [femenino] y no puedo pensar si fue por ahí. Pero sí recuerdo que me gustaban los niños. Me acuerdo que había un niño con el que me besaba, en el jardín había un túnel y ahí me besaba con el niño y tenía 4 años. Que simplemente quería ser mujer. Eso era lo que yo era y no entendía más, quería ser mujer y no entendía más allá de eso (Dalia, Lima)

En el relato de Morella, el fútbol, característico en la infancia y adolescencia de los varones es rechazado; pero no solamente eso, lo contrasta con los juegos de niñas y el vóley, asumido como un deporte *estrictamente* femenino. Las hermanas mujeres son su primer modelo; ellas, al igual que las madres, son las primeras en *darse cuenta*. Destaca en este relato la frase: *masculino ya no hay*, como si el cuerpo se vaciara de un género, para ser llenado por otro, pero aún como un error natural al afirmar que su *orientación* es *desviada*.

Yo nunca jugué, yo que tengo hasta ahorita memoria, nunca he jugado una peloteada. ¿No sé por qué no?, no me atraía y cuando el profesor nos llamaba para física, para peloteada, yo me escondía en el baño y no salía. Nosotros somos 7 hermanos

[masculino], y *mi mayor de mí es una hermana mujer. Y yo me acoplé a ella, o sea me adapté a su ritmo de ella porque ella se... ella se dio cuenta, o sea mi madre, a veces las madres, hasta los padres se dan cuenta que sus hijos tienen una orientación, vamos a decir desviada, más femenina. Ya masculino ya no hay ya. Siempre jugaba con mis compañeras, jugaba con mis vecinas, como eran mis compañeras de colegio, de salón también, jugábamos a las muñequitas, a las tacitas, a las comiditas, pero nunca jugaba a la peloteada. Nunca me llamó la atención de la peloteada porque, no sé... yo decía que, no sé, de repente yo tenía ese instinto femenino ¿no? Y lo vivía así. Jugar con muñecas, o ver, jugar voley con las compañeras mujeres. Yo me veía con mis movimientos ya afeminados. (Morella, Iquitos)*

En la adolescencia comienzan a entenderse como *gay afeminado* o *ahombrada* - como Aleja misma lo manifiesta - Es necesario aquí resaltar el término *ahombrada* y preguntarse por qué no se ha utilizado el término *hombre* o *varón*, por ejemplo: *de varón ya no me sentía bien*. Se utiliza ese término, justamente porque lo que manda es lo femenino. Si ella se denominara de acuerdo a su sexo biológico, se constataría como una farsa identitaria, como algo que no le corresponde. Es por eso que se nombra como *ahombrada* y no como *hombre*.

A las fiestas siempre me ayudaban, pero siempre de mujer, porque ya vestida de mujer, ya no me sentía así hombre. De ahombrada, ya no me sentía bien (Aleja, Iquitos)

Aquí también es necesario tomar en cuenta que el adjetivo se utiliza en femenino, lo cual enfatiza aún más esa *simulación* con la cual la entrevistada ya no se siente bien. El discurso muestra la transición del abandono de los *sentimientos* masculinos para sentirse *como* mujeres.

El vóley es el deporte que deben jugar, el salón de belleza el oficio al cual son designadas y el espacio público el escenario de su desenvolvimiento; aunque para la mirada del otro siga siendo un hombre (por su biología) y *diferente* (por la identidad de género elegida). En ese sentido su discurso permanentemente reiterará lo ininteligible: *lo que somos, somos así*, como una rareza o abyección.

El relato de Marissa ilustra la identificación con el llamado *gaycito escandaloso*. Esta denominación es importante en tanto se usa el masculino (aún no se es travesti, pero ya no se es *homosexual*). El diminutivo de gay, connota la feminidad en el sentido de delicadeza, pequeñez, suavidad, combinado con *escandaloso* que se podría interpretar como alguien que expresa la feminidad de manera exagerada a través de los gestos, el manejo del cuerpo y el habla, que se diferencia del homosexual masculino. La palabra *deschavadita*, expresada en femenino, se utiliza como la manifestación de la persona tal cual es frente a los demás.

De gaycito escandaloso [masculino], bien deschavadita [femenino]. Sí, porque tenía el cabello hongo así crespito [uso del diminutivo]. Aquellas épocas me acuerdo andaba de moda Pablito Ruiz con ese tipo de look. Eran contadas las travestis. Sí, ya me conoció de gay ¿no?, porque yo he jugado voley él iba al estadio y me miraba ya, se me notaba ahora escandalosito [masculino] ¿no?, ya desde ahí., pero de ahí a volver a tener un contacto, cuando yo me volví ya travesti. En esa época era la famosa Yajaira una de ellas y la otra Susy, entonces, pero los demás éramos gays. Estábamos próximas [femenino] a organizar el primer reinado gay. El miss gay, seguimos esa idea de hacerlo y estábamos en organización, entonces yo di la iniciativa con Gabriela, una amiga también en organizar esto. Ahí tenemos la grabación del reinado, fue muy bonito, y es ahí donde entonces muchas chicas quieren participar. Era mayormente

conformada por gays escandalosos, pero ya en aquella época yo era travesti (Marissa, Ayacucho)

En ese proceso va a llegar un momento en que ser *deschavadita* ya no va a satisfacer. La participación en concursos de belleza es un momento decisivo como lo relatan Marissa y Morella, y constituyen, para las más jóvenes, los primeros estímulos para la transición definitiva y que significa un salto entre la etapa individual a una etapa colectiva de identificación con el mundo trans⁵⁶. Los concursos de belleza se constituyen como espacios travestis por excelencia, para mostrarse y competir por quién es más femenina.

Hasta el tercer año nomás estudié mi secundaria, y yo no quería estudiar ya, yo quería dejar crecer mi pelo, me iba a los concursos, en los concursos, quería ser una travesti. A los concursos a diferentes sitios, a los distritos, mi hermana me daba mi propina semanal, yo lo guardaba y con esa platita me iba a los concursos, pagaba mi entrada, me iba con la travesti, se había hecho mi amiga, y salía yo los sábados, salía a las 9, 10 de la noche salía, a las 6 de la mañana estás acá en punto me dice, ya le decía. En un local, y participaron varios [masculino] travestis guapas [femenino], yo era más muchacha que las otras ¿no? Pero las otras tenían más experiencia, las otras tenían tetas, pero tetas postizas, dunlopillo todo y se acomodaban bien. Yo participé a lo natural y me quedé en tercer lugar. Y me gustaba el concurso, desde allí me gustó el concurso, participé en dos concursos en Lima, en la primera quedé en tercer lugar, y en el segundo concurso si no, no quedé en ningún lugar y de eso me hice conocida pues (Morella, Iquitos).

⁵⁶ A propósito recomendamos la película “Paris is Burning” de Jenny Livingston, que es analizada en el libro *Cuerpos que Importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, de Judith Butler. Paidós, Buenos Aires, 2002. El artículo en mención se titula: *El género en Llamas: cuestiones de apropiación y subversión*, pp. 179 – 206.

En el relato de Dalia, ella habla de una expresión de género *neutra* asumida, una expresión que contiene sus deseos y sentimientos, pero que no se expresa frente a los demás para no llamar la atención. La expresión de género *neutral* no muestra el género deseado, pero tampoco el género adscrito al nacer. Usar buzos anchos permite esa *neutralidad*: ni hombre, ni mujer. Sin embargo esa expresión neutra no existe, ya que la *diferencia* siempre está presente.

O sea acabar el colegio y seguir la universidad, o sea como que trataba de evitar ver más allá, lo que podía ser. Conforme iba entrando a la universidad como que ya iba viendo un entorno más social en el que tenía que interactuar y ya no me sentía cómoda [femenino]. No me sentía cómoda como me veía, como me vestía, y comencé a andar en buzos y la ropa estaba ahí guardada y no la utilizaba. No le prestaba la atención, me vestía porque tenía que vestirme pero no le prestaba la atención a la ropa, pero sí quería que me vieran de otra forma los chicos ¿no? Sí soñaba con eso, sí me había ilusionado cuando en algún momento me habían mirado de otra manera. Pero no más, esa, ilusión, ese querer vivir de esa manera no la transformaba en una acción. Me sentía a veces incómoda quería vestirme como las chicas, pero eso se fue incrementando más adelante, en ese momento no era tan importante, pero tampoco tenía una actitud de chico ¿no? O sea tampoco era que decía tengo que ubicarme, tengo que ser masculino, tengo que ser gay, no entraba aún a tallar eso en mi cabeza ¿no? (Dalia, Lima).

En todos los relatos aparece un profundo apego a la madre, a las ocupaciones de las mujeres y a las amigas mujeres. Las trans se rodean del *mundo femenino* para aprender. El tránsito se representa como un proceso desde la *diferencia* por rasgos y comportamientos,

hacia la manifestación de una *manera de ser*.

Ser mujer es un arte, una dedicación exclusiva en el comportamiento y la actitud; no necesariamente hacer bien las tareas domésticas. *Ser femenina* en el discurso se contrapone a *ser seria* por un lado, se contrapone a *ser tosca* por otro y también a *ser tranquila*. Esto implica un cambio en relación a la infancia. Durante la infancia la tranquilidad es una virtud, contrapuesta a los hombres que son movidos y traviosos; ya en la adolescencia y juventud la tranquilidad deja de ser un valor y más bien toma fuerza ser divertida, fiestera y sexualmente activa. Las pruebas de feminidad se concentran en la expresión, sobre todo frente a los hombres. La reacción de éste comprueba cuán exitosa ha sido la transformación, haber logrado *ser recontra maricona*. Se trata de *pasar* como una mujer atractiva y seductora, ocultando los signos *masculinos*: la tosquedad en la cara, en los rasgos, en las manos o en la voz, que son los elementos que pueden dejarla al descubierto. Todo ello requiere una gran inversión de tiempo y dinero. Exige dedicación exclusiva a desaparecer lo masculino. Por ejemplo, la voz hay que modularla para que no salga la voz de hombre; mientras que dejarse el pelo largo, será uno de los primeros emprendimientos en el proceso de transformación.

3.1.2. Construcción del cuerpo femenino

La identidad de género no corresponde a una esencia, se trata de una forma fluida de identidad, que tiene que ver con la historia, la memoria, y las relaciones que establece. A pesar de todo, la fuerza de esta vivencia interior que en algunos relatos ellas denominan *instinto* logra imponerse, y durante la adolescencia y juventud se apropia definitivamente de lo que llamamos habitualmente identidad de género femenina. Esa identidad de género tiene determinadas características que ayudan a su visibilización a través del cuerpo, es decir se in-

corpora en las mujeres trans; las cuales provienen de modelos sociales que se simbolizan a través de discursos y representaciones sobre lo masculino y lo femenino (Gómez 2009). De esta manera las verdades sobre el género son incorporadas para confirmar los postulados culturales. Esas identidades luchan por hacerse visibles e inteligibles socialmente (Bento 2006). Las identidades de género son siempre identidades corporales, en la manera de producir el cuerpo y de expresarlo.

El proceso de feminización del cuerpo es un proceso largo, inestable, doloroso y suele no tener un final, lo cual se contrapone a los estadios propuestos por Ekins (2005). Se trata de un aprendizaje de los gestos, posturas, de la imagen corporal, de la forma de hablar y de presentarse (Fernández 2010). Comienza de manera sutil con el cambio de algunos rasgos imperceptibles: la depilación de las cejas, depilación u ocultamiento del vello facial, aretes, el caminar *quebrado*, gestos, impostación de la voz para hacerla más suave y dejar crecer el pelo. Esta transformación se produce oculta de la familia, con ayuda de amigas trans, en una etapa que llamaremos *transformismo*: Durante el día frente a la familia y el barrio, se asumirá una expresión, no necesariamente masculina, pero sí sin llamar la atención, de noche se produce la transformación con maquillaje, aretes, vestido, zapatos con taco, peluca y esponja (al inicio) para moldear las formas femeninas.

Al vóley me fui y vine con arete, porque un amigo me hizo comprar el aretito para ponerme. Me dijo como vas a estar así, me dijo. Tú eres mujercita, nosotros tenemos que tener tu aretito y me dejé poner, pues. De ahí empezó las depiladitas, después del arete, las depiladas. La ropita, poco a poco. De ahí cuando, con mi amiga que vivía sola, la travesti, me dijo anda a mi casa, vivo solito, mi mamá viaja a Pucallpa, me fui a

vivir un tiempo con ella. Buena compañía era mi amiga. Hasta que un día me dijo, no te estoy botando, pero tú sabes que yo te quiero mucho. Si quieres irte vete pues cuídate esta es tu casa, cuando quieras vas a regresar, vienes nomás, las puertas están abiertas, me dijo. Y me fui. Ahí empezó, cuando estaba sola ya me empecé a vestir de mujer. Me puse bustos y todo. [Su mamá] Ella no sabía nada de mí. Cuando me iba me iba así normal. Hasta que ya empecé a vestirme de mujer, ella no veía, no sabía. Ella no sabía que me vestía de mujer. En la discoteca, donde yo trabaja con el chico, mis hermanos iban a la discoteca y me veían, medio que me escondía, pero ellos me miraban y venían a contarle a mi mamá lo que me veían, vestida de mujer (Aleja, Iquitos)

Vestirse de mujer e incorporar la identidad de género femenina constata lo que se siente por dentro, tomando como modelo el estereotipo de género femenino. Esa es la razón por la que el cuerpo se resiste a expresar lo originalmente masculino para satisfacer la necesidad de que esa identidad deseada se inscriba en este cuerpo, siempre de acuerdo al significado que ellas le dan a ser mujer; como un dispositivo alimentado por las verdades establecidas para los géneros (Bento 2006).

El modelo de mujer trans en muchos relatos es la *regia*, *siliconeada* y *cirujeada* que ya ha realizado la transición y que se convierte en paradigma para quienes están comenzando: *yo quiero ser así*, es la frase que expresa cada trans al mirar a otra travesti *producida* y que será para ellas su *modelo de feminidad* y aspiración. En los dos relatos de Vanessa y de Dalia se muestra el proceso de mirar, identificarse y decirse a sí mismas *ella representa lo que yo quiero ser*. Recibir halagos y haber logrado *ser mujer*, por lo menos una noche, constituye una gran satisfacción y las fotografías van a ayudar a constatar una y otra vez sus deseos y

sentimientos: la realidad muestra lo que se es y las fotos lo que se quiere ser. Con ello, en una primera etapa, aparece un alter ego virtual que las satisface más que lo que ven cotidianamente en el espejo.

Te voy a arreglar un poco, me acuerdo, tenía su labial y me pintó el labio, me puso chapitas. Me gustó eso y me dije, ya tengo para algo. Me compré mi maquillaje. En eso llegó una travesti de Lima, así regia, siliconeada, cirujada. Nos encontró un domingo en el estadio jugando, se nos hizo amigas y me gustó. Desde que la vi me gustó y - quiero ser así -. Porque era transformista, en aquellas épocas ya me transformaba en algunos lugares. Cuando tenía ese bar. En algunas fiestas, cumpleaños, así ya me transformaba (Vanessa, Ayacucho).

Sí una chica trans, le digo, yo quiero transformarme, ya pues entonces yo te ayudo me dice. Ella era mayor que yo. Y así y hubo una fiesta me acuerdo por el día del Orgullo y ese día me dijo ya, tú vienes traes tus cosas, traes solamente tu esto y yo te voy a dar, yo te presto mi ropa, mi peluca y todo, y eso fue la primera vez. Bien palteada porque no es fácil, pasar de un género a otro no es fácil, no es como que todo va a cambiar, sino es un cambio de 180 grados y que no sabes enfrentar la realidad, lo que puede generar y todo eso. Claro porque solamente fue la magia de una noche ¿no? Nada más que eso. Y de ahí no fue más, los halagos de tus mismas amigas, las chicas que iban a casas abiertas, y los chicos que iban, y los halagos que me hacían sentir en confianza y sí me sentí muy bien. Pero de ahí todo siguió como si nada. Sí, ni tanto, porque en las piernas no me puse nada, no me puse nada en las piernas, y en las caderas sí me pusieron acá, y también en los senos, y fuimos y salí, todo bien. Y de ahí regresé, regresé guardé la ropa y dije ya, y ahí quedó, ahí quedó hasta el año siguiente, pero para esto ya como ya me había tomado fotos, entonces ya era algo que lo guardaba,

muy celosamente. Mi amigo Q. era quien guardaba las fotos, yo no las podía tener en mi casa porque me las encontraban. Ya no fue hasta el verano del siguiente año que recién, nuevamente pues que volví a cambiarme. El pelo ya lo estaba dejando crecer, y así, así fui esperando... Cuando tú ves las fotos, ves una chica radiante, que afloraba otro tipo de cosas, que expresaba otro tipo de cosas porque me sentía contenta por cómo me veía, y me veía bien. Y por ejemplo me tenía que ir a la universidad al día siguiente y me veía al espejo y veía un loco y decía ¿qué es eso? Sí, cuando me miraba decía ¿qué es esto? No me reconocía, no me reconocía y no me ubicaba, pero cuando veía mis fotos o las enseñaba por Internet era otro mundo ¿no? (Delia, Lima)

Mientras que la familia *no quiere verte así*, porque teme las burlas, el escándalo y los chismes de la gente, siempre hay otra trans que apoya y estimula diciendo *tú eres una mujercita*. *Vestirse de mujer* es uno de los primeros rasgos femeninos, aunque no se haga durante todo el día. El *anhelo* es ser mujer y por lo tanto la búsqueda de *modelos* de cuerpo femenino es constante. El cambio más drástico del cuerpo constituye un trabajo arduo en el cual se invierten emociones, riesgos y dinero.

Habiendo abandonado a la familia, se comienzan a usar, de forma reiterada, métodos más radicales para cambiar el cuerpo y así lograr la ansiada *perfección*, como lo relata Vanessa, que poco va a asemejar al cuerpo y expresión de las mujeres de nacimiento. El abandono de la casa paterna y los consejos de otras travestis le van a dar la fuerza suficiente para asumirse completamente. Existe una diferencia entre la representación del cuerpo femenino de las mujeres de nacimiento y la representación del cuerpo femenino trans. Las trans interpretan, modelan y experimentan su cuerpo en la vida cotidiana desde el género femenino, no como el género femenino.

Primero me hice la nariz, después me puse la silicona⁵⁷ ya para regresarme, me regresé a la casa. Me volví a aumentar, porque aquella vez solo me aumenté un poco. ¿Sabes? una maricona siempre quiere perfección. Me aumenté caderas, como me aumente cadera se me desapareció un poco el poto, más poto decía. Bueno en los pechos me acuerdo que me empecé poniendo medio [litro] y medio. De ahí un cuarto, un cuarto y ahora último un cuarto, un cuarto. Por eso que casi tengo un litro en cada lado. De repente exageré un poco. Sí lo reconozco por el consejo de algunas amigas, me hubiera gustado tener más antes información. Porque veo las chicas de hoy en día, ahora las chicas son delgadas, ahora se busca forma, no se busca volumen. Aquellas épocas, me puse cuatro litros porque yo era delgado [masculino]. Ya después fue mi error no usar hormonas. No sabía nada sobre eso, sobre el proceso hormonal. Con anestesia me puse cola, me puse litro y medio, litro y medio y en piernas medio litro y medio litro. Así empecé y después, regresé y a parte que me hice la cirugía de nariz y me rellené un poquito los pómulos. Me acomodé un poco el rostro. Bueno, a lo que era si me quedó bien, porque yo tampoco tenía una nariz así, a lo que era, yo era lorita. La S. fue la que me rellenó, un poquito acá. Claro, me cambió totalmente un poco la cara (Vanessa, Ayacucho)

Si analizamos el relato de Vanessa y los siguientes de Marissa y Alexa, vemos cómo se va tanteando el cuerpo que se desea: litros subsecuentes de silicona en las caderas, nalgas,

⁵⁷ La silicona industrial es un producto químico altamente tóxico cuando se inyecta en el cuerpo. Se ha hecho muy frecuente entre mujeres trans de Latinoamérica el uso de este polímero para rellenar nalgas, glúteos, mamas y otras partes del cuerpo. La silicona líquida se va endureciendo lentamente en el cuerpo pudiendo producir embolias, gangrenas y otros efectos secundarios. Su colocación suele ser irreversible, ya que sacar un implante de silicona constituye una intervención quirúrgica muy riesgosa. Además, cuando se coloca en las extremidades, tiende a resbalarse hacia los tobillos, si no se tiene el descanso y cuidado postoperatorio necesario. Normalmente la silicona industrial es colocada de forma empírica por personal no especializado, ni preparado para tal intervención. Varias mujeres trans han fallecido por complicaciones durante y después de la colocación de la silicona industrial en sus cuerpos. Para aquellas personas que se han colocado silicona industrial cualquier golpe o impacto en la zona puede resultar fatal, hasta generar la amputación del miembro afectado.

piernas, pechos, pómulos, cirugía en la nariz, hasta cambiar *totalmente*, el cuerpo y la cara originales.

A vestirme de mujer y ya después a los 22, 23 empecé a siliconearme, en Lima. En ese entonces estaba de moda la silicona y era muy caro; como todas anhelábamos tener senos, tener cuerpo de mujer, y ahí había otras mayores que se habían puesto y ¡qué bonito! ¿no? Trabajábamos para eso, a juntar para eso y ya cuando llegué a tener, me puse silicón. En esas épocas yo me puse en Barrios Altos, creo que ahorita está en el penal, una travesti de Barrios Altos. Con ella me puse, y después ya me puse con otras chicas. En mis nalgas, me puse en mis nalgas, ya después con el tiempo me puse en mi pecho, poquito nomás. Ya después me puse prótesis pues. Llegué a regresar cuando ya mi papá había fallecido y ya no hay quien me va a decir nada ya. Y tenía un sueño de regresar ya hecha una mujer. Regresé y ya tuvo mi mamá se sorprendió al verme ya con el pelo largo, con nalgas y me preguntaba ¿cómo has hecho para que te crezca esto? En quechua pues Y a veces es algo novedoso que en la chacra no saben... (Marissa, Ayacucho)

El sueño de *regresar hecha una mujer* contribuye para que todos los esfuerzos se orienten en no demostrar por ningún lado el, alguna vez original, cuerpo masculino. Además un cuerpo *de mujer* va a probar ante la familia que no estaban equivocadas.

Fue en noviembre de 1999. Casi once años porque me lo puse casi empezando el 2000. Sí, pero como tu verás ha sido armado de poco en poco, el cuerpo que ahora tengo ha sido en varios procesos. La primera puesta fue de 4 litros [de silicona] después me fui aumentado uno y medio más, después uno y medio más, y todo un proceso fue. Acabo

de terminar el año pasado que me retoqué un poco las caderas. El año pasado, en agosto del año pasado. Sí y no me la he vuelto a retocar aunque he tenido golpecitos no está como era en un principio, pero solo tengo una cirugía. Los pechos, justo cuando me retoqué los pompis, me retoqué también el pecho, la primera vez me puse medio, medio. Justo cuando me vi el cuerpo, me puse poto y piernas un poquito, después cuando me levanté me pusieron las tetas, primero me pusieron un cuarto, un cuarto, y a los 4 días me pusieron un cuarto, y un cuarto más. En esa época tenía, medio, medio. En el 2005 me retoqué un cuarto, un cuarto más, y hace dos años más o menos que me volví a aumentar un cuarto, un cuarto más, por loca. No por querer tener más, sino que yo tuve la idea, me decían que se te van a levantar, y se levantan por un tiempo pero luego se vuelven a colgar, pero por el mismo peso, y yo no tenía conciencia de eso, y no, que me pongan más y claro en el momento, en los primeros 6 meses se me paraban bonito, pero después se me volvían a caer. Yo fui aumentando con la intención de querer no aumentarlos sino levantarlos. Y eso fue haciendo que se hagan más grandes, más grandes (Alexa, Iquitos)

El uso de silicona industrial es un distintivo en esta etapa. Siendo un producto maleable al inicio, suele colocarse para dar forma y aumentar partes del cuerpo. Dos, tres, cuatro litros en caderas o glúteos y en otras zonas del cuerpo se van introduciendo a lo largo de los años tratando de lograr las *anheladas* formas. Paralelamente se aspira a una suavización de rasgos femeninos en la cara, como nariz, mentón, pómulos y frente. El cuerpo puede resistir hasta 18 litros de silicona industrial, pero sus efectos secundarios se van a sentir constantemente: caída de la silicona, enrojecimiento de la piel, celulitis, sensación de quemazón, cansancio y falta de flexibilidad.

Las nalgas sí las tengo todas manchadas, o sea no tanto, así medio pero no es su color natural. Siento quemazón adormecimiento, a veces un poco de cansancio o sea, camino cierta distancia y ya me siento cansada, no es como antes que caminaba y caminaba y no me cansaba yo creo que debe ser por el peso me imagino, y mayormente la quemazón cuando estoy sentada mucho tiempo en algún lugar me quema, y cuando estoy echada se me adormece. 18 litros y medio en total tengo (Alexa, Ayacucho).

Que se me haya colgado la teta, sí; pero que se me haya bajado el silicón, no. Por el mismo peso. Los retoques si me dolió. Si me echo para este lado, me molesta ese lado, se corre para ese lado. Tengo que dormir así boca abajo y si duermo boca abajo, también me molesta la cola. A veces me echo boca abajo, al dormir sí. Quema, siento que se me adormece y me quema (Vanessa, Ayacucho).

Lo que en algunos relatos es la aspiración a un cuerpo voluptuoso, en la actualidad ha cambiado. Aunque se sigue utilizando la silicona industrial, la tendencia es a utilizarla en menor cantidad y de manera moderada. Pueden no decirles nada por la calle, o pueden enamorarlas, pero lo peor es que se rían o las insulten de *maricón feo*, si algún rasgo delata el cuerpo masculino: las manos, la voz o un cuerpo que por llamativo y voluptuoso deje entrever lo masculino. De allí que, en esas circunstancias, se le trate no como mujer, sino como *cabro*; ya que la discreción debiera ser un rasgo femenino.

Entonces ahora son más naturales, más sencillas, como que han ido aprendiendo, van disimulando, las ideas europeas que traen las compatriotas sirven muchísimo, las revistas, el Internet, el cable, todo esto ayuda a ser... Naturales, de buen cuerpo, sencillo (Perla, Lima)

Me gustaría retroceder el tiempo, tener el conocimiento que tengo ahora, volver a empezar y me gustaría que me pongan más natural. No, en aquellas épocas ni se había hablado de las prótesis, si se hubiera hablado yo tal vez me hubiera esperado un poquito y me hubiera querido poner prótesis pero yo también desesperada porque aquí por querer parecerme a la mujer, ya pues, ponme, ponme. O sea no tuve mucha información, entonces como también a veces todo eso es un negocio, entonces ponte, ponte, entonces me convencieron y me puse entonces conforme no estoy, me gustaría de repente mejorar, corregir algunas cosas. Esa es una de mis metas, quisiera primero me gustaría empezar con lo que es mi pecho, tener los pechos más formados, los pezones más redonditos. Pero primero quiero empezar a corregir lo que es mis pechos. Corregir, achicarlos y que se vean más estilizados (Alexa, Ayacucho)

El uso de hormonas es otro procedimiento que las trans utilizan. Los estrógenos feminizan el cuerpo, redondean las formas y afinan la voz. Lograr un pezón *reventado*, es decir, grande y oscuro, y no pequeño como el de los cuerpos masculinos, se forma con las hormonas *como si un bebé me hubiese mamado*, y no hay nada más *femenino* que dar de lactar.

