

Angustias de la transformación: un acercamiento al proceso de transformación hombre-mujer desde la subalternidad y el borde

Nithia Castorena-Sáenz¹

¹Escuela Normal Superior "José E. Medrano R.". México.
Correo electrónico:
castorenasaez@gmail.com

Resumen

Este ensayo aborda el proceso de transformación hombre-mujer de Karla-Sí, una mujer joven de la frontera norte de México. Para ello se utilizan abordajes teóricos feministas y poscoloniales a partir de los cuales se construyen cuatro categorías teóricas de análisis que, aunque se encuentran profundamente relacionadas entre sí, cada una ofrece posibilidades epistemológicas específicas: cuerpo-poder, *edge* político, desechabilidad-cosificación y violencia. En este avance me interesa compartir el impacto de lo trans en la apropiación del espacio público.

Palabras clave: trans, feminismo, poder, espacio, subalternidad.

Abstract

This essay addresses the process of male-female transformation of Karla-Sí, a young woman on the northern border of Mexico. For this, feminist and postcolonial theoretical approaches are used, from which four theoretical categories of analysis were constructed, although deeply interrelated, each offer specific epistemological possibilities: body-power, *edge* political, desechabilidad-cosificación and violence. In this advance I am interested in sharing the impact of the trans in the appropriation of the public space.

political edge, disposability-reification, and violence. In this advance my interests is to share the impact of the trans in the appropriation of the public space.

Keywords: trans, feminism, power, subalternity

RECEPCIÓN: 6 DE FEBRERO 2017/ ACEPTACION: 27 DE MARZO 2017

Introducción

Ofrezco aquí un primer acercamiento al estudio de lo que sugiero llamar “angustias de la transformación”. Karla-Sí es una joven trans (de hombre a mujer) que lleva más de tres años en su proceso de transformación. Karla no es su verdadero nombre. Decido agregar el “-Sí” como una expresión simbólica del ser que se ha auto afirmado y auto construido en los últimos años.

La pregunta que guía este primer acercamiento es: ¿cuáles son las variaciones de poder al comenzar una transformación de performatividad masculina a femenina? Aunque me planteo profundizar aún más en estos procesos de transformación y en las implicaciones ontológicas de los mismos, lo que ofrezco en esta primera entrega es el esbozo de algunas premisas conceptuales que contribuyan a la comprensión de los mismos. En este sentido he organizado las reflexiones en torno a las que considero cuatro ca-

tegorías esenciales: cuerpo-poder, desechabilidad-cosificación, *edge* político y violencia.

Además, comparto un análisis inicial de las implicaciones de la transformación en las representaciones de poder. Me interesan sobre todo las formas en que Karla-Sí ocupa ahora el espacio público como una presencia nueva en el mismo.

Algunas premisas conceptuales y metodológicas

El interés principal de este trabajo se encuentra en las implicaciones que tiene el proceso de transformación hombre-mujer en el espacio público, y cómo impacta éste en el ejercicio de poder basado en el género performado, es decir, aquel poder del que se dota a un cuerpo a partir del rol que interpreta (dicho de otra manera, su representación sexo-genérica).

² Puleo (1992: 4) afirma: “[...] espero haber contribuido al estudio de ese vasto “dispositivo de sexualidad” que denunciara Michel Foucault como parte de las microprácticas de poder en el proceso de formación del sujeto moderno y correlativo sometimiento. Pero me he propuesto hacerlo en una dimensión ausente en Foucault: la del análisis de género proveniente de la filosofía feminista”. Butler (1990: 40): “un examen minucioso de una parte de la obra del propio Foucault muestra cierta indiferencia problemática respecto de la diferencia sexual”. Federici (2015: 33):

“Por su parte, las feministas han acusado al discurso de Foucault sobre la sexualidad de omitir la diferenciación sexual, al mismo tiempo que se apropiaba de muchos saberes desarrollados por el Movimiento Feminista”. La misma Federici anota una omisión, que considera sustancial, en el trabajo del francés: la de la caza de brujas y el discurso sobre la demonología (34).