Usaba falda, para eso, cuando ya vi que mi amiga, 16, 18, 19 años, me comencé a poner obasterol con miedo. Obasterol, y obasterol me empezó a sacar un poquito de glándulas mamarias y me arreglé el cuerpo, y me sentía bien, las faldas me quedaban bien, estaba en punto, todo, todo bien. La mariconona me prestó, me hizo hacer mi primer vestido de mujer. Todito en gasa pero cosido al cuerpo, o sea trabajado como si fuera un maniquí, al cuerpo pegadito nada más, marcaba, marcaba y después cosido y después metido así a la fuerza para que quede un montón de bobos. Chanell, me dijo -

si vas y vienes todo, te haces una mujer -, sino no, yo caminaba tan despacito que me caía, me torcía y todo, pero lo que a mí me mandaba era la figurita que tenía, las fotos, las fotos tú vieras, yo puedo enseñarte, era exacta, con un corte de cabello así redondito, natural que movía hasta el pelo sin maquillaje sin nada, un 20 me ponía todo el mundo, pero no era para prostituirme, mi físico era para presentarme a estudiar y para que me den más trabajos. Que mira no sabía el tema, hubiera traído las fotos para que las veas, yo cuando vi las fotos me quedé encantada, yo tengo hasta ahora el álbum. Tengo el álbum, muy bonito todo y han salido los sillones, las cosas, posando, yo sabía posar. Porque el obasterol lo que hacía, dijo el doctor, es crear glándulas mamarias y al crearlas se quedan ahí pues, las mantienes, las vas viendo, creas músculos, glándulas, medio, todo está ahí. Lo he usado 3 años casi, tres años. Poniéndome, trabajando y poniéndome. Allí fue que empecé a ponerme las hormonas, viendo que me quedó bien el vestido. No, no tenía nada, pasé la prueba de poder caminar, toda, 10 cuadras ida y vuelta con esos tacos que se llevaban en ese tiempo, ida y vuelta caminé entonces me dijo no, tú necesitas terminar de formar tu figura, tienes que formar la figura, y ahí fue que me daba las hormonas obasterol como cancha. Me puso los senos bien grandes, regulares, todo. Tengo el pezón hasta ahora, bien reventadito, bien bonito, coloradito como si un bebe me hubiese mamado (Perla, Lima)

Para legitimarse como mujer es importante mostrarse en el espacio público, posar, modelar, para ello es necesario adquirir la destreza de caminar con tacos altos, se trata de un ritual de iniciación, en el cual siempre hay una figura significativa que facilita el proceso. La transformación del cuerpo, antes con esponjas, hoy con siliconas o cirugía, evidencia la ambición de lograr ser tan *regias* que generen dudas en los otros.

Si se tienen los recursos necesarios, se colocan implantes mamarios. Las mamas deben ser pechos grandes y pulposos que van a permitir constatar ante los demás la adquirida feminidad corporal. Delia, incluso relata fantasías del cuerpo femenino biológico que influyen en sus expectativas de ser mujer, una mujer naturalizada y esencial.

Ya me comenzó a crecer los pezones me acuerdo, sin tomar nada. Yo le dije a mi mamá y mi mamá me llevó al médico y el médico dijo que eran hormonas femeninas, le dijo que era normal porque por la adolescencia las hormonas de todos los niños se alborotan, y que era normal y que normal, que tomara una pastillas y eso se iba a acomodar. Me dieron unas pastillas que creo eran hormonas masculinas y todo se equilibró. Pero, pero me acuerdo que un día también soñé, soñé que creo que me vino la regla, no sé sueños así que...Y yo por ejemplo tenía en secundaria esa percepción, que algún día iba a pasar algo y que iba a cambiar, que mi cuerpo iba a ser lo que yo quería que fuera y en un momento soñé que se me vino la regla y estuve emocionada creo como una semana, pensando que era cierto y que podía ser, y me daba ganas de hacer muchas cosas y como si hubiese sido, no sé, como que te vas a ganar algo, y te da ilusión de hacer tus cosas, no sé...(Delia, Lima)

Si bien un cuerpo voluptuoso es ahora menos la aspiración, que un cuerpo más sobrio, se deben seguir exclusivamente los parámetros de la belleza occidental. En el cuerpo se inscribe lo femenino trans y lo femenino trans se vive cotidianamente. Sin embargo, este cuerpo debe occidentalizarse, quitando marcas tanto raciales, como masculinas.

La operación de reasignación sexual no constituye un tema, genera muchas dudas, en tanto implicaría perder el placer, para unas, o perder una herramienta de trabajo, para otras.

Aunque como argumenta Perla las buenas travestis deberían hacerlo, pero ello exige mayores sacrificios.

Las buenas travestis deben seguir, pero las que van a luchar bueno, que la piensen bien porque yo sé que hay un cambio de sexo que se hace, pero el doctor te obliga a vivir dos años como mujer, modales, cosas, todo como mujer. Si pasas esa prueba y todo te operan sino creo que ya no, no pueden hacerlo (Perla, Lima)

Si, hace tiempo lo pensé, luego dije no sé. Por el tema del placer más que todo, eso es lo que más me descuadra yo nunca he sido activa, siempre he sido pasiva, no me llama la atención penetrar, ni nunca he sido cuestión de eso pero, he aprendido a manejar y a conocer mi sexualidad y disfrutar de la relación y tener relación y todo sin tener que penetrar y dejándome penetrar y lo puedo disfrutar muy bien o sea no hay problema, pero mi miedo es ese, mi miedo es ese, o sea qué va a pasar después de, qué cambios puedo tener, no sé si digo pucha mi cuerpo quiero verlo completo, o sea completamente bonito ¿no? Verlo completamente bonito, a veces me miro en el espejo y me da cosa no verlo como yo quisiera verlo. (Delia, Lima)

Dicen por ejemplo que en Argentina te pagan más si tú tienes un cuerpo sencillo, pero si tienes tetas y tienes buena pinga, eso ahí gana, porque si tienes buena chala y no tienes tetas, tampoco. Los hombres quieren una mujer con tetas pero que tenga pinga. Los hombres quieren agarrar, senos, tetas, prótesis lo que sea, pero con la chala⁵⁸ (Perla, Lima)

⁵⁸ Órgano sexual masculino

3.2. El mundo exterior: Familia, Escuela y Relaciones

3.2.1. La Familia

La familia es la principal institución en transmitir los discursos de género. La familia produce y reproduce estos discursos y dispone cómo debe comportarse cada uno de sus miembros y el rol que cada uno tiene. A través de la socialización será la familia la emisora de los estereotipos de género. Mientras el padre y en menor medida los hermanos, en la mayoría de los relatos será el que a través de la violencia, física y/o simbólica luchará contra todo intento de transgresión, la madre será la cómplice y modelo junto con las hermanas.

El padre, es el personaje fundamental. En el siguiente relato, la violencia simbólica que éste ejerce sobre el hijo, apela a su *masculinidad* y ésta se asume desde el lado biológico con la frase *tener huevos*, en relación a la genitalidad que es la que, en definitiva, definiría quién es hombre y quién es mujer. Esta violencia se manifiesta tanto como régimen y prisión, pero también como inscripción normativa entre lo normal y lo anormal.

Me gritaba, me decía palabras groseras. Me decía que yo era hombre, que tenía huevos. Psicológicamente me maltrataba bastante. Yo me quedaba callado [masculino], era una persona muy callada, a parte que no podía responder yo a mi papá; pero por dentro me moría por ganas de insultarle, contestarle, pero me quedaba callado [masculino]. Siempre me quedaba callado [masculino]. A todos nos trataba igual, ya que éramos varoncitos [masculino]. Y aparte que éramos seguiditos, o sea escalerita éramos y a todos nos trataba así, pero igual de hombres, de machos. Ellos no se sentían mal, porque los trataba como lo que eran, o sea varoncitos. Pero yo no estaba contenta [femenino] porque yo no me sentía varoncito (Vanessa, Ayacucho)

Alexa suele quedarse callada, aunque hubiera querido defenderse. Este silencio puede connotar temor y sentimiento de culpa al mismo tiempo. En ese mismo sentido al ver al hijo *delicado*, la crianza se hace más ruda con el objetivo de que éste se haga *macho*.

En casa mis... mi papá como es machista no le gustaba que sea muy aniñado [masculino] entonces por ser machista me trataba a veces de forma dura él ¿no?, entonces me golpeaba a veces cuando yo lloraba delicado me quejaba de algo, entonces no podía ni quejarme, no podía decir nada por temor a las represalias de mi papá pero parecía que si se daba cuenta por el trato que me daba me daba un trato como quien diciendo, 'sé más hombre'. Me sentía de verdad pues mal, no podía contar mis cosas, me sentía demasiado solo pensaba que en ese tiempo yo era el único con ese problema, no sabía a quién acudir y entonces era muy callado, todo me lo guardaba para mí solo no decía nada, a todo lo que me decían les decía sí, sí, sí, nada más, por temor al maltrato ¿no? Era una persona, que era un hombre, machito, él no podía creer eso. Cómo que mi hijo es homosexual, que solamente amigos, llegó se ensañó conmigo de alguna manera, pero me trató más duramente. Tú eres hombre, tienes que ser hombre, tienen que gustarte las mujeres y todo lo demás finalmente terminaron inscribiéndome en un colegio mixto. Como una carga o vergüenza que si tú tienes un hijo así. Porque mi papá no llevaba a sus amigos a mi casa por mí. Si yo andaba con mi mamá y nos íbamos los tres, él se andaba adelante, así andamos por la calle (Alexa, Ayacucho)

Cabe indicar que cuando se trata de la relación con el padre, en el relato se suele utilizar el masculino para identificarse *éramos varoncitos*. En el relato Alexa asume el trato que recibe como *normal* en los hombres, porque es lo que se espera.

En los relatos las trans no se *sienten* como los hermanos y utilizan el único concepto que conocen para hacerse inteligibles y afirman *soy homosexual*. Cuando ellas ven a otras semejantes se designan como homosexuales, porque se identifican más con estos últimos, que con sus hermanos. Por lo tanto la alternativa para poder vivir es ser *homosexuales*.

En el relato de Alexa, su forma de ser ocasiona el enfrentamiento entre la madre y el padre, el padre culpa a la madre de haberla *consentido* y presentarse de esa forma es para el padre una *falta de respeto*. La razón por la cual los padres no toleran a sus hijas trans, es porque las quieren dominar y porque nunca van a ser una prolongación de ellos, por eso que, al hijo que se *desvía*, hay que tratarlo más rudo hay que *volverlo hombre* a la fuerza.

Sí, porque al principio, como te digo, me escondía mi mamá. Y cuando me pillaba, porque había momentos que me pillaba, yo despacito salía. Vestido [masculino] de mujer, con maquillaje, aretes. Ahí empezaban los problemas. Pero como sea yo salía, ya estaba vestida que voy a hacer ahí, yo no le hacía caso, ya me voy le decía y ahí que quedaba con mi mamá. Ya sabía y me esperaba despierto. Si, ahí empezaban los problemas. Le hablaba [a la mamá] decía tú tienes la culpa, porque le tapas a tu hijo [masculino] todo le conscientes, cómo se va a vestir de mujer, es una falta de respeto. Qué falta de respeto, le decía mi mamá, yo no veo nada de falta de respeto, decía mi mamá. Si él [masculino] se siente bien así, que podemos hacer, es tu hijo y tienes que apoyarle, decía ella. Y le costó bastante y no quería, me botaba de la casa. Machismo y su orgullo de varón. También, como son padres, quieren dominar a los hijos, como son varones (Alexa, Ayacucho)

En el relato de Vanessa, el padre recusa ese *tipo de amistades* - homosexuales - y que le agrade *jugar vóley*, deporte asociado con lo femenino. En el fondo Vanessa no tiene claro qué es, pero como se siente más cerca de ese grupo, su identificación es como homosexual. Cuando el padre escucha a su hijo afirmar *soy homosexual*, la primera reacción es la violencia física, mientras la interpela diciéndole *¿sabes qué significa eso?* Esta interpelación no apunta al significado de la palabra homosexual, sino a lo que *significa* para él tener un hijo homosexual. Simbólicamente el padre le corta el pelo y la encierra. El corte de pelo connota un deseo de volverlo *hombre* a la fuerza. Este acto simbólico, bastante común y el encierro implicarán, por un lado el ocultamiento de ese hijo vergonzante, para impedirle que siga mostrando su *homosexualidad* en el espacio público. Cuando el padre decide inyectarle *hormonas masculinas*, asume que *lo suyo* - Vanessa menciona *lo mío* cuando menciona su forma de ser - es un problema meramente biológico de *falta de hormonas masculinas*, o presencia de *hormonas femeninas*. Inyectándole hormonas masculinas presume que ella volverá al *camino correcto*. Por supuesto no funciona y finalmente se le lleva al psicólogo, la voz autorizada es quien finalmente convence a la familia de aceptar la situación.

En un principio les contaban, a tu hijo o a tu hermano, por mis hermanos, lo hemos visto jugando vóley en el estadio decían, con todos los maricones. Mis padres pensaban que solo hacía deporte, lo veían de una manera sana. A mí me gustaba el vóley, y aparte más iba por estar con esos chicos. Me sentía como ellos, como te digo, no sabía lo que era. Estaba con ellos y ya me sentía como ellos. Fui ahí que le dije a mi papá - soy homosexual- y mi papá me dio duro y me dijo - ¿sabes qué significa esa palabra?-. ¿Sabes lo que significa eso que estás diciendo? te han metido ideas en la cabeza, te han enseñado. Él pensaba que de alguna manera me estaba acomplejando. En su cólera me cortó el cabello, me rasuró el cabello, me trasquilo así chiquito y me

encerró en una habitación. - Piensa bien todo lo que has dicho, mañana conversamos-. Me tuvo encerrado toda una noche, al día siguiente de nuevo volvió a querer conversar conmigo y yo seguía con la misma idea de que soy homosexual, soy homosexual. Me volvió a encerrar un día más y entonces mi papá, me imagino que habrá preguntado, habrá averiguado si es que lo mío tenía alguna solución. Entonces mi papá optó por querer hacerme cambiar; primeramente me llevó a una farmacia a hacerme aplicar, él me decía que eran vitaminas, pero me estaba haciendo aplicar hormonas masculinas y eso me lo dijo. Me hizo aplicar casi durante tres semanas, y yo no sentí ningún cambio, pero después cerca de un mes así de ampollas. ¿Sientes algún cambio en tu cuerpo? , me preguntaba y yo me sentía igual, -no- le digo -papá- ¿Por qué? Ahí se dio cuenta de que no podía cambiarme hormonalmente, tal vez, y de ahí le sugirieron que me llevara a un psicólogo. A un psicólogo me llevó durante una semana, el psicólogo me hacía dibujar cositas, pintar, llenar algunas cosas. Entonces, el psicólogo fue quien le dijo a mi papá que lo mío era, que no podía cambiar, porque al contrario, que no me diera la espalda, que no me maltratara; que al contrario, que me apoyara para yo salir adelante. Como chico [masculino], gay, homosexual (Vanessa, Ayacucho).

Él siempre me dijo - ya acepto que tú eres homosexual, porque conozco homosexuales de saco y corbata y yo quiero que tú seas así-. Entonces, pero yo voy a aceptar tu opción, pero quiero que estudies, quiero que seas alguien. Fui allí que empecé a salir, como ya tenía la aceptación de mis padres, me volví más loquita [femenino] Me volví más loquita [femenino] me gustaba más, me volví más escandaloso [masculino] y eso no le gustaba a mi papá, y volví a recibir el maltrato y fue ahí que decidí salirme de mi casa (Vanessa, Ayacucho)

La negociación con el padre deriva, entonces, en la regulación de la *homosexualidad* apelando a que sea un *homosexual de saco y corbata*, es decir una homosexualidad que no muestre nada femenino. En un acto performativo el padre le dice *yo quiero que tú seas así*. La reacción, contrariamente *fue volverse más loquita* - nótese la utilización del femenino -, volverse *escandaloso* - nótese la utilización del masculino -. Nuevamente la reacción será la violencia física, hasta que sale de la casa a *vivir con una maricon*, es decir a vivir con una semejante. Ella huye del padre, se esconde, porque no puede cubrir sus expectativas, ya no se siente más su *hijo*.

Con el tiempo a pesar que el padre ya ve el cuerpo de mujer, siempre tiene la esperanza que vuelva a ser hombre. Finalmente el padre acepta llamarla por su nombre femenino, lo que para ella es un indicador que *ya la ve como mujer*. La construcción de este género femenino consiste en un proceso, tanto físico como simbólico de adquisición de rasgos y gestos interpretados como femeninos, acompañado por un nombre femenino con el objetivo de hacer consistente un discurso de género con su nueva expresión genérica.

Siempre él tuvo la esperanza porque siempre viéndome cambiada así, me decía puedes cambiar me decía siempre. Pero desde el momento que me decía Vanessa, ya me veía como mujercita. Ellos decían como le vamos a decir Victor, si ya parece una mujercita. Ellos mismos me dijeron y ahora como te vamos a llamar. Entonces cómo te llamas Víctor te vamos a decir Vanessa (Vanessa, Ayacucho)

En el relato Melissa, originalmente campesina Ayacuchana, cuenta lo imposible que era durante el terrorismo comportarse de manera afeminada, por lo que el disimulo se transforma en su forma de vida; no obstante el padre *nota un afeminamiento*. Aunque se esforzaba por

fingir ser masculino, tenía que comportarme como una mujer, es decir era mucho más fuerte que ella, y el padre se daba cuenta de que no era tan hombre. En ese instante el padre cambia su trato. Melissa atribuye esta reacción a que sus padres son campesinos quechua-hablantes y no entienden qué está pasando con su hijo. El padre la trata duramente, por llorar delicadamente, porque se trata de una actitud femenina. La injuria se transforma en el acto performativo que cumple su efecto: la culpa y la huida de la casa. Para Melissa las cosas estaban hechas; es decir así debe ser la vida de una persona afeminada.

Yo soy el último de los hermanos [masculino] Recuerdo, o sea que el recuerdo de nosotros más que nada de mí, que fue una situación muy crítica, porque en mi casa vivíamos una situación muy crítica en Ayacucho, en cuestión del terrorismo y todo eso, no era para poder decirlo o actuar como se debía. Me fui a Lima desde mis 14 años, cuando mis padres se enteraron que tenía la opción de ser homosexual, me fui escapándome. Me relacionaba muy bien hasta que llegaron a notar mi afeminado a notar que yo me comportaba como... tenía así de comportarme como una mujer hasta que ya mi papá como era machista, trató de cambiar conmigo. Mi padre trabajaba así en agricultura, mi mamá también. Ya trataron de cambiar ya, ya o sea prácticamente cambió mi vida ¿no? Incluso ya llegaban a faltarme el respeto mis hermanos, mis hermanas me decía, ay maricón, maricón. Tú eres un maricón, compórtate como hombre, tú eres hombre, tú eres un maricón. Siempre, siempre me decían tú eres maricón y a veces yo también me sentía mal, me hacían sentir mal. Ya luego llegué, así pasó, aguantaba, aguantaba, y me fui pues a Lima, a los 14 años ya hice mi vida en la calle. Ah, sí pero ya pues las cosas estaban hechas qué iba a hacer ¿no? (Melissa, Ayacucho)

En el relato de Morella el padre *no quiere ver* y trata a su hijo como un *machito*. Él aspira a que ella sea su réplica: machista y prepotente, le llama *su hijo preferido*. Más bien, él abusa sexualmente de sus hijas y maltrata físicamente a la madre. Cuando la feminidad es demasiado evidente el padre culpa a la madre por haberlo *consentido*, que es sinónimo de *amanerarlo*. Cuando en la escuela lo acusan de homosexual, la reacción violenta no se hace esperar. Por su parte la recomendación del colegio es que vaya a un colegio mixto para que se relacione con niñas y así se desarrolle su comportamiento masculino. La escuela maneja un discurso conductista bastante simplista y de paso se deshace del elemento disturbador. El padre lo acusa de avergonzar a la familia y ella opta por escapar y adoptar la calle como protección y escenario cotidiano. Al mismo tiempo tiene la necesidad de ser perdonada y la vergüenza paterna, se constituye en su propia vergüenza que la lleva a concluir que algo en ella no es *normal*.

O sea mi padre nunca, nunca me tocó un pelo, nunca me ha apaleado a mí. Pero con mi hermana mujer a ella sí que le pegó, pero como no me podía tocar, como yo era su engreído [masculino], su engreído [masculino] de mi padre, mi padre optó por agarrarle a mi hermana y apalearla, le paleó hasta que se orinaba, si mi hermana no se orinaba, no la soltaba, y a todas mis hermanas mujeres les hacía así. Mi padre era una mentalidad enferma, sádica, con mis hermanas, las ha violado, son cosas que me vienen a la mente. Pero, siempre es bueno recordar cosas, mi madre nunca ha sido una persona valiente para poder separarse de mi padre, mi padre mucho la dominaba, le pegaba a mi madre, la estropeaba, y cosas que me vienen mucho a la mente. Cuando mi padre le pegó a mi madre, le dejó los ojos morados, fuimos a la casa de una tía donde mi padre nos fue a buscar me recuerdo a pedir perdón a la casa para que vuelva a la casa. Le contaban los vecinos, pero nunca me pegó, me decía que yo era su

engreído, que yo era su hijo [masculino] tú vas a ser cachero igual que yo me decía mi padre. Machista, todo. Prepotente, todo. Me gritaba, me decía que no quería, yo era su único hijo [masculino] no quería aceptar que su último hijo, un varón sea un maricón [masculino]. Me tenía sicoseado mi padre que era así... (Morella, Iquitos)

Aleja relata cómo, sin manifestarse verbalmente, su padre se esfuerza simbólicamente por demostrar que su hijo es *hombre*, haciéndolo cargar cosas pesadas, trabajando en tareas *masculinas*, obligándolo a jugar fútbol. Todas estas agresiones se justifican como maneras de *hacerse hombre* y reafirmar su masculinidad frente a los demás. Al mismo tiempo lo amenaza con cortar el pelo y mandarla al ejército – institución percibida como masculina - Ella por su parte calla y acepta los mandatos del padre, aunque se sienta mal y lo justifica porque *los padres son así*, y ella, después de todo, *es diferente*.

Él sí, era más rústico. Él sí era rústico, porque también igual él a veces me hacía cosas, así de hombres. Cargar madera o me hacía cargar cemento, ladrillo. Claro que yo le aceptaba, de vez en cuando, pero ya no, entonces ahí empezaba a reñirme, a patearme. Claro que mi mamá siempre estaba ahí protegiéndome. Al principio lo que él me mandaba a hacer, yo le aceptaba todo bien de ahí me cansaba, después. Solo a mí también me hacía hacer eso, habiendo varones en casa, porque me veía así. Porque me veía diferente a ellos. Ellos jugaban fútbol, a mí también me mandaba. Me metía, me hacía jugar. Claro, ahí me metían. No quería, entraba a la cancha, pero no jugaba. Estaba parado [masculino] pero no jugaba. Estaba parado [masculino] disimulando. De ahí cuando hemos crecido, yo ya crecí. Ya tenía el cabello largo a partir de los quince años, ya me empiezo a vestir así de mujer. Ahí cuando él viene, me

halla así, me quiere cortar el pelo, me decía que me va a botar al ejército. Y así, pero yo discutía con él (Aleja, Iquitos)

Perla y Dalia ambas tienen familias que callan y *no ven*, pero simbólicamente reprimen y deslegitiman. En el relato de Perla la familia *perdona el pecado pero no el escándalo*. Por lo que, si bien se sabe de la transformación de la hija, se le prohíben los aretes, el pelo largo y se le obliga a usar ropa *seria* - es decir de hombre – cuando está en familia. Perla obedece y *nunca* se muestra ante la familia con ropa *llamativa* es decir falda o vestido. Ella misma reconoce que no está bien vestirse como mujer delante de la familia, ya que ésta merece *respeto*. Es decir que la familia la va negar permanentemente como mujer, obligándola a llevar una doble vida como un ejercicio de violencia simbólica. En este caso Perla ha asumido el discurso hegemónico de anormalidad, degeneración y escándalo que implicaría mostrarse como trans.

Mis padres me dijeron, haz lo que quieras pero fuera de la casa pero aquí ni un escándalo. Es que incluso hasta ahora, yo voy a la casa de mi hermano y tengo que ir con el pelo amarrado y con ropa seria. Hasta ahora, esa fue como una promesa que le hice a mi madre. Que un día yo me acuerdo me había descuidado y estaba yendo a mi casa de mis padres con aretes y no sé qué más y ella me agarró me jaló y me dijo sácate esto y por favor no me hagas nunca de venir así escandaloso [masculino], siempre ven seriecito [masculino] me dijo (Perla, Lima)

En el caso de Dalia, la abuela lo niega y la tía trata de inculcarle un comportamiento más *masculino*. Aunque toda situación es generizada, Dalia afirma que al inicio no tenía género y camuflaba frente a la familia sus deseos y sentimientos. La familia,

silenciosamente busca la *evidencia*; aunque la abuela no quiere hablar de ello. La familia toma la decisión de llevarla al psicólogo para solucionar el *problema*. En el relato afirma que, si bien ella era *demasiado* femenina, el psicólogo diagnosticó que no había aún un despertar sexual. Este diagnóstico que la desexualiza tranquiliza a la familia; en la esperanza de que esos comportamientos *femeninos* desaparezcan con el tiempo. Dalia, asumiendo el mandato trata de no expresar su afeminamiento, pero tampoco se muestra masculina, lo que ella llama *neutral*. Como neutral la familia la ve *normal* – es decir la coincidencia entre su sexo biológico y el género adscrito.

Yo pienso que los padres a veces siempre justifican las actitudes de los hijos. Mi mamá fue buena, lo que pasa es que mi abuela era la que me criaba, y mi abuela tenía un carácter muy fuerte, ella era la mamá, y no podía decir más, o sea era mi mamá pero no podía tener autoridad en el sentido de decirte, ¿oye por qué estás así? [La abuela decía] déjalo así porque así es el niño. Mi tía por ejemplo ¡pórtate bien!, así no te sientes o cosas por el estilo. Entonces me llevaron al psicólogo, me llevaron a todos lados, con autorización de mi mamá, de mis tías, porque como te digo, ha sido muy cercana la relación. Entonces me llevaron al psicólogo y me analizaron. Yo trataba de estar mucho más tranquila [femenino], mucho más tranquila [femenino], trataba de no estar tan afeminada [femenino], porque siempre fui delicada [femenino], pero nunca traté de... tampoco fingí, pero traté de no ser tan expresiva. Traté de no ser expresiva, pero nunca fingí ser otra persona. Mi abuela veía que era un niño bien educadito [masculino], bien tranquilito [masculino], bien así, no se percataba de repente que se veía muy mujercita [femenino], o no le daba importancia, sólo veía que era un chico tranquilo [masculino], y bien educadito [masculino], y bien tranquilito [masculino] y normal (Dalia, Lima)

Durante su adolescencia y juventud Dalia se mantiene en esa expresión *neutral* de género, caracterizada por el uso de un *buzo*. Su madre confía en que nunca va a querer vestirse de mujer, por temor al *escándalo* o a llamar la atención. Cuando comienza una relación *seria* con un hombre, ella ya ha asumido su feminidad y la familia sólo va a aceptar la relación mientras los roles de género estén bien definidos y ella asuma el rol esperado para una mujer. La idea que está detrás es *si quieres ser mujer, entonces pórtate como tal*.

El enfrentamiento con la familia, cuando ya se hizo la transición es un momento decisivo en el recorrido identitario de las mujeres trans. Vanessa, por ejemplo, relata que ya habiéndose *vuelto* travesti, al momento de presentarse ante el padre con *ropa de mujercita* es un momento determinante que le genera temor. Pero mostrarse ante la familia es un imperativo sin el cual el proceso de aceptación familiar no se completa. Para la familia ella sigue siendo *hombre* y con ese nombre lo reciben. La sorpresa es grande al verla con el cabello largo, con un peinado femenino *colita* y *cerquillo*. Relata que el hermano se avergüenza, pero posiblemente sea la vergüenza que ella misma siente. El padre la sigue viendo como su hijo, *¡hijo qué has hecho!* se culpa por lo que ve y ella se culpa también *soy yo de repente la que estoy mal, pero soy así, quiero ser así. A mí me gusta estar así. Así como estoy* acepta trabajar en el negocio del padre— La condición es trabajar oculta y no atender a los clientes.

Llegando acá a Ayacucho, como teníamos nuestro cuarto, en la noche fui a verlos a mi papá y a mis hermanos a la tienda Esperaba la noche, para eso ya me maquillaba, me volví una travesti. Me cambié, me arreglé bonito, me había comprado ya ropa de mujercita, todo ya. Llegando ahí, cerca de la tienda, me senté en una esquinita, entro o no entro. Tenía el temor de entrar. Tengo que entrar que voy a hacer. Toco la

puerta porque ya era de noche, de noche cierran el negocio porque están sacando cuentas y todo eso. Toqué la puerta ¿Quién? Yo le dije Ah! Pepe, me decían Pepe. Yo me llamo José. Entonces se abre la puerta y mi hermano mayor es el que abre la puerta y me ve ¿Qué te has hecho? me dice así. En ese entonces mi cabello no era muy largo pero me alcanzaba para una colita. Era chiquito, pero mi colita y mi cerquillo. Imagínate, cambió la cara, ¿Qué te has hecho? me dice un poquito avergonzado, pasa. Entra, que no te vean. Mi papá estaba adentro en una oficinita sacando sus cuentas. Siéntate, me dice. Entré, me hizo sentar. Mi hermano mayor pasa, papá ha llegado Pepe le dice, ah ya que pase pues. Entra me dice mi hermano, con mucho temor él pero ya estaba decidido, si me bota, me bota, total... haré mi vida. Aparte que ya no vivía en casa con ellos, solo trabajaba con ellos. Entro y mi papá me mira, ¡hijo que has hecho!, me dice - Papá es lo que yo quiero-, ¿por qué has hecho eso?, ¿por qué me haces eso? Se sintió muy mal, se sentó, agachó la cabeza, ¡que hice mal!, ¡que he hecho mal! No papá tú no has hecho mal, soy yo de repente la que estoy mal, pero soy así, quiero ser así A mí me gusta estar así. Se quedó callado un rato, pensando, sentado, con la cabeza agachada, triste, totalmente triste. ¡Qué vamos a hacer ahora contigo!, me dice, no sé papá, si quieren que siga trabajando con ustedes, yo puedo seguir trabajando con ustedes, pero así como estoy. En aquellas épocas, yo trabajaba en lo que era el sector de etiquetados porque como a la mercadería se le ponía precios, y a veces suscripción, yo ponía precio a eso. Entonces pasarás a lo que es carpetas. Solo [masculino], adentro (Vanessa, Ayacucho)

En todos los relatos, las madres aceptan o callan frente a las hijas trans. Se dan cuenta de que tienen un hijo así. Aquí hay que notar el temor de mencionar la palabra *homosexual* y menos *travesti*. En el relato de Aleja, por ejemplo, la madre la acepta como *es*; pero no

vestida de mujer, sin evidenciar la feminidad, lo cual lo califica como una *degeneración* y un *escándalo*.

Solo un hermano era que no aceptaba, me veía diferente a él. Porque cuando yo ya crezco, los amiguitos me empiezan a llevarme al vóley, todo. Él así a patadas quería que pase, pero yo siempre me defendía. Mi mamá pues, yo venía y le contaba a ella, mi mamá siempre me quiso mucho, siempre me aceptó. Siempre me protegió. Mi mamá me aceptaba todo, ella me quería bastante, pero no quería que yo... ella decía que me quiere como soy, pero no quiere que me degenere. Por qué dicen así acá. Cuando una se siente como mujer y quiere vestirse de mujer, degenerada, chiva degenerada. Con mis hermanas mujeres me llevé bien, con ellas no había problema, ellas también me protegían, me apoyaban. Cuando uno ya se crece, a veces quiere irse mucho así a la calle, quieres escaparte, todo. Quieres irte me cubrían, y después me dice te voy a abrir la puerta, así me decían ellas (Aleja, Iquitos)

En varios de los relatos las hermanas se vuelven *cómplices* de la feminización y las madres aunque se resignan a que *su hijo* haya nacido con esa orientación, se convierten en confidentes y protectoras de sus hijas.

Hasta que mi madre le llamó a mi padre, ¿sabes qué? Él es tu hijo, [masculino] es tu sangre, no tienes porqué odiarle, él ha nacido con esa orientación, ¿qué puedes hacer? Hasta que ese día los tres lloramos, mi padre, mi madre y yo (Morella, Iquitos)

Mi mamá lloraba, ella decía yo qué culpa tengo para que se comporte así. Mi papá discutía con mi mamá, a mi mamá le pegaba, tú le consientes decía así, así le decía.

Mi mamá lloraba nomás, y a veces mi mamá no me decía nada porque más me decía más reclamos tenía de mi padre (Melissa, Ayacucho)

Mi mamá por ser una persona de la sierra, más conservadora y solamente hacía lo que mi papá decía ¿no? Mi papá decía, disponía, entonces todos le hacíamos caso mi mamá también hacía caso a lo que mi papá decía entonces mi mamá como que no tenía mucha relación con sus hijos por temor a mi papá, solo ella hacía lo que mi papá decía (Alexa, Ayacucho)

Como ya hemos visto, la relación con la madre es perentoria en la vida de una mujer trans. Ser aceptada o no por ésta se constituye en el gran primer paso en la afirmación de la identidad de género y será fundamental para su trayectoria futura. Por lo general las madres, con más o menos resistencia, las terminan aceptando.

Una vez que abandonan la familia y años más tarde regresan *como mujeres* y con dinero para ayudarlas, ya nunca más se quedan allí, *vuelven a vivir su realidad*, porque *eso es lo que les toca*. El perdón del padre significa quitarse *un peso*, significa *aliviarse*. A pesar de todos los maltratos sufridos, es importante para ellas legitimarse frente a él y perdonar. Al final con la ayuda para la familia, se ganan la tan ansiada aceptación. El logro y la realización constituyen mecanismos para alcanzar el respeto familiar como una necesidad de legitimación ante quienes las rechazan. El dinero, sea producto de cualquier trabajo o incluso producto del robo se dignifica en manos de la madre.

Gracias hijo [masculino] por cuidar a tu mamá, sabes que a tu mamá yo la quiero bastante. Para eso estas tú, para que la ayudes. Un día vino y habló conmigo, gracias

hijo [masculino] por cuidar a tu mamá mucho, por quererla a tu mamá. Me abrazó y me besó. De ahí yo sentí que él cambió, yo me di cuenta de su cambio. Y le dije a mi mamá, mami mi papá ya cambió bastante. Ha cambiado con esto, parece que ellos también se han pegado más. A ella incluso le ha llorado, cuando yo creía que mi mamá se iba. Y me dijo que me quiere mucho y se siente algo bonito. Te alivia como que te falta un peso. Algo como si estuviese truncado acá que sentía (Alexa, Ayacucho)

[El padre] Sí, cambio bastante. Me quiere bastante, ahora me apoya, me aconseja, cambio bastante. Un poco sí, porque luche también, con él entré en discusiones. Pero un poco, no tenía tanto derecho a nosotros, porque él le ha dejado a mi mamá cuando nosotros éramos chiquitos. Solo venía a fin de mes, en semanas. Mi mamá vendía su comida, y nosotros le ayudábamos con mis hermanos; y así poco tuvo derecho sobre la vida de nosotros porque él nos ha abandonado (Aleja, Iquitos)

Hasta que mi padre ese día me pidió perdón, perdóname hijo me dijo. Tú eres mi hijo [masculino] te quiero, tu eres mi adoración, me pidió perdón, le abracé le besé, y desde ese día, siempre que quería irse al baño me decía, cholo [masculino]. Y le dio otro derrame y falleció mi padre, delante de mí falleció, yo fui la última persona que le vio con vida a mi padre (Morella, Iquitos)

Morella se presenta arreglada, con senos y formas corporales femeninas. El hermano la reconoce en femenino. Esto ocurre cuando ella ya se ha transformado completamente, es independiente, gana su dinero y hasta mantiene a la familia.

Me fui de travesti a su casa, con senos postizos, bien chabuqueada [femenino] con pelo largo, ay! toda mujercita, me decía mi hermano. Mi cuñada, mis sobrinitas, se acercaban, me miraban, ¿quién es él papi? Tú tía, tu tía decía mi hermano (Morella, Iquitos)

3.2.2. La Escuela

La escuela de la misma forma que la familia, es también reproductora de los principales dispositivos de género, pero a diferencia de la familia, allí opera la socialización a partir de dos vías: a) la socialización de pares y b) la educación impartida. En el grupo de pares se impone las condiciones colectivas del *deber ser* establecida por los pares; mientras que la escuela normaliza, establece e institucionaliza valores e ideología establecidas como ese *deber ser*. Estas dos vías se manifiestan de forma distinta con aquellos/as adolescente *diferentes*.

El maltrato verbal de los compañeros hombres es lo que más resalta en los relatos. No obstante la tendencia es a relativizarlo asumiendo que se trata de un *juego de niños*, frente a lo que en realidad aparece como injuria a vista de la diferencia con las palabras *maricón* o *cabro*. Esa es una de las razones para sentirse más cerca de las mujeres, jugar vóley, contarse *cositas*, *chismear* y hacer lo que cotidianamente hacen las mujeres en la escuela.

Sí, de repente por todo ese maltrato en mi casa, también me dejaba maltratar en el colegio por los compañeros. Ya me molestaban, los que más me molestaban eran los varones, [las chicas] se hacían amigas mías. Ellas me apañaban, me defendían. Los chicos siempre me trataban de maricón, cabro, así. Y las chicas, - por qué hablas así -

, siempre me defendían. Por esa razón yo paraba más con las chicas, que con los chicos (Vanessa, Ayacucho)

Era normal pero, después como, ya habrá sido a los 7 años, 8 años me fastidiaban en el colegio, y justo a los 10 años, antes de salir de Cañete a mí me llevaron a la fuerza. Sí, sí, y ahí ya comenzaron a fastidiarme, porque yo era, cómo te digo, bien así delgadita, flaquita, y se notaba el cambio, pero yo era muy delicadito [masculino] muy, muy finita, muy delicadita [femenino] era. Seguramente ya pues, y comenzaron a molestarme, y ya como a los 9 años algo así. Ah, me decían ¿por qué eres tan delicadito?, oye, qué te pasa. Entonces por eso me veían siempre diferente, y eso era lo que llamaba la atención, me molestaban, me fregaban, me jalaban el pelo, me escondían mi cuadernos, todas esas cosas (Perla, Lima)

Los relatos terminan frecuentemente con el abandono o la expulsión de la escuela. El pretexto para la expulsión puede ser una pelea por defenderse o una discusión, pero finalmente detrás de ello está el comportamiento abyecto de *mujer*.

Ya no ya, ya era más abierta [femenino] ya como era más mayorcito [masculino] jugaba el voley ya y me decían ella es así es maricona, maricona, y ya pues... Me peleaba sí por lo que me decían. En esas épocas me sentía mal cuando me decían así. Y me, me peleaba, y así pues, de ahí ya solo estudié hasta segundo de secundaria y de ahí ya me fui a Lima. Discutí pues porque en el colegio, en el colegio o sea me había peleado con unos amigos por lo que me habían dicho maricón y llegaron a expulsarme. Mi papá llegó y llegó a saber eso, le dijo mi mamá que me han contado, que tu hijo se comporta como una mujer y no debe ser así. Le vamos a expulsar que esto y que el

otro. Mi papá me pegó y no aguanté y me fui de mi casa cuando me pegó la primera vez, me fui, más no supe de ellos ya, regresé cuando él ya había fallecido. No les dije, solo me fui ocultamente, me fui así sin decirles nada (Marissa, Ayacucho)

La palabra *diferente* es la palabra clave en todos los relatos; diferente, ya lo hemos dicho, donde la unidad de comparación, es el varón que se comporta como tal. Pero ellas se sienten *diferentes*, porque las *miran diferente*, es decir que los demás las ven a ellas de una forma que no es la usual de mirar a niños *no diferentes*. Además la curiosidad infantil opera aquí con las preguntas incómodas que verbalizan la diferencia, pero que ellas mismas no pueden explicar.

Me miraban diferente a veces fastidiaban, se burlaban, todos de mí insultaban, me decían cosas, o me empujaban o se reían pues, se burlaban de mí. Cuando ya tenía como ocho años, me veía diferente ya. Cuando estaba en la secundaria, ya en primer año. En primaria no era como un niño. Ajá, jugaba a la soguita con ellas. No terminé, me quedé al tercer año, porque ya no había. Me molestaban, como sí fuera, le decían cosas. Ellas sí, mis amigas, como mujer nos contábamos nuestras cositas. A veces me metían la mano, me encerraban en el baño, se subían en mi encima; era una cosa de niños ¿no?, o sea los niños como...como juego, claro. Claro, a esa edad, como le digo de siete a ocho años, no se daban cuenta como le digo, era un colegio estrictamente de varones (Alexa, Ayacucho)

Luego ya en primaria me acuerdo que ya entré a un colegio de primaria y había niños más grandes, y ya ahí comencé a notar la diferencia no? Ya allí era un poco más, ya tenía vergüenza. Ya tenía 6 años. Y ya los niños lo notaban, los niños ya notaban que

yo era diferente. Y me acuerdo cuando me tocaba educación física me ponía un short chiquito que tenía me gustaba ponérmelo, y por llamar la atención no de repente porque veía a las niñas que usaban minifalda, o shorcitos, y lo utilizaba. Y bueno, así fue en el transcurso de la primaria, que fue como, la sentí muy violenta. Me molestaban, me decían mariconcito, mariconcito, pero no más, no iba más allá de eso. Tampoco lo notaban, era una persona tranquila. Sobrellevé muy bien esa situación, tenía miedo de que, mi miedo era que se entere mi mamá, porque...No, nunca. Nunca, nunca, en secundaria sí, pero en primaria no. Fueron profesoras y no, ninguna de las tres, hubo una media tosca que una vez me dijo así, pórtate bonito, no te portes como una niña, me dijo así, una cosa así. Pero ésta profesora es la única, el resto de profesoras no, al contrario, me protegían me cuidaban y no pasaba más de eso (Dalia, Lima)

Si en la escuela primaria la vivencia de la *diferencia* es la situación más usual, en secundaria la atracción hacia los chicos y las primeras experimentaciones sexuales serán las situaciones cotidianas. Ellas seguirán siendo *el maricón*, en circunstancias diferentes y con otras consecuencias. En unos relatos la feminidad se hace más confrontativa, en otros se oculta y en otras la estrategia es *comportarse como una señorita y hacerse respetar*.

3.2.3. Amigas y madres

Siempre en clave *femenina* los modelos son importantes para el aprendizaje. Ver a otras trans es decisivo en el recorrido identitario de las jóvenes, que aún no han iniciado su transformación. Uno de los espacios para escuchar hablar, para copiar estilos y para identificarse es el juego de vóley. Ver el vóley de las mayores es buscar modelos: *yo quiero*

ser como ella. La delicadeza de la infancia se transforma en un don aprendido de las travestis. Escuchar hablar a otras en el vóley sobre ser homosexual, gay sin complejos, ni vergüenza, las ayuda a comenzar a entender quién quieren ser.

Como te digo, a los diecisiete años, cuando frecuentaba ahí a jugar vóley, hacíamos deporte, había otros chicos más mayores que yo, que jugaban vóley y tenían su opción, entonces ellos hablaban. Ahí fue la primera vez dónde escuche decir homosexual, gay. Hablaban soy gay, soy homosexual y lo decían así sin vergüenza, sin complejo. Ahí conocí a una travesti. Una amiga se llamaba Andrea que también se dedicaba a la peluquería y entonces, como era homosexual, llegó un momento en que ¿tú qué eres? me preguntaron y yo no sabía qué decir. Como yo me sentía como ellos, le dije yo soy homosexual y me consideraban como homosexual. Le comente los problemas que tenía en casa y de los maltratos que recibía; entonces ella me propuso, díselos a tus papás que tú eres así, eres homosexual y si te botan de tu casa, te vienes a vivir conmigo. Con la travesti que tenía salón, ahí la ayudaba a limpiar. Primero empecé a limpiar, a barrer, le ayudaba a cocinar, le limpiaba los espejos, le acompañaba. Fue ahí donde también me nació lo que es peluquería, estuve aprendiendo a cortar cabello. Como la travesti salía a trabajar de noche, quería que la acompañara. Me decía tú te vas a quedar en una esquinita y yo voy a estar trabajando. Yo la acompañaba y me hacía sentar. En una de esas fechas, ella salió a trabajar se subió a un carro y me quedé sola. En eso apareció otra travesti que también trabajaba y como me conocía que era mariconcito [masculino] (Vanessa, Ayacucho)

Con mi amigas. Yo siempre he andado con amigas gays, pero ya mayores que yo. Siempre me gustaba con las mayores. Porque no tenía amiguitas así de mí de mi edad.

Y como yo salía del colegio y me gustaba, yo miraba el vóley. Ahí conocí a los chivos travesti [masculino]. Ellas eran mayores, tenían veinte años, veinte y ocho. Jóvenes todavía, pero eran mayores que yo, me aconsejaban, y yo me llevaba siempre sus consejos de ellos [masculino]. No me llevaban a hacer cosas malas. Hasta ahora ellas. Ellas son mayores que yo. Ellas siempre reconocen como yo soy, por eso ellas me respetan, yo nunca he sido una persona de faltarles, no me gusta meterme con nadie, por eso que también me quieren mucho (Aleja, Iquitos).

La conocí porque me decían -ella también era como tú -. La gente decía, ella es como tú, así, maricona. Y ella también me buscó a mí, se vestía de chibolo. Sí, se vestía de chico, así con gorrita, pelo largo y todo, pero se transformaba, era transformista en Lima. Sí, me llevó. Ah, la Gina me convenció, vamos, me llevó, yo conozco Lima. Nos fuimos las dos. Las dos nos hemos ido, ella me enseñó todo. Primera vez que salía a Lima, que conocí la capital Lima. A su casa de ella, ella ya tenía amigas peluqueras allá en Lima, y me llevó donde la Giorgina, que ahora es finada, que está por Chimú. Yo tenía 14 años. Le acompañaba y ella se acostumbró conmigo vivíamos ya pasaba un mes, dos meses y ya pues. Sí, sentí miedo sentía ganas de regresarme, extrañaba todo. Extrañaba pues a mi familia extrañaba pues, el cambio total que había hecho de la chacra a la capital extrañaba demasiado. Y yo pues, casi hablando quechua, me dificultaba. Y a veces ves la gente en la capital, en esas épocas se burlaba de nosotros, ay la serrana, serrana. Todo eso pasaba y ella sacaba cara siempre por mí. Ella dijo es mi hija, mi hija. Sí como venían también venían, venían también otras nuevas (Marissa, Ayacucho)

En ese proceso se identifican con alguna que ya haya realizado la transición femenina y la toman como modelo; cuya vocación primero se establecerá en dedicarse a la peluquería como alternativa positiva de ser travesti.

Nos enseñaban las travestis, las travestis mayores porque en aquellas épocas la mayoría de las travestis. Llegó la travesti siliconeada, regia. La vi, me dije - yo quiero ser así - le pregunté todo a la chica como era su proceso. Me dijo anda a Lima, si gustas me buscas, yo te voy conectar. Me dejó su número de teléfono y dónde la podía encontrar porque ella trabajaba en el centro de Lima y a parte que era una paisana. Ella vino a visitar acá a su familia, era una ayacuchana. Ajá, por ver a su familia es que vino acá a Ayacucho. Como te estaba diciendo junté mi dinero trabajando, ya tenía mi dinero juntado seguí trabajando un poco más junte mi dinero. (Vanessa, Ayacucho)

A los 13 años. Cuando llego, llego a la casa de mi hermana, y llegando a la casa de mi hermana vive una travesti. En Barrios Altos, cerca de Lima. Yo dije, - yo quiero ser como ella-. Era mayor, mayor que yo por supuesto. Ella era, vendía productos de belleza, yo era chibola, trece años, y la veía, me quedaba perpleja mirándola, era guapa, tenía pelo largo y veía que su mamá la aceptaba como travesti que era. Usaba minifaldas en su casa y como toda una mujercita en su casa. La travesti me prestaba su ropa, sus blusas sus pantalones, sus correas, sus aretes, me maquillaba, me peinaba. A los 16, 17 años, me gustó eso ya. La misma travesti que vivía al costadito de la casa de mi hermana. Y me dijo ¿quieres trabajar? Sí le digo yo, quiero independizarme, no quiero estar con mi hermana, quiero dejarme crecer mi pelo, quiero tener mi cuarto, quiero tener mi marido le decía yo. Porque ella tenía su marido, era un chico guapo.

Tú vas a ser mi hija me decía, de esa manera yo me volví su hija de Angela se llamaba ella, luego ella me metió al comercio de vender cosméticos. Vas a trabajar me dijo, primero vas a aprender cómo se vende, tú vas a aprender de mí, te voy a enseñar me dice, para que un día más tarde, salgas tú sola a defenderte para que nadie te engañe me dice (Morella, Iquitos)

Tenía que mandarse a hacer los zapatos porque yo la acompañaba después, cuando ya no teníamos turnos yo la acompañaba a todos lados, ella decía que yo era su hija, su hija su hija, y todo el mundo la jodía por su hija (Perla, Lima)

La madre le enseña y la vincula con redes sociales y conexiones de otras travestis, le enseña los secretos del cambio del cuerpo, le confía los secretos del maquillaje y de la feminización, así como de la independencia económica, como un rito de pasaje en el recorrido identitario. La transforma en *toda una mujercita*. Se dan cuenta de que sólo pueden interactuar libremente con aquellas que son *como tú*, que han vivido experiencias similares, donde siempre hay una que enseña todo, y las introduce en el mundo y en la vida travesti. Una de las características más saltantes de esta forma de vida es la participación en concursos de belleza, donde la competencia y el ser más femenina que la otra constituyen también partes fundamentales del recorrido identitario. Para una de las mujeres trans, cuya historia de vida presentamos aquí, los concursos de belleza también se constituyen, como para muchas, en espacios que les permiten liberarse y mostrarse sin temor. Les permiten ocupar un espacio social y mostrar diversas formas de usar el cuerpo, sus actitudes y disposiciones corporales. Al mismo tiempo se trata de un espacio en el cual se reafirman a través de los ojos de los otros, los espectadores, pero también de las otras concursantes donde se compite por quién es

más mujer que la otra. Ello cierra definitivamente el ciclo con el abandono de la casa familiar para ser independientes, libres y autónomas.

Se olvida el pasado masculino, donde el tema del nombre es crucial: el cómo se nombran a sí mismas y cómo son nombradas, sobre todo por la familia, pues se trata de la explicitación, constitución y reconocimiento de la identidad de esa persona. Escuchar un piropo como *morocha preciosa* es la legitimación de su feminidad sin pasado social masculino. Esta legitimación permite recuperar la autoestima perdida. No importa lo que se haga, vivir en femenino es el objetivo, para ello son necesarios la libertad y el dinero.

Pero también se plantea el mundo del trabajo sexual, escenario ideal para lucirse como mujer, y además para ganar dinero. Uno de los relatos cuenta cómo primero acompañan y observan cómo se hace, hasta que alguna de las travestis la va a incitar para empezar a trabajar. Son las amigas quienes las maquillan por primera vez, las mayores quienes las protegen y a quienes van a llamar frecuentemente en los relatos *madres*. El aprendizaje y consejos de las travestis mayores a las menores son importantes para la identificación y posterior transición. En el trabajo sexual se aprenden los trucos, a calibrar al cliente y a satisfacerlo. .

3.2.4. El Inicio Sexual con hombres mayores

Ya hemos dicho que el proceso es complejo y doloroso, y no solamente conlleva a un auto-cuestionamiento sobre sus sensaciones y experiencias, sino que comporta el cuestionamiento de los *otros significativos* (Mead 1982) como el padre, la madre, los hermanos y otros parientes.

Analicemos a estos últimos. El inicio sexual con hombres mayores es una constante en la infancia y adolescencia de las mujeres trans. El tema sobre las primeras experiencias sexuales de niños con personas mayores ha sido insuficientemente estudiado, sobre todo en poblaciones sexualmente diversas; en específico, las primeras experiencias sexuales en niños que, más tarde, asumirán una identidad de género femenina. Generalmente, las primeras experiencias sexuales de niños con personas mayores han sido calificadas como abusivas. Así, numerosos estudios se refieren a ellas como *abuso sexual en niños*. Resulta imprescindible, como lo afirman Carballo Diéguez et al (2012), acercarse a las variadas experiencias y también variados significados atribuidos a estas relaciones, más allá de criterios académicos y de sentidos comunes normativos, propensos a percibir el hecho solamente en su dimensión de abuso. Uno, de dos estudios realizados en Brasil (Carballo Diéguez 2012), de los pocos que existen sobre el tema, concluye, por un lado, que estas experiencias no generaron sentimientos negativos en las participantes y, por otro, que era probable que estas experiencias de la niñez, pudieran haber sido experimentadas de forma diferente a lo que las normas sociales prevalentes en países de Europa o los Estados Unidos disponen. El segundo estudio revisado plantea que las experiencias de inicio sexual con hombres mayores son recordadas como períodos de juegos eróticos que concluían con una penetración anal, pero sin connotación de daño (Kulick 1992). Sin negar la importancia de considerar los grandes desbalances de poder en que se enmarcan las relaciones entre niños y adultos, este acápite intenta presentar la forma cómo perciben y resignifican sus relaciones con hombres mayores las mujeres trans participantes en el estudio.

Alexa en su relato atribuye la violación en grupo experimentada al *calor de los chicos*, a *simples juegos*, construyéndose a sí misma como un objeto de ese *juego*. En el relato de Alexa, lo que ella plantea como *curiosidad* se transfigura en violencia, pero ella no lo asume

como violación en grupo, sino como *juego de chicos*. Arguye que finge que no le gusta, pero que en realidad le gusta lo que le está pasando. Con este argumento le resta importancia a la situación vivida, como un mecanismo de defensa o como una aceptación de su condición *afeminada* o *delicada* y que por ello le tiene que gustar. Esta es una constante en los relatos, a saber: el enmascaramiento de una relación de poder, bajo otras razones menos brutales, que les permitan sobrevivir.

A los catorce años, como seguía en el colegio de varones, entonces allí íbamos creciendo y cuando hacíamos deporte y nos mandaban a las duchas, ya pues el calor de los chicos era un poquito más fuerte; entonces en un descuido me agarraban en el baño, me encerraban, claro que también de repente en son de juego los chicos, se subían en mi encima ¿no? Para mí era... claro que me sentía mal pero fingía..., de alguna manera quería defenderme, no era algo voluntario que yo quería ¿no?, pero también era una curiosidad (Alexa, Ayacucho)

En los relatos los hombres mayores suelen ser parientes o allegados. Vanessa, por ejemplo cuenta que su tía *ingenuamente* la pone a dormir con su primo. Para ella la tía es *ingenua* porque no se da cuenta *con quién está haciendo dormir a su hijo* o no se da cuenta que ella es, en ese momento, *afeminado* por tanto siendo *mariconcito* algo tiene que pasar. De esta forma el primo lo *nota débil*, débil significa *no hombre* y por tanto su primo se tiene que *ganar*. Nuevamente aquí se expresa una cosificación de la persona. Así, el primo lo *hace* hacer cosas, porque éste ya tenía experiencia con *mariconcitos* y ella asume la pasividad *femenina* con una *voz silenciosa*. Todo es doloroso, física y emocionalmente, no obstante guarda silencio.