Aunque hago referencia aquí a su labor, coincido con varias autoras que han señalado las ausencias en los análisis realizados por Foucault.² Incluso hago mía la calificación que le da Butler al llamarlo un “heredero no reconocido” de las luchas feministas. Por su parte, Puleo (1992) abona esta perspectiva al ofrecer en su trabajo una dimensión ausente en el autor francés: el análisis de género proveniente de la filosofía feminista.

Divido este apartado en lo que considero son cuatro categorías que permitirán reflexionar profunda-

mente sobre el proceso de transformación de Karla-Sí. Primero el Cuerpo-Poder. Es decir, aquellas ideas relacionadas al poder que es posible adquirir a través de lo que llamo “el ejercicio del cuerpo”; y también, al poder que es posible perder a partir de éste. Segundo, el *edge* político, o sea, el cruce de bordes a partir de los cuales es posible hablar en “voz alta” (Bidaseca, 2011), y las ocasiones en las que se podría considerar que se va de los bordes hacia el centro, y del centro hacia los bordes. Tercero, que aunque me parece que se relaciona profundamente con el primero, no se ve agotado en éste: la desechabilidad-cosificación. Me refiero al cuerpo-objeto. Por último, una cuarta categoría, detestable por recurrente pero presente de forma rotunda en la vida de personas trans: la violencia.

Cuerpo-poder

En cuanto al primer punto, relacionado con cuerpo-poder, hago más las reflexiones que construye Judith Butler (2007: 163) al analizar el trabajo de Gayle Rubin: “Puesto que todas las culturas intentan reproducirse, y puesto que debe mantenerse la identidad social característica del grupo de parentesco, se instaura la exogamia y, como su presuposición, también la heterosexualidad exogámica.” Es decir, el castigo no es sólo por una práctica sexual distinta a la heterosexual, sino por llevarla a cabo sin que nadie se entere. El castigo sólo podría ocurrir si esa práctica sexual es pública.

También coincido con los criterios expresados por Celia Amorós al presentar el libro de Alicia H. Puleo: considero la sexualidad

³ La misma Puleo (1992:1) explica que la sexualidad se “ha configurado como una dialéctica porque en tanto parte de un orden de dominación milenario incluye entre sus componentes la fusión amorosa y el éxtasis, pero también la agresividad y la negatividad”.

como un “nuevo suelo ontológico”, y como una “vía de acceso privilegiada” al conocimiento.³ En ese sentido, y para el análisis de los procesos trans, sugiero que el conocimiento que se tenía del contexto inmediato se modifica a partir del ser que surge; así pues una forma excepcional de expresión del ser se encuentra en la sexualidad que ejerce a través de su cuerpo.

Esto va en la misma línea que señala Rayas al considerar el cuerpo como “la base de la experiencia”, y el “instrumento de mediación entre la persona y los otros” (2009: 45). Cuerpo no es, entonces, una cuestión biológica, es sobre todo un “algo” determinado temporal y socialmente, y el que le pertenece a un “alguien”.⁴ Amelia Valcárcel lo explica con bastante claridad:

⁴ Al respecto, Rosi Braidotti (citada por Federici, 2015: 33) considera que “el cuerpo que se reclama no ha de entenderse nunca como algo biológicamente dado”.

La noción de “obstáculo” forma parte de la semántica materialista. Sin embargo, ¡qué extraño!: la otra semántica no se da por vencida y seguimos diciendo “mi cuerpo”, “tu cuerpo”, “el cuerpo de Fulano”, denotando los cuerpos como propiedades de un algo otro. Si esto fuera una mera forma de hablar habitual, únicamente tendríamos que evitarla en orden a la exactitud. Diríamos entonces “yo”, “tú”, “él”... Pero nadie se cree que cuando dice “yo” dice “mi cuerpo” (2002: 146).