A los dieciséis años, con un familiar, con un primo lejano. Mi tía ingenuamente me hace dormir con su hijo mayor, pero como para eso se me notaba débil, se me notó mariconcito [masculino] en mi forma de caminar, de expresarme, mis gestos, yo creo que eso se ganó mi primo que tenía diecinueve años. Mi tía me dice descansa con tu primo, me fui a descansar con mi primo. Ahí descansamos y empieza. Me agarra la mano primero y con la mano me hace agarrar su pene. ¿Te gusta? me dice. Yo estaba temblando, sí le digo en voz silenciosa ¿Quieres hacerlo? me dice. A mi parecer, él ya había tenido experiencia. Pero no vas a hablar nada, no vas a decir nada, no vas a contar nada. De gustar, gustar, no porque fue un poco doloroso. Pero me gustó la experiencia porque era mi primera vez. Me sentí enamorada [femenino] Como era mi primera vez. Por mí, yo quería quedarme en Huancayo, en esa casa pero el que disponía era mi papá, entonces nos regresamos para Ayacucho. Me quedé con el recuerdo, pensaba en él, me sentía mujer pensaba de repente en querer quedarme y atenderlo, en muchas cosas (Vanessa, Ayacucho)

La forma en que el discurso transforma la situación en una emoción romántica, en un enamoramiento y en una idealización de la primera relación sexual, trata de restarle una connotación negativa y censurable; y más bien recordarla como una relación que la hizo *sentirse mujer*.

El relato de Morella es bastante similar, ella asume que le *gustaba* tener relaciones sexuales, únicamente por el hecho de ser *afeminado*. De la misma manera por tener esas características juega *al papá y a la mamá* con sus primos, hasta que la pillan. El relato va individualizando la situación hacia un primo en particular, haciendo aparecer el abuso como una relación consensuada que confirma su *feminidad* a los 10 años. Esta relación también se

idealiza y resignifica como enamoramiento y hasta sometimiento: *lavaba todos los platos con tal que me hiciera el amor.* Para su hermana, la culpable es Vanessa porque *se dejó* penetrar por su primo siendo él un *hombre* y ella como tal debió comportarse y defenderse. La relación sexual con hombres mayores es una constante en la adolescencia de Morella, aunque ella no lo reconoce como algo negativo. Salvo su familia que la culpa por lo ocurrido, interpeándola con *tú naciste hombre, tienes que tener relaciones con mujeres.*

Sí, mi primera relación sexual la tuve a los 10 años con mis primos, y ellos tenían 12 años. De ahí con los vecinos, me gustaba tener relaciones sexuales. Como un juego, como jugando a la mamá y al papá, éramos 3 primos, mi primo que iba a ser el papá, yo iba a ser la mamá y mi hijito, y después se iba a intercambiar los papeles, yo iba a ser el papá él iba a ser la mamá y el hijito, pero mi hermana me pilló teniendo mi relación sexual con mi primo. No me molestó, me gustó al contrario que me dijera vamos a jugar a la mamá y al papá. Como yo de chiquito era afeminado [masculino] andaba afeminado, y nada, mi hermana me pilló pues, pasó eso en la familia, mi mamá le comentó a su hermana, que sus hijos habían tenido relaciones sexuales conmigo, y a veces venían ellos o sino yo iba a sus casas de ellos, o sea a veces yo mismo le buscaba a ellos para tener relaciones sexuales. Y yo dormía en un cuarto, en un cuarto dormíamos los dos, justamente como éramos varones los dos [masculino] los dos dormíamos, él tenía miedo de dormir y él cruzaba a mi cama a dormir Tuvimos relaciones sexuales. Ya está bien, y lavaba todos los platos de la casa, de toda la familia, las ollas lavaba, con tal que él me hiciera el amor. Estaba como enamorada [femenino] de él conmigo (...) de ahí tuve relaciones sexuales con él todas las noches. Total que mi hermana me pilló que me estaba haciendo el amor mi primo, y se dio una sorpresa ¿no? Estaba como desesperada, era una reunión familiar, como, más o menos

me acuerdo, como el día de la madre, más o menos que, es un poco chocante ¿no? Y mi hermana se fue a decirle a mi mamá y mi mamá no hizo ningún escándalo hasta que mis tíos, mis tías, sus hermanos se fueron, después ya que se fueron, me llamó la atención, ven quiero hablar contigo me dice, ¿por qué hiciste eso? ¿Cómo eso? le dije. ¿Por qué tú estás así?, porque tú sabes que eres hombre, tú naciste hombre y tú tienes que tener relaciones con mujeres. Y pasó eso, y lo olvidé, pero siempre me pasaron cosas en la mente (Morella, Iquitos)

En el relato de Marissa, el tío la ve *medio afeminada* y asume que se tiene que someter. Marissa admite que fue con su consentimiento, y que el tío le *hizo el amor*. Nuevamente aquí se transforma esta relación en una ilusión romántica, pero que la lleva a estar *con uno y con otro* porque al ser *afeminado* eso tiene que gustarle. En la cotidianidad andina la situación llega a oídos de sus padres quienes lo maltratan por comportarse como una chica. Ella acepta su culpa por *ser así*.

*Claro llegué a tener una experiencia con mi tío cuando llegué a acostarme y como me vio *media afeminada* me dijo ¿quieres? ¿Te gusta hacer? Yo le dije sí. Y con consentimiento mío me hizo el amor mi propio tío. Ah, a los 10 años, eso ha sido con mi tío Yo quería, era con consentimiento mío, no me ha violado tampoco, sino que yo quería tener una experiencia. El hermano de mi papá. De ahí ya, mi tío cada vez que venía tenía sexo con él, él siempre me buscaba, me buscaba y ya. Sí me gustaba, ya pues yo también me había enamorado de mi propio tío. Y así llegué a estar con uno y con otro. De allá de mi zona se daban cuenta los chicos de que, hay, le gusta, le gusta se pasaban la voz. Los chicos mismos de allá de mi zona pues, del colegio, del colegio de la escuela los mayorcitos. No nos íbamos, como yo a veces paseaba mi ganado, ahí*

en el monte, en la chacra, ahí nomás Ellos mismos de repente les contaban, les decían a otros y llegaba a los oídos de mis papás y mis papás me pegaban, así ¿no? ¡Te has comportado como chica! Yo no les decía nada, solamente me callaba y bueno pues... Sí le dije, o sea que me gustaba mi tío y él también creo que como era mi primera vez, siempre, siempre me ha llegado a estimarme siempre ¿no? Con él como dos años... dos, tres años (Marissa, Ayacucho)

Perla relata una situación sexual con su primo, la madre oculta el incidente y la lleva a la farmacia a curar. Ella misma interpreta que esta relación hace que le comiencen a gustar los hombres, que le *encante* estar con chicos sexualmente, que le guste el contacto con los chicos. El relato de Perla, como los otros, hacen eco de un discurso del sentido común, apropiándose para su relato; a saber: *la condición de afeminado es producto de estas relaciones, la condición de afeminado lleva a que me atraigan los hombres sexualmente*. La situación se mantiene en silencio por temor a la reacción del padre. El contacto es reiterado y Perla lo asume como *experimentación*, y una manera de mitigar la situación es atribuírsela a un *poeta guapo*. Años más tarde tendrá relaciones con otros parientes. Su discurso muestra su dedicación a la satisfacción otros.

Casi a los 10 antes de salir de ese sitio estuve con un primo mío, que me engañó, me llevó así al campo, a una chacra a la huerta, y allí en una tarde me acuerdo que me hizo a la fuerza y yo regresé a mi casa sangrando. Entonces mi mamá se dio cuenta y no le quiso decir nada a mi padre y al otro día me llevó a una botica donde me recetaron unas cosas que no sé cómo se llamarían pero que me los tenía que aplicar con una cañita que se llama cánula, creo ¿no?, bueno algo así, y desde allí ya empecé a sentir cariño por los hombres. No, nunca le conté, no le conté nada. Le dije que me

había accidentado, no sé qué cosa le inventé pero, me acuerdo que sí me llevaron a una farmacia en el pueblo, donde existía ya farmacia, porque donde estábamos nosotros no había nada más que tiendas. Y allí me recetaron. Posiblemente porque en ese tiempo mi papá era bien estricto, él era capaz de pegarte, castigarte, todo porque, él era muy recto y seguramente porque era recto yo no me acercaba a él a contarle las cosas que me hacían. El primo debería haber tenido, 20 años, y yo 9 años. No sé, quizás porque, era un sádico, le gustó o quería experimentar, quería quizás ser el primero, no sé... Él era, que estudiaba para poesía, era poeta, no sé qué cosa (Perla, Lima)

...me acuerdo que en el tiempo que estuve donde la tía, también hubo un hijo de la señora que era un primo lejano creo, que también tenía relaciones conmigo, pero ahí sí era más seguido, una vez por semana, algo así. Ya pues tendría 14 años o 15 años. Ya claro, con el chico, porque él era soltero, todo. Y también me dolía pero igualito lo hacía, porque el chico se metía a la ducha diciéndole a su mamá, no pero es que ella tiene miedo a la ducha, entonces ahí aprovechaba, con jabón y todo. Y después en la noche yo dormía con él en el camarote (Perla, Lima)

Calificar estos relatos de iniciación sexual con hombres mayores, como un abuso sexual a menores, resulta muy limitado si se considera la perspectiva desde las mujeres trans. Lo primero que se observa en los relatos es que el rol sexual asumido por el niño está predeterminado, por ser *diferente*; por sus características femeninas. Narrados en retrospectiva, los relatos asumen que ello tenía que suceder, no como fatalismo, sino como destino de género; estas experiencias cobran enorme sentido para ellas como momentos de descubrimiento y/o confirmación de su condición femenina. Los relatos demuestran que, para las mujeres trans, no se trata de un abuso sobre un agente pasivo, sino de un acto que

también involucró niveles de agencia propia, diferentes según los casos, en tanto satisfizo una curiosidad, generó deseo y la búsqueda de satisfacerlo, además de permitir definir una identidad. En efecto, el ser niños *diferentes* permitió que los hombres mayores involucrados en estas historias interpretaran que podían tener acceso sexual a estos niños; no obstante en las narrativas de las mujeres trans estas experiencias distan de configurarse como abuso.

3.2.5. Las parejas

Los relatos acerca de las parejas afectivas evidencian, por una parte, un rol de género rígido, una idealización del amor romántico, y una necesidad de protección; y por otra una manifestación de poder y hasta indiferencia. En esas circunstancias las trans son vulnerables a la violencia. Ellas suelen frecuentemente mantener económicamente a sus parejas y, a cambio reciben maltrato físico y emocional. Asumen el *rol femenino* donde las relaciones de poder son desiguales. Perdonar, necesitar compañía, ocultar y aguantar son las palabras más comunes en esta situación. Contradictoriamente sus expectativas en las relaciones afectivas que establecen son el buen trato y el respeto. Siguiendo la misma línea, los relatos muestran cómo en las parejas más estables predomina el “amor romántico” (Giddens 1995) y en otras, menos estables predomina el vínculo sexual. En ambos tipos de relación de pareja, son los hombres los que ejercen el control. No obstante, como subsiste el reconocimiento de que el *final feliz* tiene poca cabida para ellas, son las parejas casuales las que van desempeñar el rol más constante en la vida de las mujeres trans.

Para salir a pasear, comer y todo eso. Me había cansado del hombre. Nos alejamos. Lo dejé por lo... ¿cómo te digo? se volvió..., tuvo malas juntas. Se volvió medio pirañon. Me robaba, muchas veces se aprovechaba de eso y yo lo perdonaba siempre,

lo perdonaba siempre. Tal vez más que enamorado [masculino], estaba acostumbrada. Sí porque ya no sentía amor, ya estaba conforme con que esté a mi lado, durmamos juntos. No necesitaba que me haga el amor o que me esté besando. Yo estaba conforme con que esté a mi lado. Y al día siguiente yo me iba a trabajar, y como él no tenía un trabajo fijo... me voy a trabajar, se iba con el cuento que “me voy a trabajar” y en la noche me esperaba borracho. De borracho dos veces me pegó. De él si no hablé nada. De la otra pareja que te digo que me daba duro sí, pero de él no dije nunca nada porque ha sido mi primera pareja. Si le he perdonado, robos y cosas y desfalcos que me haya hecho, nunca me he quejado. Al contrario cuando estábamos en la familia así, yo trataba de hacerlo quedar bien, le tapaba sus cosas. Cuando me preguntaban por él, les decía “si está trabajando”, me está ayudando, me está apoyando. O sea, él mismo se ganaba la confianza de ellos (su familia) como varón, pero yo le tapaba por quedar bien con ellos. Me sentía conforme con que me acompañe. Sí, en realidad lo he vuelto a ver, ya tiene su familia, ya tiene dos hijas.
(Vanessa, Ayacucho)

Más bien el chico con el que estaba sabía, cuando me pegaba. Me agarraba del pelo y por la espalda me daba duro, me pateaba la espalda. Me arrastraba del pelo, así en el suelo, me pegaba en la espalda, me tiraba puñetes. En las siliconas no. (Vanessa, Ayacucho)

Exacto, yo lo conocí a él y aún me acuerdo, una noche que salí con unas amigas, entramos a un video pub, porque en esas épocas era un boom los videos pub. Entramos él estaba de mesero en la puerta, entonces nos acompañó, y también creo que ni bien me vio le atraje bastante porque desde que ingresamos, se esmeró bastante en

atendernos, nos levantaba la silla, nos limpiaba la mesa a cada rato, y nos atendía de lo mejor ¿no? O sea que nuestra mesa era mejor atendida que otras y eso me gustó, entonces le invitamos a que nos acompañara unos vasitos él no podía tomar pero se sirvió un vaso, y al rato de retirarnos me pide mi número de teléfono, se lo doy, y al día siguiente estábamos en contacto y por la tarde no estábamos volviendo a ver, fue donde entonces empezó la relación como amigos, de ahí empezamos a frecuentar más y entonces nos hicimos pareja. Por los comentarios, también porque el chico se desbandó un poco porque ya volvía a su casa a veces un poco más tarde, o no volvía, y más aún porque yo iba a hacer deporte al estadio, me acompañaba y había gente del barrio que nos veía juntos, eso llegó a comentarios de una hermana que él tenía, de ahí la hermana le comentó al papá, la mamá (...) La hermana mayor le llamó la atención, le dijo de todo, a mí también me insultó de todo, yo no le respondí nada porque iba a ser peor. Pensé ganarme el cariño de esa familia, pero no, entonces fue allí que el chico llegó a su casa y lo llegaron a amenazar, le empezaron a controlar un poco más el horario, como él estudiaba en el día y en las noches se recourseaba trabajando en el bar, dejó el trabajo del bar, ya no había mucho tiempo para vernos, nos veíamos por ratos porque ya lo controlaban más. Hasta que se dieron cuenta que seguíamos frecuentándonos y llegó pues el extremo de que lo amenazaron de que si seguía conmigo lo iban a botar de la casa, no lo iban a apoyar, hasta lo iban a desheredar y optaron por volverlo a Cerro de Pasco. Sí, lo quería bastante pero como te digo no fue una relación de mucho tiempo pero sí fue un segundo amor, una segunda relación, y sí lo quise bastante. Y sufrí bastante cuando se fue él porque ni se despidió de mí (Alexa, Ayacucho).

En las mujeres trans los roles de mujer/madre/prostituta se combinan. El sexo finalmente es una transacción y la relación con una mujer trans es de sexo y manutención. Las travestis dan todo cuando quieren tener una relación amorosa, compran amor con cosas materiales, se convierten en madres, consejeras y terapistas de los hombres. El sexo también forma parte de la relación. Pero se trata de darle placer a él. Se asume la actitud esperada de una mujer. Y con los besos y abrazos ellas se *sienten mujeres*.

No lo que pasa es que yo siempre, en mi cabeza loca he buscado personas que son heteros, nunca he buscado a gays para enamorarme, porque ahora he escuchado que es mejor entre gays, porque es más poderoso, más concentrado, que no tienes que buscar en la calle, que todo lo tienes ahí, dame que te doy y eso, pero a mí siempre me han gustado los héteros, A heteros, siempre. Siempre hemos buscado a héteros, ¿sabes por qué? Porque nos hacen sentir más mujeres, nos sentimos más femeninas, y ellos establecen eso, ellos ven que eres bien femenina y ellos son el macho de la casa, en cambio no ocurre eso con otro gay porque ¡ay!, comienzan los disfueros y como que tú ya te descompaginas pues, no estás centrada, entonces en qué quedamos, ¿quién es quién y qué hacemos? Porque siempre en mi mente ha existido que una es la femenina y el otro hace el papel de macho (Perla, Lima)

Por ejemplo en el relato de Perla a continuación, cuando siente atracción por alguien intenta un acercamiento sexual, de lo contrario se *deja querer* asumiendo una actitud más *femenina*; no obstante la actitud sexualizada aparece primero. Pero luego *lo hace su marido* mostrando poder en la relación. El poder está en la capacidad de mantenerlo, protegerlo y hasta forjarle un futuro. Futuro que luego él concreta con una mujer de nacimiento e hijos.

Conocí a un chico, un chico que estaba en el colegio, me encantó, era bien alto, guapo, bonito, nos abrazábamos, nos besábamos, pero era bien niño sino que por su talla parecía mayor. Me quedé con él, lo hice ingresar a la FAP y viví con él 8 años, él se fue al norte y estuvo con una mujer y tuvo 2 niñas muy bonitas. Después ya me enteré que él se ha comprometido con una loretana y tiene una bebe muy linda; De ahí yo tuve otra pareja, cuando recién comencé a alquilar los cuartos, vino un chico de Cora Cora – Ayacucho. Entonces, uno de ellos como que me gustó, le gusté, no sé, comenzamos a tener conversación y todo, y llegué a tener un romance muy bonito, hasta que una amiga, que es mi mejor amiga Wendy que ahorita está en Barcelona me dice, ¿pero cómo te vas a enamorar de un cholo? pero le digo él es bueno, es cariñoso, me cocina, me paga mi alquiler, nunca dice que no, le conseguí un trabajo en Barcelona, entonces le hice todos los papeles, le hice todos los papeles, porque el cholo era medio brutito, le hice todo, todo y lo mandé, lo mandé, llegó muy bien (Perla, Lima)

Las primeras experiencias se dan con los compañeros de escuela. Se trata de una etapa en que la necesidad de protección y atención, son primordiales en un momento en que el cuerpo aún no cambia, y su potencial de género no se ha inscrito del todo en el cuerpo, aunque sí está claramente presente la sensación de diferencia, que se *valida*, desde el momento en que las experiencias con los chicos las hacen, como en el relato siguiente, *sentirse mujeres*. De acuerdo a la experiencia vivida de niña la confrontación con la atracción hacia los hombres se manifiesta de distintas maneras. Dalia por ejemplo, aspira a *ser más señorita*, lo cual significa hacerse respetar y ser recatada, *no pasar a mayores*, como cuando las mujeres *guardan su virginidad*. La vergüenza aún es un sentimiento dominante. Sus deseos y sentimientos se califican como *instintos*, como un producto de la naturaleza; al mismo tiempo el discurso heteronormativo es firme. Por lo general las relaciones de pareja

no tienen un buen final, son separadas del amigo, expulsadas de la escuela o lastimadas por la familia.

Cuando tenía trece años, el chico era bueno, bien atento conmigo. En primer año nos hemos conocido. Como amiguito, yo lo sacaba a comer. Compartía muchas cosas con él, me trataba bien. Él me daba confianza, él me apoyaba de las burlas de los otros compañeros. Él siempre estaba a mi lado defendiendo. Me apreciaba bastante el chico. Simpatiquito, era guapito, morenito. Él siempre andaba conmigo y empezó a gustarme porque él se sentaba conmigo. Cuando empezaron las clases, una semana yo no voy al colegio, la primera semana. La segunda ya estaban avanzando, entonces yo entro de vergüenza porque ya me sentía diferente, sentía de que se vayan a burlar. Yo traumada, me iba traumada que ven a ver, yo trataba de disimular pero mi mismo instinto no podía. Y una vez me vio, me dice “recién estas viniendo”, sí le digo, ven siéntate conmigo, yo me siento solo. Él mismo sacó su cuaderno, me empezó a decir mira que hemos avanzado toda la semana. Pásate a limpio, ya y empecé a hacer todas las lecciones Y de ahí empezó a ser mi amiguito, un poco que le entendía y tenía miedo que me pregunten si soy o no soy, y él mismo me dio confianza. Conversaba bonito y todo. Nunca le pregunté, pero después un día me dijo ¿Tú eres así, no? Sí le digo ¿por qué? No le negué, porque te veo así como delicado y no te gusta juntarte con nosotros. No le digo, yo he hecho amigas así mujeres, también he andado con ellas. Pero él siempre estaba conmigo así, un rato con sus amigos varones y de ahí venía donde mí. Venía a mi casa me visitaba, los domingos que no estábamos en el colegio. Sexo todavía no. Me visitaba, nos íbamos a pasear. Nos hemos acostumbrado los dos porque parábamos juntos. Hasta que un día me dijo que si yo quisiera ser su parejita. Me gusta estar contigo, me siento bien, te aprecio bastante, me decía. En el colegio, yo

siempre era tranquilo [masculino] No era de andar así alocada [femenino]. Todo duró primero y segundo porque después a él le mandaron a Lima sus padres. Él me decía que, después ya me llamó, cuando estaba en Lima, que sus padres se han enterado eso, y nos les gustaba. Sus compañeros de él o sus amigos de él, les contaron que mucho paraba conmigo. Y él aceptó irse, por el miedo de que de pronto me puedan reclamar. Como protegiéndome por eso se fue. Yo tenía mucha pena. Me había acostumbrado con él mucho. Sentía mucho de pena. Ya no lo he vuelto a ver nunca más. Llama, manda mensajes. Y hace poco que se fue, pero conversamos como amigos. No, todavía. Sí, me contengo ahí. No lo quiero hacer demostrar que todavía siento algo por él (Aleja, Iquitos)

Mi primer enamoradito así a escondidas, frecuentaba mi casa o yo a su casa para hacer los trabajos de grupo y nos encerrábamos y había besos, había roces, caricias, como niños. Que me atendía, de alguna manera me defendía. De los chicos, de los abusivos, de los malcriaditos. No, el paraba conmigo, eso es lo que hizo que yo me enamorara de él. Bueno, en ese momento yo creo que como un amigo ¿no?, porque yo no tenía nada de mujercita físicamente era un niño. Bueno me vio se podría decir, delicadeza de repente que era callada [femenino] entonces como te digo, en algún momento también se burló de mí ¿no? porque me agarraba así; de repente le habrá gustado, que se aferró a mí un poco, que ya quiso parar más conmigo. No, más bien a veces, como te digo era bastante tímida [femenino]. Para mí en ese tiempo era bastante qué te digo, vergonzoso y era algo imposible como siempre decían hombre y mujer, hombre y mujer, pero decía qué hombre tenía la curiosidad pero nunca le pregunté, nunca se lo dije. Se dio en el momento, fue algo de momento; como le digo así de juego, primero empezó así de juego y de allí se hizo costumbre ya cada vez que

estábamos solos o venía o yo iba a su casa, estábamos en juegos y caricias y roces ¿no? Habrá durado hasta casi un año porque de ahí como le digo, como yo estudiaba en un colegio de varones, en ese colegio era un colegio católico, los chicos pasaban por la confesión y en la confesión es donde el padre, el director era un padre, un cura; se entera que había ese tipo de pecado se podría decir, entonces para el siguiente año, me sacaron del colegio. No, él, porque yo nunca hablaba de eso, confesaba otros pecados pero nunca hablé de eso. Entonces el habló, claro que el padre no directamente me lo dijo ¿no?, pero fue la razón para que me sacaran. Yo no me sentí... claro me sentí mal pero más mal por mi papá ¿no? (Vanessa, Ayacucho)

Existe un reconocimiento de la imposibilidad de un futuro con una pareja, lo que caracterizaría de alguna manera lo *femenino trans*. La relación de pareja confirma un tipo de feminidad, que se fundamenta en el amor romántico con hombres heterosexuales, cuyos celos contribuyen a ratificar su feminidad, pero se avergüenza de mostrarse con ellas a plena luz del día. Por otro lado la fidelidad no necesariamente es un mandato normativo para ellas, como en el relato de Alexa, rasgo que suele diferenciarlas de la *feminidad* normativa, ratificando el contraste en esta forma de expresar la feminidad, con la norma para las mujeres de nacimiento.

Si me iba a jugar vóley, me dejaba y me decía yo te voy a venir a recoger, o sea un chico demasiado, demasiado celoso, pero no tenía vergüenza de andar conmigo, o de recogerme o de tenerme de la mano, yo era la que tenía vergüenza ¿no? Hasta que, claro, después de dos años y tantos de relación, yo le soy infiel en la peluquería, porque yo, yo sabía su horario de trabajo, pero en esa fecha, ya lo había hecho varias veces pero por esa vez, se presenta sin avisar sin nada y me encuentra con un cliente, en la

peluquería y es ahí donde me agarra a golpes, al chico también lo bota, un problema total, entonces, yo todavía, él se fue pero regresó al día siguiente y me dice para continuar ¿no? Todavía me perdona una primera vez, y hubo una segunda, y en la segunda es donde ya nos agarramos duro, ahí sí casi me mata, estaba con una cólera, hasta con un, me hizo un cortesito, me quiso hincar entonces eso fue uno de los motivos que nos separamos porque yo dije no, la tercera este hombre sí me mata, dije. Acudí a la familia y dije que por favor me ayudaran a separarme de este hombre (Alexa, Ayacucho)

Una vez que llegué a convivir con el chico, dejé la calle. Yo siempre me enamoré de un chico por su forma de tratar. De chico que te trata, que te enamora, que te protege, sobre todo y que no le importa lo que digan los demás. Siempre hablo de la última pareja que yo tuve, que he tenido que era bastante celoso y me golpeaba (...) Al día siguiente seguía volviendo con el hombre yo como toda mujer enamorada (Vanessa, Ayacucho)

Me fui a pasear a Mar de cocha, un pueblito y ahí lo conocí. A mí me gusto su amigo, intercambiamos números. Me llamaba y salíamos. Comenzamos como amiguitos y de ahí fui su parejita. Duré con él dos años o tres, algo así. Conoció a otra travesti, travesti estaba detrás de él, se enamoró de él. Se metió con la otra travesti. Los hombres de Iquitos se fijan en una travesti por el trato. Les gusta que le den buen trato. Entonces no encuentran eso en una mujer, no. el trato, que le de confianza. Le damos confianza. Bueno yo siempre he sido así con todas mis parejas, siempre le he dado confianza, para que me cuenten sus cosas, que no me oculte, todo eso. Que seas cariñosa. Escuchar cuando conversan. Te quiere contar algo, prestarle atención. Sus

cosas de él, que no te oculte nada. Sí. Yo soy una persona que cuando yo estoy con alguien y quiero a esa persona, soy fiel. Si le saco la vuelta, le saco aquí nomás, sin necesidad de viajar y todo. Una cosa pasajera. Un choque y fuga. De repente seguro que sean guapos, más que todos guapos. No, porque hay guapos que no te dan buen trato, tampoco tienen que ser simpáticos o más o menos, pero que tengan un buen trato. El gusto de querer estar a tu lado, de lucirlo (Aleja, Iquitos)

Creo que la travesti por naturaleza es un poquito promiscua porque no nos conformamos con un solo hombre, o sea podemos querer, amar a un hombre pero conformarnos con un solo, serios vamos a decir, no, nunca vamos a ser fieles. Podemos ser fieles de sentimiento, de corazón pero de cuerpo creo que no. ¿Cómo vas a estar con un cabro? ¿Cómo va a ser? Pero a él no le importaba, al contrario, ¿y qué? ¿Es tu vida? Es mi vida decía. ¿O yo te pido algo a ti? Para que supere todo ese tipo de problemas yo creo que sí me quiso de verdad, ahí fui yo la que falló porque le fui infiel ¿no? Le fui infiel más antes, muchas veces, sino que él no se enteraba, todo empezó cuando él me encontró, sino de repente quien sabe, hubiéramos continuado juntos, o no sé qué hubiera pasado. Sí yo creo que sí, hay hombres que quieren, que se enamoran de la travesti. Pero nos aman temporalmente yo no creo en el amor eterno (Alexa, Ayacucho)

Para Alexa existe una *naturaleza* o *instinto* trans, que las hace ser *infieles*, *promiscuas* y que no se conformen con un solo hombre. Aunque la fidelidad es un rasgo femenino significativo valorado por ellas, no niegan que el atractivo físico de algunos hombres, las pueden llevar a relaciones fugaces. En las relaciones estables el físico no es importante,

mientras que en las relaciones casuales, es fundamental que los hombres sean atractivos es importante para lucirlos frente a otras trans como un objeto conquistado.

En el relato de Alexa, lograr el interés de un hombre que antes ha estado con una mujer de nacimiento, es un gran logro, cuando lo usual es que los hombres las dejen por una de ellas. Aleja por su parte, es infiel a veces; aunque, según ella, las travestis saben comprender, dar más cariño y mejor sexo a los hombres, sin exigirles otras responsabilidades. Es probable, entonces, que esa *feminidad trans* contenga rasgos de la identidad de género femenina y masculina en su vínculo con los hombres.

Él siempre ha estado conmigo, en las buenas y en las malas, él siempre ha estado y no tenía pareja mujer. Siempre estaba conmigo. Primero, no estudiaba, trabajaba y de ahí entró a la universidad y seguía conmigo todo el tiempo íbamos a cumplir siete años. De ahí un día yo salí en este año, en marzo a mi casa casi no venía o venía un ratito, me mentía, ya no funcionaba. Un día salí yo con mis amigos un domingo, le encuentro con sus primos. Y así sus primos me dice, lo vez, le dije no le veo. Que lo vas a ver pues, el hombre ya tiene mujer, así me dijo ellos. Paul ya tiene mujer, te va a mentir. Así le digo, se va un ratito, me miente que tiene sueño y se va. Ahí empezó el problema. Por qué no has venido y me has dicho la verdad. Por qué tenía que enterarme por boca de tus primos, te odio. ¿Tú no me quieres dime?, le digo, yo te quiero mucho, por eso no quería contarte nada, me dice y yo entendí. Todavía me dijo que tiene problemas, que la ha embarazado a la chica. No es mi mujer me dice, está conmigo, pero no vivo con ella. Bien conchudo todavía viene me pide ciento setenta para que lo haga, no te voy a dar, le digo, no te voy a dar. Tú como varoncito has hecho eso, vete y consíguete. No te voy a dar y no le di. Para eso mi amigo, nuevamente me llama

porque en el bar de la lancha querían a una persona que atiende en la bodeguita del bar de la lancha. Y me fui a trabajar ahí, para olvidar porque mi amigo ya se había enterado y me dijo yo sé cómo es eso, yo también sufrí bastante cuando me dejaron (Aleja, Iquitos)

Frecuentemente comparten a la pareja con las mujeres de nacimiento, quienes van a ser las invencibles y eternas rivales. Porque los hombres en algún momento van a tener que demostrar su virilidad a través de los hijos y éste es un punto sensible con el cual las trans no pueden competir.

A diferencia de las parejas estables o conocidas, con los clientes en el trabajo sexual se tiene una actitud más práctica. El trabajo sexual no involucra afectos. *Volverse travesti* permite lucir esa feminidad en el espacio público. La calle se convierte en el escenario y los hombres en potenciales clientes que les hacen propuestas.

Porque de repente el golpe mismo de una prostituta [femenino] que somos nosotros, nuestro juego sexual y de la calle, tenemos la vida más dura, más golpeada y a veces tú piensas en superarte más ¿me entiendes? Y luego que no te acostumbras a enamorar, ese dicho tenemos nosotras, te enamoras te cagas la vida. Porque el enamorarte es que te truncas en la vida y si quieres superarte ¿entiendes? No tienes que enamorarte. Pierdes todo. Porque tener pareja ¡hay! Te va a controlar, te va a prohibir de repente de tu...de la libertad que tú tienes y eso te trunca, te trunca, porque bueno, nosotras [femenino] somos profesionales, vivimos de la calle, es eso y muy pocas [femenino] que son así. Las chicas de la calle son así. Sólo con él estuve y claro, tenía clientitos que me venían a ver a mi departamento. Por ejemplo él me ha conocido en la calle, me ha

conocido como prostituta [femenino] a mí no me ha conocido en un convento ¿me entiendes? Mucho menos en una peluquería ni para mentirle que soy peluquera. A mí me ha conocido haciéndole el servicio y tuve esa suerte de que se enamoró de mí (Marissa, Ayacucho)

Algunos relatos, como el de Marissa, no hablan de relaciones de pareja, sino directamente de relaciones sexuales. Y en éstas las trans pueden cumplir roles diferentes. Por ejemplo ser *moderna* significa asumir, tanto el rol sexual pasivo como el activo. Aquí no tiene cabida el amor romántico, dando paso a un discurso más práctico y hasta displicente con los hombres que requieren sus servicios. El amor romántico conlleva riesgos, la calle en cambio es familiar. Aquí vemos entonces contrastes entre la *feminidad del ámbito privado* y la *feminidad de la calle*. En la calle se tiene el control, no existen sentimientos de por medio, la calle es informal. La calle permite triunfar, siempre y cuando se mantenga el objetivo y el desapego.

Allá tuve una pareja, un español que se enamoró de mí. Era gay también. Yo soy moderna [femenino] ¿entiendes? Le gustaba más relacionarse con travestis, pero travestis modernos [masculino] ‘¿me entiendes? Y yo también lo complacía en lo que él me pedía (Marissa, Ayacucho)

Podemos afirmar entonces que la sexualidad trans, como parte de lo *femenino* no está representada dentro del sistema binario de género. El ejercicio de la sexualidad es variado, múltiple y no presupone únicamente la heterosexualidad, ni una sola práctica sexual. Los hombres heterosexuales buscan a una mujer, por lo tanto hay que ser femenina. Por su parte ellas suelen preferir a los hombres heterosexuales, *activos* les llaman ellas, porque las hacen

sentir más mujeres. Pero no necesariamente en el terreno sexual asumirán la actitud de una mujer de nacimiento, se trata entonces de asumir el rol performativo de una mujer, porque esos roles ordenan quién es quién - sino te *descompaginas* - y esos roles a su vez ordenan las relaciones. Ello permite concluir que las mujeres trans se posicionan e incorporan la identidad de género femenina y que su intención es lograr que se les ubique en un lugar femenino, sin que necesariamente este posicionamiento implique ser una mujer, en el sentido biológico de la palabra.

3.2.6. Trabajo sexual y migración

La búsqueda de libertad de las mujeres trans, pasa por la ruptura con la familia - si antes no fueron expulsadas del hogar-, y del abandono de su mundo social de origen. Es posible que resientan ocasionarles vergüenza y por ello se alejan. Esa libertad determina el asumir un nuevo habitus que incluye la expresión de género femenina de manera cotidiana. Lo primero es rebelarse ante el ocultamiento, y mostrarse con el cuerpo y la expresión femeninos; es decir que esa libertad les permita *volverse travesti*, y adquirir el estatus femenino de *maricon* que constituye otro momento en el recorrido identitario.

[Me fui] a vivir mi vida así, que nadie me controle, a vivir así como mejor me parezca. Me sentía bien como yo vivía. Lo que más me gustaba, más, todo pues, o sea que la diversión y todo eso. Sí, tenía bastante amigos, y ahí empecé a relacionarme con chicos, con uno y otro chico. Tú sabes que en Lima siempre diario hay diversión. Todos los días salía trabajando y hasta ahora salgo. Al trabajo y porque cuando eres prostituta siempre un cliente tiene que invitarte a tomar, siempre. Si, mandaba lo que yo quería, lo que yo podía Lo que yo podía pero más pensaba en mí ¿no? Me salí de mi

casa, me fui a vivir con una maricon. Te voy a arreglar un poco, me acuerdo, tenía su labial y me pintó el labio, me puso chapitas. ¡Trabaja! me dijo. Alguien te va a recoger cuando te vean pintada. Yo estaba traumada [femenino] me sentía rara [femenino] y entonces fue ahí donde me recogió también un chico, un hombre en una mototaxi y me subí. Como que me gustó, la verdad me gustó la primera vez porque de alguna manera también ganaba mi platita y entonces me dediqué un poco más a la prostitución. [El cliente] Me trató bien, como a toda chibola [femenino], cuando se inicia te tratan bonito, te tratan bien. Cuando eres tierna [femenino], sobre todo, te tratan muy bien. Dos días seguí soportando la calle (Vanessa, Lima)

Me fui sola, con una amiga que es finada, también travesti. Me fui. Ella ya era mayor de edad, 17, 18 años tenía. Ella me decía, tu mamá creo que mucho te pega ¿no? Anda vete a Lima, ¡cómo no vas a hacer algo! Peluquera, tenía su salón allá por Chimú. Ella es la que me indujo así a todo. Me indujo a los 16 años a pararme en la Plaza San Martín, a prostituirme pues. No me acostumbraba pues, no me acostumbraba, o sea que, tú sabes acá era bien movido y nunca había pasado eso de repente, nunca había visto o sea que era algo novedoso, ¿me entiendes? Ya pues, si así me decía, qué voy a hacer pues Y a veces me daba ganas de regresar pero nunca lo hice. No, ni un contacto yo tenía, pero yo no sabía, tú sabes Lima es grande (Marissa, Ayacucho)

Esta libertad tiene que ser eficaz simbólicamente y por lo tanto se constituirá a partir de prácticas y representaciones a través del uso del cuerpo. De esta manera en la vida de las mujeres trans, al abandonar la familia, se fundan nuevos mandatos que, por un lado se inscriben en el cuerpo, a partir de una forma de divertirse, de manifestar su feminidad pública, de relacionarse con los hombres o clientes; y por otro desde el lenguaje desde las palabras

identificatorias como *maricona*, por ejemplo, de las bromas y de la jerga.

La libertad implica alejarse de la protección familiar, y en algunos casos de su cultura originaria. Al asumir lo femenino de manera definitiva muchas puertas se cierran y las alternativas de trabajo se reducen a la peluquería (oficio que es necesario aprender) o el trabajo sexual que forma también parte del habitus.

Sí siempre una peluquería va a ser un punto de encuentro para clientes que quieren cortarse, para clientes que quieren servicio sexual, o para personas que quieren relaciones ocasionales, o para gente que quiere consejos. ¡Claro! quería entrar, pero tenían el temor de que algún conocido los esté viendo, porque después decían cómo vas a irte a cortar el pelo con esos cabros, con ese maricón. Al principio fue muy difícil porque la gente no entraba, solamente la gente que de repente, de otro lugar, que no tenía prejuicios, no tenía vergüenza entraban. Y es ahí que nosotras nos fuimos ganando a la gente con nuestro trabajo con nuestro trato porque yo he estado en la avenida, donde están mis amigas y les va muy bien el negocio (Alexa, Ayacucho)

Me fui de la casa pidiendo permiso a mis padres; fui a visitar a una amiguita que vivía sola y ahí comenzó el cambio. Vi como ella se tiraba a todos y yo decía ¿por qué no voy a hacer yo también?, y hubo un chico que se enamoró de mí, de una peña, muy bueno, lindo, lindo, lindo que me quiso poner una peluquería, me dijo mira si a ti te gusta eso, si has estudiado, hazlo, yo te ayudo; sin embargo, dejé que me ponga la peluquería y me enamoro de un chico que vivía frente a la peluquería. Hemos cambiado entonces ahí fue que ya me vine y tenía más libertad, y conocí a una amiguita que le decían la Gigi. Entonces, alquilé, alquilé, y comencé a juntar plata, plata,

quince años trabajé y después pude comprarme este terreno, que lo vengo construyendo poco a poco. Este es mío, es propio, aunque a nadie le he dicho que es propio. Vivo de esto, de la peluquería, de la sastrería, de la artesanía, de los bufets todo que aprendí. Yo trabajaba para llamar clientela, en minifalda, me ponía así bien bonita [femenino], con el pelo bien bonito cortado y todo lo demás y tenía cualquier cantidad de clientela, no había peluquerías en ese tiempo en Villa El Salvador. Intenté [la prostitución] cuando estuve en Chile, me fui 5 años, me fui a Chile con 25 años estuve en Chile, intenté salir a prostituirme pero fue tanto el miedo de que me maten y me dejen tirada tan lejos me regresé a la casa; pero sí puedo hacer la prostitución dentro de una casa, si llega un cliente y yo estoy entre 4 paredes protegida lo puedo hacer, en la calle no. Sí, los chicos también piden ¿no? Por intercambio por un corte de pelo (Perla, Lima)

Si bien el trabajo sexual no forma parte constituyente de la identidad de género de las mujeres trans, se trata de una práctica determinada por las condiciones sociales (Bourdieu, 1997). El trabajo sexual se realiza por dos motivos: por el reconocimiento, y el contacto, y por el dinero. Es claro que las oportunidades de trabajo de las mujeres trans son reducidas y que una de las alternativas para lograr un ingreso es el trabajo sexual; sin embargo, podría haber otro motivo: la necesidad de reconocimiento y de contacto con los hombres.

La prostitución se aprende directamente ejerciéndola, nadie la enseña. La calle se convierte en el espacio de la mujer trans y la expresión femenina es lo que le va a permitir tener clientes. Con la prostitución nace el gusto por ganar el propio dinero. No necesariamente es la única alternativa, pero sí es la más rentable y la más sencilla de conseguir, no por ello la más fácil de ejercer en los primeros tiempos. La prostitución

significa que *te hagan el amor y que te paguen* y eso las hace sentir bien – hay que notar que cuando se relata la etapa de prostitución se usa únicamente el femenino -. La calle se *soporta*, y, en efecto, es útil cuando se es joven.

Sí, yo misma lo juntaba, cuando yo vivía aparte ya. Nada, para mi cuarto, para mis gastos, para irme a la discoteca y para pasarlo bien porque como era chibola [femenino] tenía 16, 17, ahí no pensamos casi en nuestro futuro. Me vestía, me vestía me iba a divertirme, a comer así, a conocer y todo eso. Con amigas siempre Nos íbamos, vamos a tomar algo, ya sale, y nos íbamos. La Virgen de Asunción que es el 15 de agosto. Y ya, yo ya cada vez que iba yo me preparaba ya para ir, con platita, ya la gente sabía ya como era. Y cada vez yo me iba ya (Marissa, Ayacucho)

Es importante notar la utilización de la frase *hacer el amor* que implica poder ser reconocida como mujer en ese ejercicio y *simular* un afecto fugaz entre ella y el cliente. En algunos casos es la amiga trans proxeneta/protectora quien la *induce* a la prostitución. No obstante se asume como una suerte de *destino* de toda trans, como un ritual de inicio por el que todas tienen que pasar, donde la antigüedad y la experiencia otorga algunos derechos en la calle. Sin embargo la prostitución no es fácil, existen conflictos con otras travestis, abuso de poder y violencia.

Lo que más me gusta es superarme me gusta superarme, pero me gusta la calle, siempre y voy a morir en la calle, mi ley. Ahí estar con mi otro hombre, coquetear que me pasen cosas que de repente nos pasa a una prostituta [femenino]. Ay, ir a divertirse, a tomar, con uno y otro acostarse o sea que tonteras pues, porque a veces una de prostituta a veces nos pegan, nos cortan o sea que la vida así, de calle ¿Me

entiendes? El chonguerío y todo eso. De Europa ya me habían hablado porque yo tenía una amiga que, la finada, la que me llevó ya estaba ella en Italia. Ella me llevó a Lima de ahí voló a Argentina y de ahí se fue a Italia yo haría los mismos pasos. A la casa de ella, a la casa de ella llegué y allí junté, estuve 18 meses. Luego me deportaron estuve presa en Alemania, estuve presa y me vine de frente a Perú (Marissa, Ayacucho)

La libertad ganada viene acompañada de una práctica que ellas denominan *diversión*. Que implica salir, tomar, alcohol o consumir drogas, conocer hombres y relacionarse con ellos.

Ay con los vecinos a veces, a veces de borrachas somos nosotras muy escandalosas. De sanas hasta a veces podemos fingir, pero de borrachas lo decimos todo Y a veces nosotros nos amanecíamos en la discoteca, venías a las 8. 10 de la mañana, bien a la mini y hacíamos chongo a esas horas, allí de un montón de cosas, ya se enteraban. ¿Me entiendes? Se enteraban. De la vida que llevábamos pues. Me entiendes, porque la vida sana, no era sana. Sí, más que nada a veces por los clientes mismos a veces te inducían a eso. Coca más que nada, en la discoteca, a veces nosotros como nos prostituíamos, siempre la necesidad de tomar, y para aguantar, me entiendes, ya para no emborracharnos tanto. Qué nos iban a decir nosotros pagábamos nuestro cuarto. Tu sabes, Lima es Lima, en Lima se ve de todo. No, no empecé a tomar en la capital, en Lima, por la amistad misma que tenía Porque no todas de la avenida teníamos, no todas tomamos, algunas se drogan, tu sabes, la prostitución es así. (Marissa, Ayacucho)

En el testimonio a continuación Marissa se inicia inducida por su protectora/madre/amiga/proxeneta, quien la llama *chibolo* porque ella es menor de edad y no tiene capacidad de decisión. A partir de ese momento se da un aprendizaje del mundo de la prostitución y de la calle como escenario cotidiano, donde lo positivo es el *trato de mujer* que los clientes dan.

Ella me trataba de...primero los primeros días me ayudó bastante de repente ella me indujo a tratar con qué tipo de personas, me enseña a ser como ahora soy ¿no? O sea que, tú debes ser así, así, así ya bueno, pero eso era en la casa, pero en la calle me enseñaba a prostituirme, tienes que ponerte así, o sea prácticamente ella era mi..., ella era la que me manejaba. Como yo era chibolo [masculino] de la chacra, prácticamente ella me vendía. Oye vete con ella es chibolo y ya me iba pues, yo le hacía caso nomas. Con los clientes pues. A las plazas así, en ese entonces era todavía la Plaza San Martín, yo era chibola todavía [femenino] ella me llevaba, Ya tenía el pelo larguito ya con ella me vestía de mujer. [Vivía] En su casa, pero cuando ella falleció ya, pero cuando ella vivía ya yo me había alquilado mi cuarto, vivíamos varias travestis. Eran de provincias, más eran de provincia (Marissa, Ayacucho)

A los 13 años. Cuando llego, llego a la casa de mi hermana, y llegando a la casa de mi hermana vive una travesti. De ahí cuando tuve mi mayoría de edad, cuando fui a Lima, me hice trabajadora sexual. Me separé de mi hermana, quería vivir mi vida ya, era mayor de edad ya. Me fui a vivir con la travesti, alquilamos un cuarto a medias, me metí a la prostitución. En el mismo Barrios altos, en El Buque⁵⁹. De allí me metí a la prostitución. Porque a veces no, no vendía los productos, y a veces hacía para mi

⁵⁹ Barrio tradicional por su peligro en barrios altos

desayuno y a veces para mi almuerzo, y para la noche a veces no tenía. Y conocí unas amigas que puteaban en Lampa, y me fui a putear con ellas. Sí, travestis. Puteaban, pero ellas eran rateras pues ¿no? Sabían robar, enamorar al hombre y sacarle, robarles la plata. Pero yo trabajaba a lo legal. Porque nunca aprendí la prostitución, los años que estuve de prostituta nunca he sabido robar a un hombre y siempre trabajé a lo legal. Tenía mis clientes, sabían que era charapa, los clientes me buscaban porque era ardiente, fogosa [femenino] en la cama, me buscaban y así, pasiva [femenino] y activa [femenino] a la vez. (Morella, Iquitos)

Sus redes sociales se conforman por jóvenes mujeres trans que viven juntas y que comparten una vida de barrio y una vida nocturna. Entre ellas se protegen. Por otra parte la calle les permite ampliar estas redes sociales fuera del mundo de la prostitución. Allí ellas van a saber discernir entre un mundo y el otro, donde el segundo es el que *vale la pena*. Uno será el mundo *escandaloso*, el que se oculta y el otro donde se *finge* la verdadera personalidad. En uno se consume alcohol y drogas, se roba a los clientes y Lima constituye un gran carnaval donde nadie se comunica. Las parejas fungen de *cafichos*, se aprovechan de ellas y les quitan su dinero. Se compete por clientes, por territorios y por jerarquías; no obstante todo ello va a servir para legitimarse como mujer al volver a su ciudad natal, con dinero para la fiesta patronal o para la familia.

Todas trabajábamos allí. Ese día, el día que yo llego, le conozco a ella y yo no hacía nada, me decía vamos, vamos, me invitaban a ir y ya me fui una noche, no sé me sentí rara como temiendo porque hay otras que venían y no es fácil, porque hay que se creen ellos una avenida, que se creen como dueñas ¿no? nos botan, hacen correr y todo, al principio yo he pasado todo eso, me hacían correr. Todas tienen que pasar. Ella es

como se dice, la más antigua. Muchas sí, por qué, porque ella viene y anda armada. A todas, a todas, pero hay otras que son más lisas que se le afrentan y así, pero de todas maneras ella anda con hombres, les hace correr, les pica o les corta. Vieja, chata; es vieja, ha estado por Lima, Pucallpa también. Hacían batida, nos seguían, nos corrían, nos botábamos el puente de ahí del boulevard abajo, nos botábamos en el monte ahí para que no nos agarren. Aquí más antes había bastante batida. Eso yo ya no quiero, más que da miedo de ver que estás sola y todo, entonces yo quisiera tener un trabajo o estudiar lo que yo siempre he querido y poder trabajar en mi carrera ¿no?, no sé, creo que hasta ahorita no te aceptan, porque varias veces intenté y no. Yo estaba como tres a cuatro años, algo así, cuando era chibolo [masculino] luego ya no iba a la plaza, solo iba a bares. En busca de chicos así, como dicen, puntos. Sí, tomar como una cerveza, disimulando así, haciéndola larga para que alguien se acerque, conversamos. Bueno a mí nunca me pasó, yo he tenido la suerte que nunca me ha pasado nada (Analiss, Iquitos)

La migración al extranjero forma parte también del recorrido identitario para luego regresar al origen legitimadas con el dinero ganado – comprar propiedades, poner un negocio o una peluquería de lujo. El trabajo sexual en el extranjero permite un nuevo cambio de imagen y un cambio de estatus.

Me fui por influencia de mis amigas que trabajo, vamos. Ya, como toda serrana somos de corazón bien fuerte y me fui a la aventura, estaba dos, tres años allá. Esperé su muerte [de la madre y el padre] a los 2, 3 meses yo ya tenía planeado irme ya, y eso fue y ya pues no tengo a nadie, no tengo papás, ya para qué, me fui pues, y a lo que vengo

ya del extranjero, trabajé, trabajé, me compré mi casa y ya estoy bien acá (Melissa, Ayacucho)

En el testimonio a continuación Dalia se cansó de querer cumplir el rol que la familia tenía destinado para ella. Usar un buzo tranquilizaba a la familia, pero ella comienza a vestirse de mujer. Y luego de terminar sus estudios se va a la Argentina para dedicarse al trabajo sexual.

Y me fui, me fui de mi casa, en todo este período que estuve con la tesis paraba en buzo nada más, y cuando me fui de mi casa ya comencé a vestirme, mi ropa que me había comprado, yo me compraba mi ropita, mis politos, lo guardaba en la casa de una amiga, y me fui de mi casa y me fui a la casa de Gaby y ahí comencé a vestirme de mujer recién. Les dije a mis amigas que estaban allá [en Argentina] présteme plata para siliconearme, no pensaba hacer trabajo sexual de esa manera, no lo había pensado. Pero dije no, si se está presentando me tengo que ir, si ellas me están apoyando por algo pasan las cosas, y me fui, me fui para allá. Sentía miedo, me sentí sola, me sentía triste, me acuerdo que lloré, solita parada al frente de mi amiga, trabajaba al frente me dijo tú te pones acá me dijo, me puso al frente; y un día parada, me acuerdo que llovía y me acuerdo que sufrí mucho, sufrí mucho y le echaba la culpa a él, decía por ti estoy acá, porque tuve que llegar hasta esto, tener que estar aguantando estupideces y cosas por el estilo. Pero de ahí dije no, bueno, esto es una etapa, tengo que sobrepasarla y de acá tengo que sacar algo importante ¿no? Y por último dije, he venido acá como han dicho ellas para sacar mi plata y esa es mi meta, voy a hacer mi plata y nada más que eso. Y trabajé, aprendí a trabajar, aprendí a trabajar, a la viveza, al tema del poco a poco, a salías por 20 pesos, yo decía ¡qué voy

*a hacer con un tipo por 20 pesos! Entonces salía, me demoraba o lo apuraba al tipo,
ya, ya está esto y si quieres más me pagas más ¿no? (Dalia, Lima)*



CONCLUSIONES

- Los relatos analizados demuestran que los recorridos identitarios no concluyen en identidades estáticas y unitarias. Tampoco la identidad de género corresponde a una esencia, se trata de una forma fluida de identidad, que tiene que ver con la historia, la memoria y las relaciones que las mujeres trans establecen a lo largo de sus vidas. Pueden experimentarse como identidades constantes o identidades que han pasado de deterioradas a positivas y resilientes. Pueden ser también identidades en proceso de construcción o identidades donde se entra y se sale con libertad. Algunos procesos se han constituido ocultándose en un primer momento; lo cual es común a grupos sujeto de sanción social. Por ejemplo, la trayectoria como jóvenes homosexuales a fin de ocultar su transexualidad para proteger a la familia, optando por atributos identitarios más conocidos que van a disimular un género que aflora pero que no les pertenece. La conclusión apunta, a que en efecto, la identidad no es monolítica y puede cambiar de acuerdo a las circunstancias sociales, del espacio y de las interacciones, a nivel de lo individual y de la revisión de la propia identidad de género.
- La situación es borrosa y es borrosa también en los discursos entre el masculino y el femenino a la hora de nombrarse que refleja su existir entre el homosexual y la chica que sienten ser. Esta situación que es confusa para ellas; se manifiesta también confusa en el lenguaje. La experimentación de la *diferencia* y las posteriores transformaciones del cuerpo permitirán a las mujeres trans desplegar diversas formas gramaticales masculinas y femeninas en la construcción de sus significados de género (Borda et al. 2007). De esta manera paralelamente al cambio identitario, se articulan sistemas de significados que las producen como mujeres trans.