A partir de esto es posible considerar al cuerpo como propiedad de una persona, la misma que lo habita. Sin embargo, en el caso que

ocupa este texto, Karla-Sí ofrece una resistencia férrea al cuerpo con el que nació, no se ve reflejada en éste y éste no la refleja como ella es. Su resistencia es el poder que busca determinar quién es ella. Por tanto, y en palabras de Butler (2007), es posible apreciar la nueva forma de su cuerpo como un límite y una superficie construi-

da políticamente. Además, transgrede con su cuerpo las reglas sociales para la sexualidad, vuelve público lo que debía ser privado. Se trata de una especie de voluntad del ser (sexual).⁵ Encuentro una explicación en la reflexión que construye Butler (2001: 70) siguiendo a Foucault:

⁵ Es decir, el cuerpo de ella misma, de Karla-Sí, subvierte por sí mismo ese orden que buscaría omitirla, silenciarla, no nombrarla. En los términos que lo expresa Foucault, no tener la voluntad de reconocerla: «No querer reconocer algo es también una peripécia de la voluntad de saber» (Foucault, 1998).

[...] la supresión del cuerpo no sólo exige y produce el mismo cuerpo que se propone suprimir, sino que va más allá, ampliando el ámbito corporal que ha de ser regulado, multiplicando los puntos de control, disciplina y supresión. En otras palabras, el cuerpo *asumido* por la explicación hegeliana es producido y multiplicado incesantemente con el fin de ampliar el dominio del poder jurídico. En este sentido, las restricciones impuestas *al* cuerpo no sólo *exigen* y *producen* el cuerpo al que se proponen restringir, sino que *multiplican* el ámbito de lo corporal más allá del objetivo de la restricción original. En lo que muchos han visto como un gesto en última instancia utópico, para Foucault esta multiplicación por parte de los regímenes jurídicos del cuerpo más allá de las

condiciones de la inversión dialéctica es también un lugar de posible resistencia.

Una expresión de esta resistencia es transgredir la normatividad referente a la sexualidad que impone lo heterosexual y reproductivo como la norma. Foucault (1977: 48) lanza la pregunta:

¿Acaso la puesta en discurso del sexo no está dirigida a la tarea de expulsar de la realidad las formas de sexualidad no sometidas a la economía estricta de la reproducción: decir no a las actividades infecundas, proscribir los placeres vecinos, reducir o excluir las prácticas que no tienen la generación como fin? (1977: 48).

Por su parte Federici (2015: 34) muestra en su trabajo que “en la sociedad capitalista, el cuerpo es para las mujeres lo que la fábrica es para los trabajadores asalariados varones: el principal terreno de su explotación y resistencia”. La autora agrega que su trabajo corrobora “el saber feminista que se niega a identificar el cuerpo con la esfera de lo privado”. Propone para ello la idea de “política del cuerpo”, y busca explicar cómo para las mujeres “el cuerpo puede ser tanto una fuente de identidad como una prisión.

Por otra parte, pero en continuidad a lo que podría llamarse “poderes del cuerpo”, en las reflexiones que ofrece Puleo, respecto de una ética de la transgresión menciona que:

El placer se presenta [...] como inseparable de la noción de falta, siendo ésta última la condición de su experiencia. Por otro lado, no es el placer el objetivo último sino el acceso a un acto de soberanía, la trascendencia más allá de los sentidos (1992: 167).

La misma autora sugiere tres momentos de la sexualidad: “En el primero, la sexualidad es astucia del Uno-Inconsciente, en el segundo la sexualidad es liberación, en el tercero, la sexualidad es transgresión soberana.” Sin embargo los tres momentos “se superponen, imbrican y llegan a coexistir” (Puleo, 1992: 199). Agrega además que a partir del primer momento la sexualidad “asume el papel de clave gnoseológica: revelación del Ser como energía infinita de la que los individuos son sólo máscaras transitorias, es así que conservará este carácter en los dos momentos siguientes”.

Foucault (1977: 51) aseguraba que, en siglo XX, a toda esta especie de sexualidades periféricas les tocaba “avanzar y tomar la palabra y realizar la difícil confesión de lo que son”. Así ocurrió, tal vez más por una necesidad ominosa relacionada con la propagación del SIDA y la falta de atención que la comunidad LGBTTT recibía, que por una abierta recepción popular a su existencia. Sin embargo, el mismo autor señalaba que “Lo importante quizá no resida en el nivel de indulgencia o la cantidad de represión, sino en la forma de poder que se ejerce” (54). Identificaba así una “atención charlatana” respecto de la sexualidad, pues evidentemente lo que se buscaba con el establecimiento de la heterosexualidad era “asegu-

rar la población, reproducir la fuerza de trabajo, mantener la forma de las relaciones sociales, en síntesis: montar una sexualidad económicamente útil y políticamente conservadora” (48-49).

Al atraer el criterio del poder a su exposición Foucault establece que éste “toma a su cargo a la sexualidad, se impone el deber de rozar los cuerpos; los acaricia con la mirada; intensifica sus regiones; electriza superficies; dramatiza momentos turbados. Abraza con fuerza al cuerpo sexual” (58).

Por su parte, Butler (2001: 12), establece que: “Como forma de poder, el sometimiento es paradójico. Una de las formas familiares y agónicas en que se manifiesta el poder consiste en ser dominado/a por un poder externo a uno/a.” Agrega que “Estamos acostumbrados a concebir el poder como algo que ejerce presión sobre el sujeto desde fuera, algo que subordina, coloca por debajo y relega a un orden inferior”. La autora coincide con Foucault al afirmar que el poder es algo que también forma al sujeto: “... el poder no es solamente algo a lo que nos oponemos, sino también, de manera muy marcada, algo de lo que dependemos para nuestra existencia y que abrigamos y preservamos en los seres que somos”.

Por su parte Sara Ahmed (2015: 37), afirma que Butler, Berlant y Brown son quienes han mostrado “cómo las formas sociales (tales como la familia, la heterosexualidad, la nación, incluso la civilización misma) son efectos de la repetición”. Puntualiza también que es Butler la que sugiere que “los mundos se materializan a través de la repetición de las normas, y así también se produce ‘el efecto de frontera, permanencia y superficie’” (37-38).

Como se verá más adelante, Karla-Sí, aunque parezca transgredir por completo un orden heteronormativo, lleva en sí, asegurada, la repetición del mismo. Afirma que debe cumplir con más de 30 requisitos para que las personas a su alrededor la reconozcan como una mujer (estilo de andar, de vestir, de ser, su maquillaje, peinado, entre otros).

Me parece que una búsqueda fructífera, tanto en el caso de Karla-Sí como en otras personas trans, se encontraría en el riesgo que implica la repetición, pues si la persona “no consigue restituir las normas ‘correctamente’, se verá [sujeta] a sanciones posteriores y sentirá amenazadas las condiciones imperantes de su existencia” (Butler, 2001: 40).

Para Judith Butler, un análisis crítico del sometimiento implicaría tres condiciones:

- 1) Una descripción del modo como el poder regulador mantiene a los sujetos en la subordinación produciendo y explotando sus requerimientos de continuidad, visibilidad y localización.
- 2) El reconocimiento de que el sujeto producido como algo continuo, visible y localizado se halla sin embargo habitado por un residuo inasimilable, una melancolía que marca los límites de la subjetivación.
- 3) Una descripción de la iterabilidad del sujeto que muestre que la potencia bien podría consistir en oponerse a las condiciones sociales que lo engendran y transformarlas (2001:40).

Encuentro una continuidad de estas reflexiones al respecto de la oposición a las condiciones sociales que engendran a los sujetos, con lo que la misma autora señala en una entrevista reciente:

A lo mejor el punto está en no basar una alianza *queer* en la sexualidad. A lo mejor la alianza *queer* es de hecho una alianza de lo a-normativo, desde afuera de la idea normativa de la nación, de los que sufren a raíz de sus marginaciones [...] En algunos casos, la sexualidad hace que uno sea una minoría o un tipo de persona excluida o un tipo de ser abyecto e ininteligible. Produce una alianza entre todos los que no son considerados como seres humanos que merecen tener derechos equitativos. Yo pienso que se trata de una manera de vincular comunidades minoritarias y comunidades de excluidos (Butler, 2016).

Edge político

Y es precisamente esta idea de Butler la que me ayuda a introducir la segunda categoría analítica para el caso de Karla-Sí: el *edge* político. En un texto anterior (Castorena-Sáenz, 2016) reflexioné sobre la oportunidad conceptual que veía en la idea de Saskia Sassen (2011) sobre el *edge of the system*. La autora explica cómo en algunas de sus investigaciones había basado su punto de observación en lo que consideró era “el centro del poder”, y luego cambió al *edge of the system*, pero diferenciándolo de un límite geográfico.