- La palabra *diferente* es la palabra clave en todos los relatos; donde la unidad de comparación, es el varón que se comporta como tal. Las mujeres trans se sienten diferentes por lo que representan a los ojos de los demás. De esta manera la identidad de género se constituye en el lugar de la diferencia, “en una multiplicidad de posibles diferencias, en un permanente transformarse en...” (Linstead & Pullen 2006 p.1288, traducido por X.S.). La *diferencia* se manifiesta al inicio como un enigma, tanto para la propia persona, como para aquellos que la rodean. El tránsito se representa como un proceso desde la *diferencia* por rasgos y comportamientos, hacia la manifestación de una *forma de ser*. Esto indica que esta identidad vinculada a la diferencia y en cambio permanente comparte la opresión, la exclusión y la marginación que socavan su autoestima, con formas de agencia para sobrevivir que generan momentos efímeros de autovaloración en sus espacios cotidianos.
- La fuerza interior experimentada llamada por ellas *instinto* se impone como identidad de género femenina; la cual se visibiliza a través de modelos femeninos con el fin de ser inteligibles socialmente. Construirse como mujer depende, entonces de *controlar* el cuerpo y *hacer* el género (Giddens 1997). En este tránsito la feminización del cuerpo constituye un proceso largo, inestable, doloroso y suele no tener un término; no necesariamente corresponde a estadios evolutivos (Ekins 2005) para *llegar a...* completar la imagen de mujer. Se trata del significado que las mujeres trans le dan a *ser mujer*, que, si bien se asemeja a lo establecido para los géneros, guarda su propio carácter. Por lo tanto la búsqueda de *modelos* de cuerpo femenino es constante desde el género femenino, no como el género femenino. En el cuerpo se inscribe lo femenino trans y lo femenino trans se vive cotidianamente quitando marcas tanto masculinas, como raciales. Las mujeres trans se posicionan e in-corporan la identidad de género

femenina y su intención es lograr que se les ubique en un lugar femenino, sin que necesariamente este posicionamiento implique ser una mujer, en el sentido biológico de la palabra. De allí que se trate de un paradigma que al mismo tiempo desafía la noción binaria que pone en cuestión las categorías de masculino y femenino, y deconstruye la categoría misma de género.

- La violencia familiar y escolar se revela como régimen y prisión, pero también como inscripción normativa entre lo normal y lo anormal. Esto se corrobora cuando los otros significativos las definen como *hijos así*, que significa *un hijo* que no cumple con lo esperado. Por eso muchas de ellas interpretan su proceso como *desviado* o *anormal*, como un dispositivo de violencia simbólica. Ello comprueba que son los discursos sociales, enunciados en la familia, los que primero colocan los márgenes que delimitan, genéricamente, quién es quién y qué características debe tener. La familia y la escuela son las emisoras de los estereotipos de género: lo que debe ser masculino y lo que debe ser femenino, y lo que ellos asumen como la crianza/educación/deber ser adecuados para esa rotulación de género. Al surgir la duda de *qué soy*, surge simultáneamente la vergüenza, el estigma y el disimulo, lo que da pie a una lucha interior durante la infancia, la adolescencia y hasta la juventud. Pero por otra parte, desarrollan diversas estrategias para lograr aceptación, donde la principal es, justamente, asumir un modelo femenino correspondiente a una estructura de género binaria, a fin de *pertenecer*.
Además del reconocimiento de los demás a través de la superación económica.

- La libertad implica alejarse de la protección familiar, y en algunos casos de su cultura originaria. Al asumir lo femenino de manera definitiva muchas puertas se cierran y las alternativas de trabajo se reducen a la peluquería (oficio que es necesario aprender) o el

trabajo sexual. Esta libertad tiene que ser eficaz simbólicamente y por lo tanto se constituirá a partir de prácticas y representaciones a través del uso del cuerpo, la adquisición de un nuevo capital social *las madres y las amigas* y la conquista de nuevos espacios cotidianos como el trabajo sexual y la migración.

- Una constante en los relatos es el enmascaramiento de la violencia en las relaciones de poder, especialmente en sus relaciones con los hombres, las cuales se relatan bajo otras razones menos brutales, que les permitan sobrevivir. De forma tal que estas experiencias constituyen el destino de género que cobra sentido para ellas como momentos de confirmación de su condición femenina. Por ejemplo la forma en que los discursos transforman situaciones violentas en emociones románticas. Así, los relatos evidencian, de acuerdo al tipo de pareja, roles de género rígidos, idealizaciones de amor romántico, necesidad de protección o ejercicio de poder e indiferencia.
- La identidad de género es tan o más importante que el placer sexual. El sexo implica el contacto corporal con un hombre que va a reconocer ese cuerpo femenino; es decir la consumación de una aspiración de ser reconocida como mujer. Esto explicaría por qué, para ellas los roles y estereotipos de género se aplican rígidamente; porque éstos se constituyen en un vehículo de reconocimiento. El elemento de resiliencia que involucra una autodefinición de sí mismas (Singh et. al. 2011) subsiste en ese *soy mujer o quiero ser mujer* como la etiqueta socialmente aceptada, pero también puede representar un elemento de vulnerabilidad. Se trata de una identidad de género femenina re-significada por las condiciones sociales en las que las mujeres trans viven. Si bien son mujeres en el cuerpo y en el significado, no lo son tanto en el sometimiento a algunos roles y reglas de género, con lo cual en determinadas circunstancias reavivan parte de lo masculino.

- Es probable que esa *feminidad trans*, en su vínculo con los hombres, contenga rasgos de la identidad de género femenina y masculina y contrastes entre la *feminidad del ámbito privado* y la *feminidad de la calle*. En la calle se tiene el control, no existen sentimientos de por medio, la calle es informal. La calle permite triunfar siempre y cuando se mantenga el objetivo y el desapego.

- La identidad de género asumida y expresada en el cuerpo es el componente principal de ser una mujer trans y de su *ser en el mundo*; en consecuencia se constituye en el núcleo de sus vulnerabilidades. No obstante los roles y estereotipos de género asociados a lo femenino y lo masculino, que forman parte de la feminidad trans constituyen elementos de resiliencia y vulnerabilidad al mismo tiempo: vulnerabilidad en las formas de relación que establecen con los hombres y en los procesos de feminización del cuerpo; y de resiliencia desde el momento en que los relatos ratifican *esto es lo que yo quiero..., me gusta como soy y me siento bien conmigo misma* que expresan una autonomía en relación a los mandatos hegemónicos de la norma biológica de género.

- Como lo menciona Bourdieu (1997) el agente no es el completo autor de sus prácticas, sino que la fuerza social actúa invisiblemente en esas prácticas, es así que las condiciones de las acciones requieren el análisis social de las estructuras. En un marco de marginación y rechazo familiar, de una socialización masculina violenta en la primera infancia, de un sentimiento de culpa permanente, la identidad de género femenina se llevará a la práctica a partir de estas condiciones, lo que generará un determinado *habitus*. Así, el proceso de formación de la identidad se origina tanto

interiormente, como por fuerzas externas que se transforman según se transforma la sociedad y las instituciones insertas en ella.

- Por todo lo dicho consideramos que los recorridos identitarios de las mujeres trans corresponden a configuraciones de subjetividad situada, que enfatizan el lugar desde el cuál se posicionan y que permite pensar de manera diferente el tema de la identidad.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alcántara, E. (2013). Identidad Sexual/Rol de Género. *Debate Feminista*, año 24. Vol. 47. Abril.

Arfuch, L. (2007). *Problemáticas de la Identidad*. En: Arfuch Leonor (Comp.). *Identidades, sujetos y subjetividades*. Prometeo Libros 2007. Pp. 21-44.

Barbieri M. A. (1995). Los relatos de vida de las mujeres, Un aporte al conocimiento de la identidad social femenina. *Revista Mora*, UBA, Buenos Aires, No. 1.

Barreda, V. & Isnardi, V. (2006) Prevención de VIH y travestismo un escenario de categorías en crisis. En: *Sexualidad, Estigma y Derechos Humanos, desafíos para el acceso a la salud en América Latina*. Cáceres, Carlos F.; Careaga Gloria; Frasca, Tim; Pecheny, Mario. (eds.). Universidad Peruana Cayetano Heredia, Pp.145-166.

Barreda, V. (1993) Cuando lo Femenino está en otra parte. *Antropología y Ciencias Sociales*, año 2, Nro. 3, 27-32.

Bauman, Z. (1996). *De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad*. En: Hall Stuart & Du Gay Paul (Comps.). *Cuestiones de Identidad Cultural*. Buenos Aires: Amorrortu. Pp. 40.

Benedetti, M. (2006). *(Trans)formacao do corpo e feitura do género entre travestis de Porto Alegre, Brasil*. En: *Sexualidad, Estigma y Derechos Humanos, desafíos para el acceso a la salud en América Latina*. Cáceres, C. F.; Careaga G.; Frasca, T.; Pecheny, M. (eds.). Universidad Peruana Cayetano Heredia. Pp.145-166.

Besnier N. (1994). *Polynesian Gender Liminality through time and Space*. En: Herdt Gilbert (ed.) *Third Sex, Third Gender, Beyond sexual dimorphism in Culture and History*. : New York: Zone Books.

Benjamin H. (2006). *Transsexualism and Transvestism as Psycho-Somatic and Somato-Psychic Syndromes*. En: Stryker, S. & Whittle S. *The Transgender Studies Reader*. London: Routledge. Pp.53-57.

Bento, B. (2006). *A reinvencao do Corpo. Sexualidade e Género na Experiencia Transexual*. Colecao Sexualidade, género e sociedade. Rio de Janeiro: Garamond.

Bergero, M.T., Asiain, V.S., Gorneman, S.I., Giraldo A.F., Lara M.J.; Esteva de Antonio, I., Gómez B.M.(2008). Una reflexión sobre el concepto de género alrededor de la transexualidad. *Rev. Asoc. Esp. Neuropsiq*, vol. XXVIII, nº 101, 211-226, ISSN 0211-5735 2008. Recuperado el 14/5/2014. Disponible en:
< www.scielo.isciii.es/pdf/neuropsiq/v28n1/v28n1a13.pdf>

Bertaux D. Los Relatos de vida en el Análisis Social. *Historia y Fuente Oral*, núm. 1, 1989, Barcelona, pp. 87-96. Recuperado el 18/7/2014. Disponible en:
<<http://cholonautas.edu.pe/memoria/bertaux4.pdf>.>

Bhabba, H. (1996). *El entre-medio de la cultura*. En: En: Hall Stuart & Du Gay Paul (Comps.). *Cuestiones de Identidad Cultural*. Buenos Aires: Amorrortu. Pp. 94-106.

Borda, R. & Osterman, A.C. (2007). *Do bodies Matter? Travestis embodiment of (trans) gender Identity through the manipulation of the Brazilian Portuguese grammatical gender system*. *G & L* Vol. II, 131-147.

Borstein, Kate (2006). *Gender Terror, Gender Rage*. En: Stryker, Susan & Whittle Stephen (Eds.). *The Transgender Studies Reader*. London: Routledge, Pp. 236-243.

Bourdieu, P. (1997). *Razones Prácticas, Sobre la Teoría de la Acción*. Barcelona: Anagrama.

Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Bracamonte A. J. (2001). *Prólogo*. En: Bracamonte A. J. (Ed.). *De Amores y Luchas, Diversidad Sexual, Derechos Humanos y Ciudadanía*. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán. Pp. 13-26.

Bracamonte A. J. (2007). Diversidad sexual, de la "perversión" a la visibilidad política. *Rev. Construyendo Nuestra Interculturalidad* Nro.4. Setiembre. Recuperado el 10/7/2014. Recuperado el 22/7/2014 de:

<<http://interculturalidad.org/numero04/0502dsx.htm>.>

Briones, C. (2007). Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías. *Tabula Rasa* [en línea], (enero-junio). Recuperado el 21/6/2014. Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600603>>

Brubaker R. & Cooper F. (2001). Más allá de "Identidad"1. Universidad de California, Los Ángeles, Universidad de Michigan. *Revista Apuntes de Investigación del CECyP*, N° 7. Recuperado el 15/7/2014. Disponible en:

<<http://comunicacionycultura.sociales.uba.ar/files/2013/02/Brubaker-Cooper-espanol.pdf> >

Butler, J. (1998) Actos Performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. *Debate Feminista*, Vol. 18 Año 9. Recuperado el 18/5/2014. Disponible en:

<<http://www.debatefeminista.com/PDF/Articulos/actosp433.pdf>.>

Butler, J. (1999) *El género en disputa* El feminismo y la subversión de la identidad. Buenos Aires: Paidós.

Butler, J. (2002) *Cuerpos que Importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.

Butler, J. (2004) *Lenguaje, Poder e Identidad*. Buenos Aires: Síntesis.

Butler, J. (2006). *Deshacer el Género*. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós.

Braidotti, R. (2000). *Sujetos nómades*, Argentina, Paidós.

Cabanes, R. (1996). El enfoque biográfico en sociología. *Cuadernos del CIDS*, serie II, núm. 1, julio, Bogotá, 65.

Cabral, M. (2006). *La paradoja transgénero*. En: Cáceres C.F.; Mogollón M. E.; Pérez Luna G.; Olivos F. Sexualidad, Ciudadanía y Derechos Humanos en América Latina. Un quinquenio de aportes regionales al debate y la reflexión. Lima: IESSDEH, UPCH.

Cabral, M. y Manzur, G. (2013). Cuando digo Intersex. Un diálogo introductorio a la intersexualidad. *Debate Feminista*, año 24. Vol. 47. Abril.

Cáceres, C.; Cueto, M.; Palomino, N. (2009). *Las políticas de Derechos Sexuales y Reproductivos en Perú. Revelando Falsas Paradojas*. En: Parker, R., Petchesky, R. y Sember R. (Eds.) Políticas sobre Sexualidad. Reportes desde la línea del Frente. Sexuality Policy Watch.

Cáceres, C.F, Salazar, X., Rosasco, A.M., Salazar, V. (2007). *¡A lo que Venga! Alcohol, Drogas y Vulnerabilidad en el Perú actual*. Lima: USSDH-UPCH, ONUDD, ONUSIDA.

Campuzano, G. (2008). *Recuperación de las historias travestis*. En: Cornwall A. y Jolly S. (eds.). *Questoes de Sexualidade, Ensaio Transculturales*. Institute of Development Studies, Sexuality Policy Watch y Associacao Brasileira Interdisciplinar de AIDS (ABIA). Pp. 81 – 90.

Carvalho-Diéguez A., Balan I., Dolezal C. & Mello M. B. (2012). Recalled Sexual Experiences in Childhood with Older Partners: A Study of Brazilian Men Who Have Sex with Men and Male to Female Transgender Persons. *Arch. Sex Behav.* DOI 10.1007/s10508-011-9.

Cauldwell, D. O. (2006). *Psychopathia Transexualis*. En: Stryker, Susan & Whittle Stephen (Eds.).

Clúa, I. (2007). *Género, cuerpo y performatividad*. En: Meri T. (ed.) *Cuerpo e identidad*. Barcelona: Edicions UAB. Visitado el 4/5/2014. Recuperado de: <http://cositextualitat.uab.cat/web/wp-content/uploads/2011/09/7-Isabel-Clua.pdf>.

Conway, J., Susan B., Joan S. (1996). *El Concepto de Género*. En: Martha Lamas (Comp.). *El género, la construcción cultural de la diferencia sexual*, México: PUEG/UNAM. Pp.21-33

De Lauretis, T. (1991). *La tecnología del género*. En: Ramos E. C. (Comp.). *El género en perspectiva. De la dominación universal a la representación múltiple*. Traducción de Gloria Elena Bernal. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Pp. 231-278.

Diario El País (2002). *Los Hombres y Mujeres del Pacífico* por Mario Vargas Llosa. Sección Archivo del 4 de febrero de 2002. Visitado el 20/8/2014. Disponible en: http://elpais.com/diario/2002/02/04/opinion/1012777207_850215.html

Diario La República (2006). *Tras el Vestido* por Nilton Torres V. Suplemento Domingo del 27 de agosto de 2006. Visitado el 14/9/ 2014. Disponible en: <http://www.larepublica.pe/27-08-2006/tras-el-vestido>

Douglas M. (1973). *Pureza y Peligro*. Un análisis de los Conceptos de Contaminación y Tabú. México: Siglo XXI.

DSM IV (1995). *Manual de Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales*. [Versión española de la cuarta edición de la obra original en lengua inglesa *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders: DSM-IV*, publicada por la American Psychiatric Association de Washington] Barcelona: Masson.

Dubet, F. (1989) *De la sociología de la Identidad a la sociología del Sujeto*. *Estudios Sociológicos* VII: 21, 1989. Recuperado el 23/5/2014. Disponible en: http://bibliocodex.colmex.mx/exlibris/aleph/a21_1/apache_media/KF6CHTDP34Y88Y7MHI66P6IY14TVTV.pdf.

Ekins, R. (1998). Sobre el varón feminizante: una aproximación de la “teoría razonada” sobre el hecho de vestirse de mujer y el cambio de sexo”. En Nieto, JA (Comp.), *Transexualidad y Transgenerismo y cultura. Antropología, identidad y género*. Madrid Talasa, pp. 159-192.

Ekins, R. (2005). Science, politics and clinical intervention: Harry Benjamin, transsexualism and the problem of heteronormativity’. *Sexualities* 2005 8(3):306-328.

Escobar C.M.R. (2013). La Politización del Cuerpo: Subjetividades Trans en Resistencia. *Nómadas* (Col) [en línea] 2013, (Abril-Sin mes). Recuperado el 22/6/2014. Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105127475009>> ISSN 0121-7550

Esteban, M. L. (2004). *Antropología del Cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Bellaterra.

Fagner dos Santos, J. (2012). Meu nome é “Híbrida”: Corpo, gênero e sexualidade na experiência drag queen. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*. N°9, Año 4, Agosto-noviembre. Argentina. ISSN: 1852-8759, 65-74. Recuperado el 28/5/2014. Disponible en: <dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3999100.pdf>

Fausto-Sterling, A. (1993). The Five Sexes: Why Male and Female Are Not Enough *The Sciences*, March/April, 20-24. Recuperado el 29/5/2014. Disponible en: <<http://capone.mtsu.edu/phollowa/5sexes.html>>

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

Feinberg, Leslie (2006). *Transgender Liberation: A Movement Whose Time Has Come*. En: Stryker, Susan & Whittle Stephen (Eds.). *The Transgender Studies Reader*. London: Routledge. Pp. 204-220.

Fernández, J. (2004). *Cuerpos desobedientes. Travestismo e identidad de género*. Barcelona: Edhasa.

Fernández Sessarego, .C. (1992). Apuntes sobre el Derecho a la Identidad Sexual. *Gaceta Jurídica*, Tomo XII, 12, Actualidad Jurídica, Edit.

Foucault, M. (1985). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.

Foucault, M. (1998). *Historia de la sexualidad*, vol. 1, “La voluntad de saber”. México: Siglo XXI.

Foucault, M. (2007). *Herculine Barbin, llamada Alexina B.* Selección de Antonio Serrano. Madrid: Talasa.

Freud, S. (1905d). Tres ensayos de Teoría Sexual. Traducción y notas de Juan Bauzá. Recuperado el 18/8/2015. Disponible en: http://88.27.249.81/psico/sesion/ficheros_publico/descargaficheros.php?opcion=textos&codigo=290 >

García Becerra, A. (2010). *Tacones, Siliconas, Hormonas*. Teoría Feminista y Experiencias Trans en Bogotá. Trabajo de grado presentado para optar el título de Magister en Estudios de Género, Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, Bogotá, Colombia 2010. Recuperado el 14/6/2014. Disponible en: <http://www.bdigital.unal.edu.co/2978/1/489177.2010.pdf>. >

Garfinkel, H. (2006). *El tránsito y la gestión del logro de estatus sexual en una persona intesexuada*. En: Garfinkel Harold (Ed.). Estudios en Etnometodología. Pp.135-208.

Giberti, E. (2003). *Trangéneros: síntesis y aperturas*. En: Maffía, Diana (comp.). Sexualidades Migrantes. Género y Transgénero. Buenos Aires: Feminaria.

Giddens, A. (1995). *La transformación de la intimidad: sexualidad amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid: Cátedra.

Giddens, A. (1997). *Modernidad e Identidad del Yo*. El Yo y la sociedad en la Época Contemporánea. Barcelona: Península.

Giménez, G. (2009). Cultura, identidad y memoria, Materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas. *Frontera Norte*, v.21 n.41 México ene. / jun. Recuperado el 12/5/2014. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0187-73722009000100001&script=sci_arttext.

Giménez, G. (2012). *La Cultura como Identidad y la Identidad como Cultura*. Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Recuperado el 24/5/2014. Disponible en: <http://estudioscultura.wordpress.com/2012/03/13/gilberto-gimenez-la-cultura-como-identidad-y-la-identidad-como-cultura/>.

Goffman, E. (1998). *Estigma: La Identidad Deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu

Goiar, Ch.; Sannier, V. y Toulet, M. (2008). Goiar, Ch., Sannier, V. & Toulet, M. (2008). La historia del transexualismo (artículo en formato electrónico perteneciente a SHB España, 2005), recuperado el 30/6/2014. Disponible en:

<http://www.shb-info.org/sitebuildercontent/sitebuilderfiles/shbhistorypdf>

Gómez, M. D. (2009) El género en el cuerpo. *Avá, Revista de Antropología* [en línea], (Diciembre-Sin mes). Recuperado el 14/6/2014. Disponible en: <http://www.redalyc.org/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=169016753015> ISSN 1515-2413.

Grossberg, L. (1996). *Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso?* En: En: Hall S. & Du Gay P. (Comps.). *Cuestiones de Identidad Cultural*. Buenos Aires: Amorrortu. Pp. 148.

Grosz, Elizabeth (1994). *Volatile Bodies, Toward a Corporeal Feminism*. Indiana: Indiana University Press.

Guerrero, A.P. (2002). La cultura, estrategias conceptuales para entender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia. Quito: Ediciones Abya Yala. Recuperado el 18/5/201. Disponible en:

<<http://repository.unm.edu/bitstream/handle/1928/10559/La%20cultura%20estrategias%20conceptuales.pdf>.>

Hale, Ch. R. (1997). Cultural Politics of Identity in Latin America. Annual Review of Anthropology, Vol. 26, pp. 567-590. Recuperado el 4/10/2014. Disponible en: <<http://www.jstor.org/stable/2952535>.>

Hall, S. & Du Gay, P. (Comps.) (1996). Cuestiones de Identidad Cultural. Buenos Aires: Amorrortu.

Hall, S. (1996). Introducción: ¿quién necesita «identidad»? En: Hall S & Du Gay P (Comps.). Cuestiones de Identidad Cultural. Buenos Aires: Amorrortu. Pp. 13 – 39.

Haraway, D.J. (1995). Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza. Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer, Madrid: Cátedra.

Hausman, B. (2006). Technology and Gender in Transsexual Autobiographies. En: Stryker, Susan & Whittle Stephen. The Transgender Studies Reader. London: Routledge. Pp. 335-361.

Herdt, Gilbert (1994). Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History. New York: Zone Books.

Herdt, Gilbert (2001). *Sexualidad en la Cultura y la Práctica: Repensando la Cultura Sexual, la Sexualidad y el Método Antropológico de la Observación Participante*. En: De Amores y Luchas, Diversidad Sexual, Derechos Humanos y Ciudadanía. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán. Pp. 41-60

Hernández G. M.; Rodríguez M. G., García-Valdecasas C. J. (2010). Género y sexualidad: consideraciones contemporáneas a partir de una reflexión en torno a la transexualidad y los estados intersexuales. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría* [en línea],

XXX (Enero-Marzo). Recuperado el 24/8/2014. Disponible en:
<<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=265020198004>> ISSN 0211-5735.

Hirschfeld, M. (2006). *Selections from the Transvestites: The Erotic Drive to Cross-Dress*. En: Stryker, S. & Whittle S. (Eds.). *The Transgender Studies Reader*. London: Routledge. Pp.28-39.

Horswell, M. (2001). *Un sacrificio fundacional: El Inca Garcilaso y los "sodomitas" de los comentarios reales*. En: Bracamonte A.J. *De amores y luchas, Diversidad Sexual, Derechos Humanos y Ciudadanía*. Lima: Programa de Estudios de Género, Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán. Pp. 81-103.

Horswell, M.J. (2005). *Decolonizing the Sodomite: Queer tropes of sexuality in Colonial Andean Culture*. Texas: University of Texas Press.

Irigaray, L. (2007) *Espéculo de la otra mujer*, Ediciones Akal.

King, Dave (1998). *Confusiones de género: concepciones psicológicas y psiquiátricas sobre el travestismo y la transexualidad*. En: Nieto J.A. (comp.) *Transexualidad, transgénero y cultura*. Antropología, identidad y género. Madrid: Talasa.

Kulik, D. (1992). *Travestí. Sex, Gender and Culture among Brazilian Transgendered Prostitutes*. Chicago: University of Chicago Press.

Laclau, E. (1996). *Universalismo, particularismo y la cuestión de la identidad: en Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.

Laclau, E. y Mouffe, Ch. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista*. México: FCE

Lamas, M. (2009). El Fenómeno Trans. *Debate Feminista*, Año 20. Vol. 39. Abril. Recuperado el 25/8/2014. Disponible en:
<<http://www.debatefeminista.com/PDF/Articulos/elfeno237.pdf>>

Lamas, M. (1986). La antropología feminista y la categoría "género". *Nueva Antropología*, VIII, noviembre, 173-198.

Laqueur, T. (1992). *Making Sex, Body and Gender, From Greeks to Freud*. Harvard University Press.

Linstead, S. & Pullen, A. Gender as multiplicity: Desire, displacement, difference and dispersion. *Human Relations*; Sep.; 59, 9.

Machado, P.S. (2013). En los límites del género. Apuntes para una discusión acerca del sexo y el género ante los desafíos de la diversidad sexual. *Debate Feminista*, año 24, Vol. 47, Abril.

Mamzer, H. (2006). La identidad y sus transgresiones. *Revista de Estudios de Género. La ventana* [en línea], (Sin mes). Recuperado el 14/5/2014. Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=88402405>> ISSN 1405-9436.

Martínez A. y Montenegro M. (2011). El desafío trans. Consideraciones para un abordaje situado de las identidades de sexo/género. *Rev. Sociedad & Equidad*, N° 2, Julio. Recuperado el 18/5/2014. Disponible en: <www.Dialnet-ElDesafioTrans-3714697.pdf>

Martínez de la Escalera, A.M. (2007) Contando las maneras para decir el cuerpo. *Debate Feminista*. Año 18. Vol. 36. Octubre. Recuperado el 14/6/2014. Disponible en: <http://www.debatefeminista.com/articulos.php?id_articulo=30&id_volumen=3>

Mead, G.H. (1982). *Espíritu, Persona y Sociedad, desde el Punto de Vista del Conductismo Social*. Buenos Aires: Paidós.

Mead, M. (2006) *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*. Buenos Aires: Paidós

Mercado, A., Maldonado, A. V., Hernández O. (2010). El proceso de construcción de la identidad colectiva. Universidad Autónoma del Estado de México. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*. UAEM, núm 53, mayo – agosto, 229-251. Recuperado el 23/6/2014. Disponible en:

<http://convergencia.uaemex.mx/rev53/pdf/13_Asael%20Mercado%20Maldonado.pdf>

Miano, B. M. (2010). Entre lo local y lo global. Los Muxe en el siglo XXI. *Congreso Internacional 1810-2010: 200 años de Iberoamérica – 2447*. Recuperado el 16/5/2015. Disponible en:

<http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/53/25/60/PDF/AT17_Miano.pdf.>

Missé, M (2013). *Transexualidades otras miradas posibles*. Barcelona: Egales.

Montalvo C.J., Andía P.B., Rodríguez P.R. (2009). *Realidades Invisibles*. Violencia contra travestis, transexuales y transgéneros que ejercen comercio sexual en la ciudad de Lima. Lima: Runa Instituto de Desarrollo y Estudios sobre Género.

Mouffe, Ch. (1999). *Feminismo, ciudadanía y política democrática radical*. En: El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical. Buenos Aires: Paidós (Col. Paidós, Estado y Sociedad No. 69).

Nanda, S. (1994). *Hijras: An Alternative Sex and Gender Role in India*. En: Herdt, G. Third Sex Third Gender, Beyond Sexual, Dimorfism in Culture and History. New York: Zone Books. Pp. 373-445.

Nieto, J. A. (1998) *Transgénero/Transexualidad: de la Crisis a la Reafirmación del Deseo*. En: Nieto, J.A. (Comp.) *Transexualidad, transgenerismo y cultura*. Antropología, Identidad y Género. Madrid: Talasa.

Organización Mundial de la Salud (2010). *Guía de Bolsillo de la Clasificación CIE-10. Clasificación de los trastornos mentales y del comportamiento*. Editorial Médica Panamericana.

Ortner, Sh. (1975). *is female to male as nature is to culture?* En: Rosaldo, Z.M y Lamphere , L. *Women, Culture, and Society*. Stanford: Stanford University Press. Pp. 67-87.

Patrick G., Sh. (2009). *Translating the Hijra: The Symbolic Reconstruction of the British Empire in India*. Thesis for Doctor of Philosophy. University of Alberta.

Petchesky, Rosalind (2009). *Políticas de derechos sexuales a través de países y culturas: marcos conceptuales y campos minados*. En: Parker R., Petchesky R. y Sember R. (Eds.). *Políticas sobre Sexualidad. Reportes desde las líneas del frente*. Sexuality Policy Watch/Grupo de Estudios sobre Sexualidad y Sociedad/Fundación Arcoiris/IESSDEH. Pp. 9-26.

Pujadas, M.J.J. (1992). *El método biográfico: el uso de las historias de vida en ciencias sociales*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

Revilla, J. C. (2003). Los Anclajes de la Identidad Personal. *Atenea Digital*, Num. 4 otoño. Recuperado el 17/3/2013. Disponible en: <http://pendientedemigracion.ucm.es/centros/cont/descargas/documento23589.pdf>.

Rich A. (1980). Heterosexualidad Obligatoria y Existencia Lesbiana. Traducción de María-Milagros Rivera Garretas. *DUODA, Revista d'Estudis Feministes*, 10. Pp. 15-45.

Ricoeur, P. (1999). *Identidad Narrativa*. En: Ricoeur Paul. *Historia y Narratividad*. Barcelona: Paidós.

Rowbotham, S. & Weeks, S. (1978). *Dos pioneros de la liberación sexual: Edward Carpenter y Havelock Ellis*. Barcelona: Ed. Anagrama, 220 pp.

Rosaldo, Z.M. (1979). *Mujer, cultura y sociedad: Una visión teórica*. En: Harris, Olivia y Kate Young (Compiladoras). *Antropología y feminismo*. Barcelona: Anagrama. Pp. 153-181. Recuperado el 11/5/2014. Disponible en: www.cholonautas.edu.pe.

Roscoe, W. (1994). *How to Become a Berdache: Toward a Unified Analysis of Gender Diversity*. En: *Third Sex Third Gender. Beyond Sexual Domorfism in Culture and History*. New York: Zone Books. Pp. 329 – 372.

Rubin, G. (1986). El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo, traducción de Stella Mastrangelo. *Nueva Antropología*, año/vol. VII, núm. 30, 95-145.

Rubin, G. (1989) *Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad*. En: Vance, Carole S. (Comp.) Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina. , Ed. Revolución, Madrid. Pp. 113-190. Recuperado el 11/5/2014. Disponible en: <www.cholonautas.edu.pe.>

Salazar, X., Cáceres, C., Maiorana, A., Rosasco A.M., Kegeles S., Coates T., NIMH Collaborative HIV/STI Prevention Trial Group (2006). Influencia del contexto sociocultural en la percepción del riesgo y la negociación de protección en hombres homosexuales pobres de la costa peruana. *Cad. Saúde Pública*, Rio de Janeiro, 22(10): 2097-2104.

Salazar, X. & Villayzán J. (2007). Resultados de los Grupos Focales con Trabajadoras Sexuales Travestis sobre el Trabajo Sexual y los Clientes. Lima, no publicado.

Salazar, X. (2009). *Diagnóstico de la violencia contra los y las trabajadores/as sexuales, mujeres, transgénero y varones y su vulnerabilidad frente a las ITS y el VIH*. Lima: CARE PERU, FONDO MUNDIAL.

Salazar, X. & Villayzán J. (2009). *Lineamientos para el Trabajo Multisectorial en Población Trans, Derechos Humanos, Trabajo Sexual y VIH/sida*. Lima: IESSDEH, UNFPA, REDLACTRANS.

Salazar, X., Silva Santisteban A., Villayzán J. Cáceres C. F. (2010). *Las Personas Trans y la Epidemia del VIH/sida en el Perú: Aspectos Sociales y Epidemiológicos*. Lima: IESSDEH, UPCH, ONUSIDA, AMFAR.

Santander, P. (2011). Por qué y cómo hacer Análisis de Discurso. *Cinta de Moebio* 41: 207-224. Recuperado el 14/8/2014. Disponible en: <www.moebio.uchile.cl/41/santander.html.>

Sarmiento, J. (2010). *Identidad y nombre propio: del estado de excepción al sujeto de la verdad*. Argentina: Jorge Sarmiento Editor - Universitas, 2010. ebrary collections. Recuperado el 30/6/2014. Disponible en:

<<http://site.ebrary.com/lib/bibudlimasp/Doc?id=10779503&ppg=41.>>

Scott, Joan (1990). *El género: una categoría útil para el análisis histórico*. En: Amelang J. y Nash, M. (eds.) *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Edicions Alfons el Magnanim, Institució Valencina d'Estudis i Investigació.

Segura, E. R., Cáceres C. F, Mahy, M., Ghyos P., Leyrla, R., Salganik M. (2010). Estimating the size of populations of men who have sex with men, transgender people and people living with HIV/Aids in Lima, Peru: A study using the Network Scale-Up Method. USSDH – UPCH, Policy Brief distribuido en la Conferencia Internacional de SIDA en Viena, 2010 (No publicado).

Serret, E. (2009). La conformación reflexiva de las identidades trans. *Sociológica* [en línea], 24 (Enero-Abril). Recuperado el 25/5/2014. Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=305024672005>> ISSN 0187-0173.

Shively, M.G. and De Cecco J.P. (1977). Components of sexual identity. *Journal of Homosex.* Fall; 3(1):41-8.

Simmel, G. (2002). *Cuestiones Fundamentales de Sociología*. Barcelona: Gedisa.

Singh A.A., Hays, D.G. and Watson L.S. (2011). Strength in the face of Adversity: Resilience Strategies of Transgender Individuals. *Journal of Counseling and Development: JDC*; Winter, 89, 1.

Soley Beltrán, P. (2003). *¿Citaciones perversas? De la distinción sexo-género y sus apropiaciones*. En Maffía, D. (comp.): *Sexualidades Migrantes*. Género y Transgénero. Buenos Aires: Feminaria.

Stolke, V. (2004). La mujer es puro cuento: la cultura del género. *Revista Estudios Feministas* [en línea] 12 (mayo- agosto). Recuperado el 14/5/2014. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=38112205> >ISSN 0104-026X.

Stoller, R. (2006). Selections From. *Biological Substrates of Sexual Behavior*. En: Stryker, Susan & Whittle Stephen (Eds.). *The Transgender Studies Reader*. London: Routledge. Pp 53-57.

Stryker, S. (2006). *(De) Subjugated Knowledge: An Introduction to Transgender Studies*. En: Stryker, S. & Whittle S. *The Transgender Studies Reader*. London: Routledge. Pp.1-17.

Stryker S. & Whittle S. (Eds.) (2006). *The Transgender Studies Reader*. London: Routledge.

Tantaleán Valiente, .A. “...Vivo según mi naturaleza. La experiencia de la Sodomía en la sociedad colonial Limeña, 1770 – 1810. En: Bracamonte A.J. (Ed.). *De Amores y Luchas, Diversidad Sexual, Derechos Humanos y Ciudadanía*. Lima, Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, 2001. Pp. 105-120.

Turner, B.S. Los avances recientes en la teoría del cuerpo. *Reis: Revista Española de investigaciones sociológicas*, ISSN 0210-5233, N° 68, 1994 (Ejemplar dedicado a: Perspectivas en Sociología del Cuerpo). Pp.11-40. Recuperado el 18/7/2014. Disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=768110>.>

Van den Berg, M. E. (2011). Bodies as open projects: reflections on gender and sexuality. *S. Afr. J. Philos*, 30(3). Vol 30, No 3. Recuperado el 14/5/2014. Disponible en: www.ajol.info >

Vendrell Ferré, J. (2012). Sobre lo trans: aportaciones desde la antropología. *Cuicuilco* [en línea], 19 (Mayo-Agosto). Recuperado el 24/8/2014. Disponible en: <http://estudiosterritoriales.org/articulo.oa?id=35126359008> > ISSN 1405-7778

Von Krafft–Ebing, R. (2006). *Selections From Psychopathia Sexualis With Special Reference to Contrary Sexual Instinct: A Medico-Legal Study*. En: Stryker, S. & Whittle S. *The Transgender Studies Reader*. London: Routledge. Pp. 21-27.

Wacquant, L. (2008). Conexiones carnales: sobre corporización, aprendizaje y pertenencia. *P e n s a r: epistemología, política y ciencias sociales*. Nros. 3-4, 2008/2009 e-ditorial. Centro Interdisciplinario de Estudios Sociales. Universidad Nacional de Rosario. Recuperado el 14/5/2014. Disponible en:

<<http://www.revistapensar.org/index.php/pensar/article/view/28>>

Weeks, J. (1998). *Sexualidad*. PUEG/ UNAM, Paidós: México.

Wieringa, S. (1999). *Desiring bodies or Defiant Cultures: Butch-Femme Lesbians in Jakarta and Lima*. En: Blackwood, Evelyn & Wieringa, Saskia: *Female Desires, Same Sex Relations and Transgender Practices Across Cultures*. New York: Columbia University Press. Pp. 1-38.

Witchayanee, O. (2012). Transsexual emergence: gender variant identities in Thailand. *Culture, Health & Sexuality: An International Journal for Research, Intervention and Care*, 14:5, 563-575, DOI: 10.1080/13691058.2012.672653. Recuperado el 18/5/2014. Disponible en: <<http://dx.doi.org/10.1080/13691058.2012.672653>>

Wittig, M. (2006). *El pensamiento heterosexual*. Madrid: Egales.

Zimman, L. & Hall, K. (2010). Language, Embodiment, and the 'Third Sex'. En: Llamas C. & Watts D. (Eds.) *Language and Identities*. Edinburg: Edinburg University Press. Pp. 166-178. Recuperado el 14/5/2014. Disponible en:

<http://www.colorado.edu/linguistics/faculty/kira_hall/articles/Z&H2009.pdf>

ANEXO : LA HISTORIA DE VANESSA (AYACUCHO)

Entonces, nos quedamos en que, como se llama, te sacaron del colegio y te fuiste a un colegio mixto. Ya tenías catorce añitos, ya se te notaba.

No, quince años.

A los quince años, ya se te notaba.

Mi cuarto y quinto de secundaria lo acabe en un colegio mixto.

Y ya se te notaba un poco más.

Claro. Uno siente, a esa edad ya se me notaba, porque en el colegio uno finge, pero en la calle, en la casa. En la calle, sobre todo, en la manera de caminar, yo bastante le saco a muchos chicos, la manera de caminar, los gestos, sobre todo cuando uno habla; ya bastante delicados somos, siempre he sido bastante delicados y eso no le gustaba a mi papá, por eso recibía bastante maltrato por parte de él.

Él te ha maltratado mucho.

Psicológicamente, sí.

¿Te gritaba?

Me gritaba, me decía palabras groseras. Me decía que yo era hombre, que tenía huevos.

Psicológicamente me maltrataba bastante.

¿Cómo te sentías?

Y físicamente, también de vez en cuando.

¿Y cómo te sentías?

Me quedaba callado, era una persona muy callada, a parte que no podía responder yo a mi papá; pero por dentro me moría por ganas de insultarle, contestarle, pero me quedaba callado. Siempre me quedaba callado.

Y eso era motivo que te dejes maltratar por los otros amiguitos, de repente ya que tu papá te maltrataba.

Sí, de repente por todo ese maltrato en mi casa, también me dejaba maltratar en el colegio por los compañeros.

Y eso también ha sido que te has dejado maltratar de repente con tus parejas.

Posiblemente.

Posiblemente.

Sí.

Dime, en ningún momento cuando estabas creciendo y ese maltrato psicológico y físico de tu papá y esa ausencia de tu mamá que más se sentía. Tu papá te trataba así más a ti violentamente que a tus hermanos o a todos los trataba igual.

No, a todos nos trataba igual, ya que éramos varoncitos. Y aparte que éramos seguiditos, ósea escalerita éramos y a todos nos trataba así, pero igual de hombres, de machos.

Ellos no se sentían mal o si se sentían mal.

No se sentían mal, porque los trataba como lo que eran, ósea varoncitos. Pero yo no estaba contenta porque yo no me sentía varoncito.

Tú te sentías diferente.

Diferente, no sabía que era, pero me sentía diferente.

¿Cuándo te diste cuenta que había otras personas como tú?

A los diecisiete años.

Y seguías viviendo aquí en tu casa.

Claro.

¿Hasta qué edad has vivido con tu papá?

Hasta casi los diecisiete años que terminé el colegio.

Terminaste tu secundaria. Y en ese lapso del colegio mixto, no hubo nadie que te gusto, algún amiguito; las chicas no se dieron cuenta.

Claro, ya me molestaban, los que más me molestaban eran los varones, porque las chicas como que.

Se hacían amiga tuyas.

Claro, se hacían amigas mías. Ellas me apañaban, me defendían. Los chicos siempre me trataban de maricon, cabro, así. Y las chicas, porque hablas así, siempre me defendían. Por esa razón yo paraba más con las chicas, que con los chicos.

Y por ahí no hubo otro amiguito que te gusto.

No, en ese lapso ya no.

Ya no querías saber nada del amor

No, ya no.

¿Y qué hizo decidirte dejar tu casa, para irte afuera?

Como te digo, a los diecisiete años, cuando frecuentaba ahí a jugar vóley, hacíamos deporte, había otros chicos más mayores que yo, que jugaban vóley y tenían su opción, entonces ellos hablaban. Ahí fue la primera vez dónde escuche decir homosexual, gay. Hablaban soy gay, soy homosexual y lo decían así sin vergüenza, sin complejos.

¿Y tú que sentías ahí?

Entonces también me empecé a juntar más con ellos. Ahí conocí a una travesti. Una amiga se llamaba Andrea que también se dedicaba a la peluquería y entonces, como era homosexual, bisexual, llegó un momento en que tú qué eres me preguntaron y yo no sabía que decir. Como yo me sentía como ellos, le dije yo soy homosexual y me consideraban como homosexual. Ah ya entonces como trabaja conmigo le comente los problemas que tenía en casa y de los maltratos que recibía; entonces ella me propuso, díselos a tus papás que tú eres así, eres homosexual y si te botan de tu casa, te vienes a vivir conmigo. Díselo, porque si en algún momento se van a enterar, y va a ser peor. Es Peor que se enteren por boca de otra gente, a que se enteren de tu propia boca. Me armé de valor, tuve el valor, espere que acabara el colegio, y en un día que me hice tarde, que me fui a hacer deporte y volví un poco tarde, me estaban esperando ya para darme mi tanda.

¿Para pegarte?

Y para llamarme la atención. Ahí fue donde me armé de valor y cuando empezaron a llamar la atención, de qué porque llegaba tarde, qué porque tenía ese tipo de amistades, qué porque me gustaba jugar vóley, y todo eso, entonces fui ahí, ahí les solté todo.

Ya sabían ellos de que tú te ibas a jugar vóley.

Sí,

¿Les habían contado o te habían visto?

No, sabían, porque en un principio les contaban, a tu hijo o a tu hermano, por mis hermanos lo hemos visto jugando vóley en el estadio decían con todos los maricones. Ellos pensaban que solo hacía deporte, lo veían de una manera sana. A mí me gustaba el vóley, y aparte más iba por estar con esos chicos.

Que eran igual que tú, te sentías como parte de algo

Claro. Ya como que no estabas sola.

Ajá.

Me sentía como ellos, como te digo, no sabía lo que era. Estaba con ellos y ya me sentía como ellos. Fui ahí que le dije soy homosexual y mi papá me dio duro y me dijo sabes que significa esa palabra. Sabes lo que significa eso que estás diciendo, te han metido ideas en la cabeza. Te han enseñado, él pensaban que de alguna manera me estaba acomplejando. En su cólera me cortó el cabello, me rasuró el cabello, me trasquilo así chiquito y me encerró en una habitación. Piensa bien todo lo que has dicho, mañana conversamos. Me tuvo encerrado toda una noche, al día siguiente de nuevo volvió a querer conversar conmigo y yo seguía con la

misma idea de que soy homosexual, soy homosexual. Me volvió a encerrar un día más y entonces mi papá me imagino que habrá preguntado, habrá averiguado si es que lo mío tenía alguna solución. Entonces mi papá optó por querer hacerme cambiar; primeramente me llevó a una farmacia a hacerme aplicar, él me decía que eran vitaminas, pero me estaba haciendo aplicar hormonas masculinas y eso me lo dijo. Me hizo aplicar casi durante tres semanas, y yo no sentí ningún cambio, pero después cerca de un mes así de ampollas. ¿Sientes algún cambio en tu cuerpo? , me pregunta y yo me sentía igual, no le digo papá ¿Por qué? Ahí se dio cuenta de que no podía cambiarme hormonalmente, tal vez, y de ahí le sugirieron que me llevara a un psicólogo. A un psicólogo me llevó durante una semana, el psicólogo me hacía dibujar cositas, pintar, llenar algunas cosas. Entonces, el psicólogo fue quien le dijo a mi papá que lo mío era, que no podía cambiar, porque al contrario, que no me diera la espalda, que no me maltratará; que al contrario, que me apoyara para yo salir adelante. Fue ahí que mi papá aceptó mi homosexualidad, como homosexual.

Como chico.

Como chico, gay, homosexual. Él siempre me dijo, ya aceptó que tú eres homosexual, porque conozco homosexuales de saco y corbata y yo quiero que tú seas así. Entonces, pero yo voy a aceptar tu opción, pero quiero que estudies, quiero que seas alguien. Fui allí que empecé a salir, como ya tenía la aceptación de mis padres, me volví más loquita. Me volví más loquita, me gustaba más, me volví más escandaloso y eso no le gustaba a mi papá, y volví a recibir el maltrato y fui ahí que decidí salirme de mi casa. Me salí de mi casa, me fui a vivir con una maricona.

¿Con la travesti?

Con la travesti que tenía salón, ahí la ayudaba a limpiar. Primero empecé a limpiar, a barrer, le ayudaba a cocinar, le limpiaba los espejos, le acompañaba. Fui ahí donde también me nació lo que es peluquería, estuve aprendiendo a cortar cabello, pero la travesti de alguna manera me decía. Como la travesti salía a trabajar de noche, quería que la acompañara. Me decía tú te vas a quedar en una esquinita y yo voy a estar trabajando. Yo la acompañaba y me hacía sentar. En una de esas fechas, ella salió a trabajar se subió a un carro y me quedé sola. En eso apareció otra travesti que también trabajaba y como me conocía que era mariconcito. ¿Qué haces? Trabaja, pues me dice. Te voy a arreglar un poco, me acuerdo, tenía su labial y me pintó el labio, me puso chapitas. ¡Trabaja! me dijo. Alguien te va a recoger cuando te vean pintada. Yo estaba traumada, me sentía rara, y entonces fue ahí donde me recogió también un chico, un hombre en una mototaxi y me subí. Como que me gustó, la verdad me gustó la

primera vez porque de alguna manera también ganaba mi platita y entonces me dediqué un poco más a la prostitución.

Detengámonos ahí un ratito ¿Qué sentiste la primera vez, que un hombre te ofreció dinero para estar contigo?

La verdad me sentí bien porque que mejor que te hagan el amor y encima que te paguen.

¿Cómo te trató el chico?

Me trató bien. Como a toda chibola, cuando se inicia te tratan bonito, te tratan bien. Cuando eres tierna, sobre todo, te tratan muy bien.

Eras chibolita, tendrías diecisiete.

Diecisiete años para dieciocho.

Y él ¿Cuántos años tenía?

Me imagino que ya tendría veinte y cinco.

¿Y ya habías tenido sexo tú con otras personas?

Ah, claro.

Anterior ¿Con quién tuviste sexo?

A los dieciséis años.

¿Con quién?

Con un familiar.

¿Con un amiguito?

Con un familiar

¿Con tu primo?

Con un tío lejano.

Que estaba en tu casa.

No, eso fue en Huancayo cuando viajamos para la quinceañera de una prima. Entonces, llegamos a Huancayo, a la casa de la tía de mi papá. Se pusieron a tomar y todo, nos quedamos hasta tarde y como mi papá se mareo un poco. Mi papá tenía su carro, entonces a la tía le dije a mi pai házmelo descansar, acomódalo hazle un espacio, yo voy a descansar en el carro de mi papá. Mi tía ingenuamente me hace dormir con su hijo mayor, pero como para eso se me notaba débil, se me notó mariconcito, en mi forma de caminar, de expresarme, mis gestos, yo creo que eso se ganó mi primo que tenía diecinueve años. Mi tía me dice descansa con tu primo, me fui a descansar con mi primo

¿Y Qué paso ahí?

Ahí descansamos y empieza. Me agarra la mano primero y con la mano me hace agarrar su pene. Me erecto, y ¿te gusta? me dice. Yo estaba temblando, sí le digo en voz silenciosa.

¿Quieres hacerlo? me dice. A mi parecer, él ya había tenido experiencia, pero no vas a hablar nada, no vas a decir nada, no vas a contar nada. Como toda primera vez fue doloroso y al día siguiente, nosotros teníamos que regresarnos para Ayacucho.

¿Te gustó?

De gustar, gustar, no porque fue un poco doloroso. Pero me gustó la experiencia porque era mi primera vez.

Lo hiciste por curiosidad.

No, porque quería saber que se sentía.

Porque ya alguien te había contado que es lo que se hacía.

Claro.

Y ¿Cómo era tu primo? Simpático, te gusto algo físicamente.

Si me gustaba mi primo.

Él era bonito.

Sí.

Se le veía bien

Claro.

Y te trató bien, al menos.

Claro

Y al día siguiente ya no lo viste.

No, porque teníamos que regresar de Huancayo.

Y al otro día cuando te despertaste y lo viste.

Me sentí enamorada. Como era mi primera vez. Por mí, yo quería quedarme en Huancayo, en esa casa; pero el que disponía era mi papá, entonces nos regresamos para Ayacucho. Me quedé con el recuerdo, pensaba en él. Me sentía mujer, pensaba de repente en querer quedarme y atenderlo, en muchas cosas.

Claro. Tu primer amor.

Ajá.

Tu primer hombre.

Eso, mi primer hombre.

Además, él te gustó físicamente.

Si me gustó porque era muy simpático.

Y de ahí no hubo más relaciones hasta esta vez o si después ya hubo.

Eso fue la primera vez, como te cuento, que me dedique a salir a la calle.

Cuando conociste a este chico del mototaxi.

Él fue mi primer cliente.

Él fue tu segunda vez, y a la vez tu primer cliente y te trato bien.

Me trató bien.

Ya no hubo tanto dolor.

No, ni creas. Imagínate la primera vez es doloroso claro, pero se vuelve, de repente nuestro ano se vuelve a cerrar.

Claro, sí.

La segunda vez, fue como la primera vez también, pero no le tomé tanta importancia al dolor sino al primero.

¿Cuánto te dio?

Aquellas veces, es como si ahora en la actualidad te dieran diez soles.

Te gustó eso.

Me gustó eso y me dije, ya tengo para algo. Me compré mi maquillaje.

Claro. ¿Y el chico se dio cuenta cómo que tú eras, como que era tu primera vez?

Sí, porque me dijo. Aquellas veces no se utilizaba preservativo.

Claro.

Él sentía que de alguna manera, ajustado se podría decir, abrevete, abrevete, me decía, me acuerdo. Como habrá sido para mí, cuando me decían abrevete, querían decirme que me agache más, pero él se refería, de repente, que me habrá más el ano. Me imagino que si se habrá dado cuenta que era mis primeras veces.

Y después de eso

Dos días seguí soportando la calle.

Y estuviste con el chico. Esa vez te dejó.

Esa fue mi primera vez en esa noche.

Y te fuiste.

Me volví a la avenida dónde tenía que estar. No venía mi amiga y la seguí esperando. ¿Y qué te pasó? Como me vio pintada, ese maricon loco, como te puede hacer así. No le conté de lo que me había salido ese cliente y me despintó y nos regresamos juntas para su salón.

No le contaste nada.

No le conté nada. Como siempre me pedía que la acompañara, yo también le decía vamos. Un día le dije, no vas a ir, vamos ya me empezó a gustar la calle.

Y le dijiste que también querías trabajar.

Sí

¿Y qué te dijo?

En un principio me dijo no, que no, porque todavía eres muy chibola, dedícate a estudiar o dedícate a la peluquería. Como yo veía que se ganaba de repente un dinero, yo quería, ella si no quiso, pero por decisión mía yo lo hice. Hasta que me vio salir, y cuando regresamos fue ahí donde me empezó a hablar que debía cuidarme, que debería tener cuidado con los hombres, porque había gente mala que a veces te pegan, te llevan. Ya me empezó a dar consejos.

Del trabajo

Si

Y trabajabas así vestidita de chico

Si de gaycito escandaloso.

De gaycito escandaloso, bien deschavadita.

Sí, porque tenía el cabello hongo, así crespito. Aquellas épocas me acuerdo andaba de moda Pablito Ruiz, con ese tipo de look.

Claro. A lo Pablito Ruiz, así tipo honguito.

Sí.

Y en ese lapso que te fuiste a vivir a la casa de tu amiga, tu familia no te buscó.

Mi papá sí. Mi papá si me buscó, pero siempre me escondía.

No le dabas cara.

No. Hasta que me encontró un día y me volvió a la casa a la fuerza, pero yo me volví a escapar. Habrá estado dos días en casa y me volví a escapar. Entonces fue ahí que mi papá dio su brazo a torcer, porque ya había conocido la vida de la calle.

¿Y te gusto?

Sí. De alguna manera sí. En todo momento lo veía como una diversión. Y además provincia era tranquilo. No me imagino que hubiera sido en ese época como en la capital que ahora pasan tantas desgracias y esas cosas. Hubiera tenido miedo a la calle, o hubiera querido salir. Como era tranquilo lo tomaba de una manera diferente y me gustó.

Y desde cuando hay prostitución travesti acá.

Acá hay prostitución travesti, cuando yo ya me inicié ya había la prostitución.

Estamos hablando de que año. ¿ochenta?

No mucho, mucho.

¿Noventa?

Desde el ochenta y siete. Ochenta y ocho.

Ya había, ya existía, ya había travestis trabajando.

Si ya había travestis trabajando.

¿Varias?

No, eran contadas las travestis. Así como ahora contaditas, la promoción de aquella época que ya desaparecieron eran muy pocas como ahora en la actualidad que somos.

Y ¿Cuándo, en ese tiempo que estuviste viviendo con tu amiga, cuánto tiempo viviste con ella?

Más o menos, seis meses.

Y después.

Y de ahí cuando ya tuve un dinerito me decidí abrir una cantina, un bar; puse un bar con otra amiga de mi promoción. A la que la vas a entrevistar ahora. Con ella puse un bar porque ahí hay dinero pues en el bar.

Y ¿Cómo se les ocurrió, como se llama, poner un bar?

Porque nos decían, nosotros como frecuentábamos locales y veíamos que era un negocio que daba dinero. Decidimos poner un bar porque nosotros éramos los que consumíamos. Las dos nos metíamos a locales y éramos las que jalábamos a los chicos. Hay que poner dijimos, entonces pusimos una chingana, se podría decir un bonito bar, pusimos ahí. Donde sí nos fue regular al principio, pero después tuvimos problemas por lo de las peleas entre chicos.

Se peleaban.

Los chicos se peleaban, a veces, hacían escandalosos en la cuadra donde estaba era bar, la gente se quejaba, hasta que un momento hubo una intervención de la policía y se recogió todo. Se llevó lo que era mi equipo, todo casi todo. Se llevó las cervezas.

La cerveza.

Todo. Entonces nos dejaron casi en nada porque tampoco teníamos licencia, permiso, todas esas cosas. Nos dejaron en nada. De ahí cerramos el bar, entonces el local quedó vacío. Se volvió mi cuarto, pero en el transcurso del bar conocí a un chico que se hizo mi pareja, fue con él que me junté, cerrando el bar vivimos juntos, el chico dejó toda su casa por querer vivir conmigo, el chico de alguna manera me apoyaba, me pedía cosas. Como yo cortaba cabello, me recuseaba. Vivíamos juntos.

No trabajabas en la calle, ya

Ya no, ya

Solamente estabas con él.

Solo con él. Una vez que llegué a convivir con el chico dejé la calle.

¿Cuánto tiempo estuviste con él?

Con él estuve casi tres años, dos años y ocho meses.

Y ¿Qué te gusto de él?

Su manera de tratar. Yo siempre me enamoré de un chico por su manera de tratar. Del chico que te trata, que te enamora, que te proteja sobretodo y que no le importa lo que digan los demás.

Y él era así

Sí. En el transcurso, en el lapso que estuve yo con él, se presentó un trabajo. Mi papá tiene el negocio de ventas de repuesto para carro, me propuso para trabajar con él. Trabajaba en la tienda con él. Me iba pagar un sueldo y todo. Acepté el trabajo porque el chico también trabajaba, él era un mil oficios. Le gustaba el trabajo, se dedicaba a todo. Lo que es trabajo. Y fue allí donde, trabaje casi tres años con mi papá, el tiempo que estuve con el chico, junte mi dinero.

Y tu papá ¿Cómo te trataba ahí cuando ya trabajas?

Me trató como un chico, siempre me ha tratado con un varón.

Pero ya no te ofendía, ya no

Ya no, ya.

Sabía que vivías con el chico

Sí sabía.

Que era tu pareja

Él nunca dijo, nunca consideraba pareja o mi marido. Creía que era mi amigo. Decía es tu compañero.

Pero como que se las olía.

Claro. Imagínate, no. En ese lapso de trabajo junte mi plata con el chico que convivíamos y en eso llegó una travesti de Lima, así regia, siliconeada, cirujeada. Nos encontró un domingo en el estadio jugando, se nos hizo amigas y me gustó. Desde que la vi me gustó y quiero ser así.

Que te decidió que no ibas a ser gay, que ibas a ser travesti.

Porque era transformista. Aquellas épocas ya me transformaba en algunos lugares.

Cuando tenías ese bar.

En algunas fiestas, cumpleaños, así ya me transformaba.

Te ponías tu vestidito.

Las chabucas.

Y como aprendiste con eso.

Nos enseñaban las travestis, las travestis mayores porque en aquellas épocas la mayoría de las travestis.

Y así trabajabas

Cereadas, se veía bien, pero cuando se desmuelaban. Como te digo, llegó la travesti siliconeada, regia. La vi, me dije yo quiero ser así, le pregunté todo a la chica como su proceso. Me dijo anda a Lima, si gustas me buscas, yo te voy conectar. Me dejó su número de teléfono y dónde la podía encontrar porque ella trabajaba en el centro de Lima; y a parte que era una paisana. Ella vino a visitar acá a su familia, era una ayacuchana.

Ayacuchana también.

Ajá, por ver a su familia es que vino acá a Ayacucho. Como te estaba diciendo junté mi dinero trabajando, ya tenía mi dinero juntado, seguí trabajando un poco más, junte mi dinero. El chico con el que yo convivía, con el que era mi pareja, le digo, quiero ponerme siliconas, quiero hacerme cirugía a mi nariz. El chico no quería.

¿No?

Para que te vas a hacer eso si estás bien, además después de eso te vas a volver puta, me decía. Él no quería eso. Vas a cambiar, no te hagas eso, pero como la que disponía era yo. No yo voy a hacer eso, si quieres también me acompañas.

Viajaste a Lima.

Les pedí ayuda a mis hermanos, a parte que estudiaban ayudaban en la tienda. Como yo tenía mi dinero juntado, les dije voy a viajar a Lima a hacerme mi cirugía de nariz, ellos solo pensaban que yo solo me iba a arreglar la nariz. Cuando llegamos, busqué a este chico, Tina se llamaba, la busqué, me contactate con ella y le dije necesito. Ella fue la que me contacto con Susan

Susan, y de dónde era Susan

De San Martín de Porres. Era una gorda. Dicen que está en Argentina.

Parecía señorona

Sí. Tengo justo fotos de ella.

Era una señorona.

Ajá.

Gordita, bien alegrona ella.

Ajá. Tetona también.

Y ¿Cuánto te cobró?

Aquellas épocas, me puso cuatro litros porque yo era delgado.

¿Cuánto pesabas tú?

Sesenta y tres kilos.

Y ya habías usado hormonas.

No, ya después fue mi error usar hormonas. No sabía nada sobre eso, sobre el proceso hormonal. Yo fui directo a la silicona.

¿Y te dolió?

No, porque me la puso con anestesia. Me trabajó con anestesia. Me puso cola, me puso litro y medio, litro y medio, y en piernas medio, medio. Así empecé y después.

Te formó nomás el cuerpo.

Ajá.

Y regresaste

Regresé y a parte que me hice la cirugía de nariz y me rellené un poquito los pómulos. Me acomodé un poco el rostro.

¿Dónde te hiciste lo de la nariz?

En una cirujana, en San Isidro. Se llama Sonia Arancivia.

A ella también te la recomendaron.

No, no. yo llegué a ella por avisos de periódicos.

Ah ya, fuiste al lugar y te la hizo ¿Qué tal te la hizo?

Bueno, a lo que era si me quedó bien. Porque yo tampoco tenía una nariz así, a lo que era. Yo era lorita,

Tú querías cambiarle la forma.

Natural.

Natural. Te puso acá un poquito de pómulo.

La Susan, fue la que me rellenó, un poquito acá.

Te aumentó.

Diferente.

Diferente.

Claro, me cambió totalmente un poco la cara.

Y cuando regresaste.

Al regresar, yo regresé después de casi un mes y medio.

Estabas con el hombre

Sí.

Y qué te decía él

Me acompañaba, me cuidaba, cuando me pusieron siliconas, me cuidaba porque tenía que estar descansando boca abajo como quince días.

Para pasarte la comida.

Claro. Estábamos en la casa de mi papá en Lima. Tenemos una casa en Lima, y ahí nos dieron un espacio. Como ellos sabían que yo me iba a ir para lo de la cirugía, pero para lo de la silicona me desaparecí. Me fui a la casa de una amiga, los quince días que descansé y cuando regresé. Porque primero me hice la nariz, después me puse la silicona, ya para regresarme, me regresé a la casa. Me volví una persona bien floja. Recogí mis cosas y nos fuimos. Regresamos para acá, para Ayacucho. Llegando acá a Ayacucho, como teníamos nuestro cuarto, en la noche fui a verlos a mi papá y a mis hermanos a la tienda. Esperaba la noche, para eso ya me maquillaba, me volví una travesti. Me cambié, me arreglé bonito, me había comprado ya ropa de mujercita, todo ya. Y así voy a ir, me acompaño. Llegando ahí, cerca de la tienda, me sente en una esquinita, entro o no entro. Tenía el temor de entrar. Tengo que entrar que voy a hacer. Toco la puerta porque ya era de noche, de noche cierran el negocio porque están sacando cuentas y todo eso. Toque la puerta ¿Quién? Yo le dije. Ah Carlo, me decían Carlos. Yo me llamó Carlos. Entonces se habré la puerta y mi hermano mayor es el que habré la puerta y me ve ¿Qué te has hecho? me dice así. En ese entonces mi cabello no era muy largo, pero me alcanzaba para una colita. Era chiquito, pero mi colita y mi cerquillo.

Maquilladita

Imagínate, cambio la cara, ¿Qué te has hecho? me dice un poquito avergonzado, pasa. Entra, que no te vean. Mi papá estaba adentro en una oficinita sacando sus cuentas. Siéntate, me dice.

Estabas con tu compañero.

No, él no, él se quedó afuera.

Él se quedó afuera

Sí. Entré, me hizo sentar. Mi hermano mayor pasa, papá ha llegado Carlo, le dice, ah ya que pase pues. Entra me dice mi hermano, con mucho temor, pero ya estaba decidido, si me bota, me bota, total haré mi vida. Aparte que ya no vivía en casa con ellos, solo trabajaba con ellos. Entro y mi papá me mira, hijo que has hecho, me dice. Papá es lo que yo quiero, ¿por qué has hecho eso?, porque me haces eso. Se sintió muy mal, se sentó, agachó la cabeza, que hice mal, que he hecho mal. No papá tú no has hecho mal, soy yo de repente la que estoy mal, pero soy así, quiero ser así. A mí me gusta estar así. Se quedó callado un rato, pensado, sentado, con la cabeza agachada, triste, totalmente triste. Que vamos a hacer ahora contigo, me dice. No sé papá, si quieren que siga trabajando con ustedes, yo puedo seguir trabajando con ustedes, pero así como estoy. En aquellas épocas, yo trabajaba en lo que era el sector

etiquetados porque como a la mercadería se le ponía precios, y a veces suscripción, yo ponía precio a eso. Entonces pasaras a lo que es carpetas.

Te dijo.

Solo adentro.

Ya no quería que estés afuera, estabas escondidito ahí.

Claro. Me encargué de acomodar los papeles, arreglar las facturas y todo eso y me permitieron todavía seguir trabajando con ellos. De alguna manera les chocó al principio, pero terminaron aceptándome. Y no sabían cómo llamarme. Me decían y como te vamos a llamar ahora.

Tus hermanos te preguntaban.

Pero ya para eso tenía el nombre de Vanesa. Lo de Vanesa nace en un bar, cuando yo todavía era gaycito. Estábamos con chicos y con mis amigas, los chicos siempre te preguntan tu nombre ¿y cómo te llamas? y yo no sabía que responder. Mi amiga la más bocona, la más loca, se le ocurrió Vanesa, y de ahí me quedé con Vanesa.

¿te gusto?

Pero me gusta el nombre.

Y ya te quedaste con ese nombre. Qué dijiste ¿ahora?

Y todo el mundo desde esa época me dijeron Vanesa. Y a veces cuando salgo con mis hermanos, y por ahí están Vanesa, me hago la loca. No han dicho danesa, por lo de la mantequilla danesa. Ya se las olían también.

Y ellos te preguntaron

Como quieres que te llamemos. Cómo tú te llamabas Carlos serás una femenina de Carlos.

Carla

Por eso soy Carla Vanesa. En casa, mi familia, los seres más cercanos me dicen Carla. Y en la calle soy Vanesa, para la gente, los amigos.

Ah, pero tu familia te dice Carla.

Carla, sí.

Y pasaste para tu papá cuando ya te vio como una hija entonces.

Claro. Físicamente sí, pero siempre él tuvo la esperanza, porque siempre viéndome cambiada así, me decía puedes cambiar me decía siempre.

Ya te veía como mujercita ya él

Claro. Pero desde el momento que me decía Carla, ya me veía como mujercita.

Tus hermanos.

También.

Te aceptaron como una hermana. Porque no te iban a mirar ya como hombre varón, si ya parecías una chica.

Claro. Ellos decían como le vamos a decir Carlos, si ya parece una mujercita. Ellos mismos me dijeron y ahora como te vamos a llamar. Entonces cómo te llamas Carlos te vamos a decir la femenina de tu nombre, Carla. Yo también le dije, ya papá Carla, para que tampoco no se les haga muy complejo.

Muy complejo.

Claro.

Y tu mamá cuando te vio así.

Ese día llegué a la tienda pero de noche. Ese día no vine para la casa. Como yo vivía en mi cuarto, tenía mi pareja. Ya entonces mañana vas a venir a trabajar, ya. Mi mamá no para mucho en la tienda para por horas nada nomás.

Un rato va.

Entonces fui ahí. Pero para eso ya le habrán contado y no se sorprendió mucho cuando me vio; pero mis hermanos, mi papá al regresar a casa le habrán contado, que Carlos se ha vuelto así, pero se sorprendió nada más cuando me vio así. Se sorprendió ya no me dijo nada. Como estás pues, bien mi mamá le digo. Mi mamá en esa parte es un poco seca, hasta ahora un poco seca.

No es muy cariñosa.

No es muy cariñosa, no te habla así bonito. Un poco seca para hablarte.

Será también la vida que ha llevado.

Si pues, porque también viene de una familia bastante, mis abuelitos han sido bastante, dice que también la maltrataban bastante, pero ella se dejaba maltratar.

Con su papá. Y tu papá también la maltrataba, ella no ha sabido dar un poco más.

Sí.

Pero a veces no nos dicen que nos aman, pero con actos ¿no?

Te lo demuestran. Ahora si me doy cuenta porque mi mamá como te digo, vivo en su casa y me visita siempre. Y por las noches me pregunta que te ha pasado porque no has venido. Le digo, he tenido una conferencia, un taller y he tenido cosas que hacer. Se preocupa porque esté bien que no me haya pasado nada. Siempre es así, ósea me dice ¿Cómo estás? ¿Qué tal te fue en el día? Un poco seca así, como te digo.

Claro.

Siempre se preocupa por mí.

Y le hablas ahora de las cosas que está metida.

Muchas veces aquí hemos tenido reuniones.

¿Y qué te dice?

A mis amigas, las trata ya como chicas.

Como chicas. Normal.

Conoce a mis amigas más íntimas, pero eso sí es un poquito recelosa con los chicos. Ella prefiere mil veces que viva con una maricona que con un chico.

¿Celosa?

Sí, vive con tus amigas, todo lo que tú quieras, pero con un hombre no. Ella tiene mentalidad de que los hombres nos viven, son unos abusivos. A parte tenemos que trabajar nosotros para ellos. Prefiero que vivas con tus amigas, que con un hombre. Los hombres son vividores, ella tiene esa mentalidad.

Y también tendrá miedo de que el hombre te vaya a hacer lo mismo. Que te vaya a agredir como a ella.

Puede ser.

No te ha preguntado alguna vez.

Siempre hablo, de la última pareja que yo tuve, que he tenido, que era bastante celoso y me golpeaba. A veces yo llegaba a altas horas de la noche, y tocaba la puerta y me quejaba. A veces me dejaba en la sala descansar, me decía ya descansa. Me quejaba, mamá me ha pegado así. Ya sepárate me decía, que haces tú con ese hombre. Sepárate, déjalo ya. Y al día siguiente seguía volviendo con el hombre yo. Como toda mujer enamorada. A veces, habrá visto esos casos, que ahora no quiere que tenga pareja y ahora más que estoy en su casa.

Tú te ibas, cuando vivías en otro lado, te ibas cuando él te pegaba, te ibas a la casa de tu mamá.

Acá venía.

Y ella te recibía.

Sí, me venía a quejar, mamá me ha pegado. Como decía que lo bote al hombre, pero ella no quería meterse. Me decía, ya descansa, sepárate de ese hombre y vótalo o vente a vivir aquí a mi casa. Al día siguiente, me pasaba el coraje y volvía con el hombre.

¿Cuántos años como travesti trabajaste ya con tu papá?

No trabaje mucho.

Y ¿Por qué?

Porque no era para mí. No me sentía bien, porque primero paraba metido, uno. Dos, que era un trabajo un poco esclavizado porque todo era con horario. Mi papá en esa parte nos ponía horario de ocho a una, y de dos y media hasta las seis y media o siete. Yo quería sentirme

libre y más que estaba un poco realizada. Me sentía realizada. Máximo habré trabajado con la familia un año y medio. También junté mi dinero.

Ahí te pagaba un sueldo.

Claro.

¿Y la comida?

No, se me descontaba, como yo cobraba mi sueldo, yo veía mis alimentos. Y a parte que vivía con mi pareja.

Juntabas tu platita.

Sí. Fue ahí donde me cansé y dije esto no es para mí. Como yo sabía eso de peluquería, mi papá me apoyo.

Te apoyo para que pongas tu peluquería.

Sí, busca un local, te vamos a apoyar con lo que te falta. Cómo tú tiene tu dinerito ahorrado, te vamos a apoyar. Lo más difícil de conseguir fue el local. Empecé en la avenida dónde están ahora mis amigas. Ahí empecé, alquilé local. Empecé con una vitrinita, espejos y unos muebles. Poco a poco, me apoyaron. Fui ahí dónde utilicé de casa la peluquería, viví con el chico. Ósea del chico que te dije que no quería que me transformara, al regresar no tuvimos mucho tiempo de juntos porque él no quería que me volviera travesti.

¿Por qué? que te decía.

Porque me decía te vas a volver puta, te vas a volver perra.

Celoso se puso.

Y teníamos problemas, aparte que el chico en esa época, no sé, se empezó a juntar con mala gente. Se volvía borracho y a parte que yo misma, quería como tú dices, lucir, quería salir a la calle. Y a parte, la misma gente, los mismos clientes, te proponían, te hacían propuestas.

Para salir.

Para salir a pasear, comer y todo eso. Me había cansado del hombre.

¿Cuántos años tenías?

Te estoy hablando, casi tenía veinte y tres, veinte y cuatro años.

Estabas en toda tu plenitud.

Ajá.

Bonita, jovencita.

Si pues, ahí tengo fotos y todo lo demás. Ay no los recuerdos, yo digo, a veces no he sabido aprovechar y recién ahora que una de repente conoce un poco más de la vida, pero nunca es tarde para nada.

Nunca es tarde. Entonces terminaste con el chico.

Terminé con el chico, me separé.

¿Lo dejaste?

Nos alejamos. Lo deje por lo cómo te digo se volvió, tuvo malas juntas. Se volvió medio pirañon, me robaba muchas veces, se aprovechaba de eso y yo lo perdonaba siempre, lo perdonaba siempre. Tal vez más que enamorado estaba acostumbrada.

Crees que a veces es más por la costumbre, que por amor.

Sí porque ya no sentía amor, ya estaba conforme con que esté a mi lado, durmamos juntos. No necesitaba que me haga el amor o que me esté besando. Yo estaba conforme con que esté a mi lado. Y al día siguiente yo me iba a trabajar, y como él no tenía un trabajo fijo, me voy a trabajar, se iba con el cuento que me voy a trabajar y en la noche me esperaba borracho. Eso de repente fue lo que me cansó y entonces en aquella época me cambié de cuarto porque seguía trabajando con la familia, como te digo, ahí en la tienda. Y en ese lapso nos separamos.

¿Nunca te pegó?

No, sí. De borracho dos veces me pegó.

¿Y qué hiciste? Le contaste a tu papá, a tus hermanos.

De él si no hablé nada. De la otra pareja que te digo que me daba duro sí, pero de él no dije nunca nada porque ha sido mi primera pareja.

Tu primer hombre con quién has vivido.

Convivido y lo quería demasiado cómo te digo. Si le he perdonado, robos y cosas y desfalcos que me haya hecho, nunca me he quejado. Al contrario cuando estábamos en la familia así, yo trataba de hacerlo quedar bien, le tapaba sus cosas.

Para que crean que estabas bien.

Cuando me preguntaban por él, les decía si está trabajando, me está ayudando, me está apoyando.

Y tus hermanos que te decían de él.

Ósea, él mismo se ganaba la confianza de ellos como varón.

Como un amigo.

Como amigos.

Ellos lo trataban bien porque era tu compañero.

Claro. Pero no sabían la realidad.

Y cuándo lo dejaste ¿qué te dijeron?

Ahí fue cuando hable todo pues, por qué te separaste. Les dije porque es así, así. Recién se enteraban.

¿Y qué te dijeron?

Que sí, tanto así te hacía. Si es así está bien no vale la pena, está bien me decían. Más bien ten cuidado, me decían así. Ósea me dieron la razón cuando me separé, cuando yo recién solté todo. Porque no sabían. Ellos pensaban que todo estaba bien, todo andaba bien, pero yo le tapaba por quedar bien con ellos.

Claro, por vergüenza.

Ajá

Y qué de importante es, no importa que no te haga feliz ni te bese sino la compañía.

Hoy en día creo que sí.

En ese tiempo que estabas tú con él

Ah ya, sí. Me sentía conforme con que me acompañe.

Como que te sentías sola.

Sí, aparte no te digo que él vivía como en un cuarto alquilado.

Claro.

Ahí hacía lo que hacía con verle, que me acompañe me quedaba tranquila.

Y él que decía. De eso se aprovechaba pues.

Él no decía muchas cosas.

Ya no lo has vuelto a ver.

Sí, en realidad lo he vuelto a ver. Ya tiene su familia, ya tiene dos hijas. Recordamos aquellas épocas y nos reímos no, le digo que tonta he sido como te habré aguantado. Si no mejor hubiera sido así. O a veces también dice que hubiera pasado, si hubiéramos seguido juntos, nos preguntamos. La verdad no sabemos qué hubiera pasado, pero él ya tiene familia, tiene dos hijas.

Hizo después su familia, después que se separó contigo. Cambio.

De hecho que sí, porque lo veo más tranquilo. Ha hecho bien ahora, maneja taxi y me visita de vez en cuando, viene a cortarse el cabello. Pero de ahí a volver a tener.

Intimidación.

Claro, mucha gente que dice, como lo ven a veces que me visita, y recordaran pues los viejos tiempos. No, conversamos, recordamos algunas cosas. No pasa nada.

No pasa nada.

Me he dado cuenta que mil veces es mejor amigo, que ser de repente pareja. No quiero tener pareja. Con un amigo tú conversas liberalmente, sin vergüenza, pero mientras que con una pareja a veces recelas y callas cosas de vergüenza. A un amigo le cuentas todo, y a parte que es tu amigo, puede ser tu amigo cariñoso.

Y de esa vez que te fuiste y te pusiste cuatro litros. ¿Te has vuelto a poner más?

Sí.

Regresaste

Claro, me volví a aumentar, porque aquella vez solo me aumente un poco, sabes una maricona siempre quiere perfección. Me aumenté caderas, como me aumente cadera se me desapareció un poco el pote, más pote decía. Bueno en los pechos me acuerdo que me empecé poniendo medio, medio. De ahí un cuarto, un cuarto y ahora último un cuarto, un cuarto. Por eso que casi tengo un litro en cada lado.

En cada lado. No te ha molestado, no se te ha caído un poco.

Que se me haya chorreado el silicón, no.

Sí.

Que se me haya colgado la teta, sí; pero que se me haya bajado el silicón, no.

¿Se ha colgado mucho?

Ajá. Por el mismo peso.

¿Te dolió mucho los senos?

La primera vez, no; los retoques si me dolió.

¿Mucho? O tomabas tus pastillas y ya se te pasó.

No, en el momento de la puesta sí me dolió, pero después ya no he tenido molestias.

Molestias. ¿Y se te han caído mucho?

Se me cuelgan.

Tienes que estar con brasier.

Claro, sino se me cuelgan.

Se te cuelgan. ¿Se han juntado?

Cuando me pongo brasier los dejó separado, por el brasier es lo que se me juntan.

Pero no se te han juntado acá ahora.

Sí un poco.

Pero no se te así.

Yo tengo claro, en el centro tengo siliconas.

Para que las separes un poco.

Sí.

No mucho.

No mucho.

No te molesta.

Hasta la actualidad no he tenido ningún problema.

Cuando te echas a dormir, duermes con sostén o sin sostén.

Sin sostén tengo que dormir, imagínate dormir con eso es una tortura en el día. Me saco todo. Me pongo mi biviér un poco apretado.

Para que lo agarre un poquito.

Sí.

Y no te molesta ni cuando duermes, nada, para la respiración.

Para la respiración no, pero me molesta en cuanto a lo que es posición.

Tienes que estarlo acomodándolo.

No, si me hecho para este lado, me molesta ese lado, se corre para ese lado. Tengo que dormir así boca abajo y si duermo boca abajo, también me molesta la cola. A veces me hecho boca abajo, al dormir sí.

O de costado.

O de costado.

Te molestan. Y abajo cuanto más o menos te has puesto.

De los tres litros que llegué a tener al principio.

Cuatro te pusiste.

Con piernas más, me aumenté después dos litros y medio.

Tienes seis litros y medio. Y te molesta la cola cuando estas durmiendo así.

Quema.

Te quema. Sientes que te quema.

Siento que se me adormece y me quema.

Se te adormece.

Sí.

No has tenido infección.

No.

Cuando te pegaba el esposo, te ha pateado en la silicona.

Más bien el chico con el que estaba sabía, cuando me pegaba. Me agarraba del pelo y por la espalda me daba duro, me pateaba la espalda.

No te pateaba en el poto, ni en la teta porque sabía que te iba a hacer daño.

De esa parte si él sabía.

Él sabía.

Me arrastraba del pelo, así en el suelo, me pegaba en la espalda, me tiraba puñetes. En las siliconas no.

Al menos. Nunca se te ha hinchado, se te ha infectado la silicona.

No.

Nunca te ha golpeado tampoco.

No tampoco.

Ni borrachito, ni nada por el estilo.

No

Eso es lo que te quema.

Me quema y se me adormece. Por la quemazón se me adormece.

Se te adormece, siempre o de vez en cuando.

Si estoy mucho tiempo sentada, es ahí.

Dónde te molesta.

Me molesta.

Y si no.

Estoy tranquila.

Estas tranquila. ¿Valió la pena?

Sí, yo creo que sí. Si porque de alguna manera fue un complemento para sentirme bien y le he sacado provecho de vez en cuando. Y es un recurso económico. Ese es un recurso como te digo y sobretodo estoy conforme porque me siento bien. Físicamente me siento bien.

Y es importante verte físicamente como uno se siente por dentro.

Creo que sí.

Si tú te sientes femenina, tienes que verte también femenina.

Claro. De repente exageré un poco, si lo reconozco por el consejo de algunas amigas, me hubiera gustado tener más antes.

Información.

Información. Porque veo las chicas de hoy en día, ahora las chicas son delgadas, ahora se busca forma, no se busca volumen. Antes mientras más nos poníamos, nos sentíamos bien.

Era otro modelo de ser mujer. A lo Amparo Branbilla, a lo Gisela Valcárcel.

Sí.

Sí y ahora las chicas no.

Me hubiera gustado tener ese tipo de información y no exagerar.