Para ella, tanto el centro como el *edge*, son “casos extremos”. En aquella ocasión, ofrecí diferenciarlo del término en español “frontera”, pues denota un límite entre dos cosas conocidas. Sin embargo, *edge* refiere a un límite entre lo conocido y lo desconocido.

Parto de la idea de que el solo hecho de vivir una expresión sexual no heterosexual, no es suficiente para asegurar que se vivirá en el *edge* político, o en los márgenes, de acuerdo con los términos que expone Judith Butler en *Vida precaria* (2006).

Sugiero que esta idea se ve enriquecida con la que ofrece Rita Segato sobre lo que ella califica como “nuestro mayor enemigo”: el binarismo. Propone la autora que: “El principal binarismo que debemos desmontar no es el de mujer/hombre”, sino el de “ágora político”, o sea todo aquello que se pretende político; y el resto, es decir, sus márgenes y residuos (2016). Se sugiere que para alcanzar este punto de observación es indispensable ubicar a quienes toman las decisiones, y además, a quienes las posibilitan económicamente, como en el caso de los tratamientos hormonales para las personas trans.

Parto de la idea de que la sociedad actual se ha erigido sobre la base de una fuerte estructura cultural que impacta en una distribución física de los cuerpos y que determina entonces sus posibilidades de desplazamiento, distribución urbana, ocupación de espacios públicos, políticos, laborales, entre otros. Dicha estructura, en todos los casos, favorece a los hombres, al menos a quienes se identifican públicamente como tales.

Al inicio de su vida Karla-Sí ejerció, voluntaria o involuntariamente, este poder, pues las personas a su alrededor le percibían como hombre.

Para Rita Segato (2016: 15-16), “lejos de ser residual, minoritaria y marginal, la cuestión de género es la piedra angular y eje de gravedad del edificio de todos los poderes”.

Desechabilidad-cosificación

⁶ Conocí de este trabajo a través del Dr. Héctor Domínguez (investigador de la Universidad de Texas en Austin) en el marco del VI Congreso de Estudios de Género en el Norte de México. Me interesa anotarlo con el ánimo de compartir las múltiples fuentes de información e inspiración para mis propias investigaciones.

⁷ En el original: “When people buy slaves today they don’t ask for a receipt or ownership papers, but they do gain control – and they use violence to maintain this control”. Traducción propia.

Para esta categoría me baso principalmente en el trabajo de Kevin Bales,⁶ quien estudió las mutaciones de la esclavitud a finales del s. XX, cuando se considera que prácticamente está abolida en todo el mundo, y existe una serie que afirma que “cuando la gente compra esclavas/os hoy no solicitan un recibo o papeles de propiedad, pero sí obtienen el control, y usan la violencia para mantener este control” (Bales, 1999:5).⁷ El autor expone que su trabajo lo realizó en un ánimo de comprender que la emancipación es un proceso, no un evento, y además un proceso que aún tiene un

largo camino que recorrer.

¿Qué es lo que permite considerar desechable a una persona?
¿Cuáles son los mecanismos que mantienen a la mayor parte de la población fuera del ámbito del poder de decisión, de la participación política? Para Bales (1999: 10).

La alteridad de las/os esclavas/os vuelve más fácil el uso de la violencia y la crueldad necesarias para el control total. Esta alteridad podría ser definida casi en cualquier sentido: una

religión distinta, tribu, color de piel, idioma, tradición o clase económica.

Cabe señalar que solo en la Ciudad de México, en marzo del 2013 se calculó que había 250 000 mujeres víctimas de trata (La Jornada, 9 de Marzo 2013). En un artículo realizado anteriormente (Castorena-Sáenz, 2016), abordé el caso del estado de Tlaxcala, ciudad considerada la capital de la trata de personas en América Latina. En una investigación periodística Víctor Hugo Michel (2013), encontró que en más de diez años, de manera ininterrumpida, las autoridades norteamericanas habían descubierto células mexicanas de tratantes de personas, quienes han encontrado, el caldo de cultivo oportuno para su “negocio” en un sistema patriarcal.⁸

⁸ Manuel Castells llama a esto “economía global criminal”, y estima que del total de ésta, el tráfico de personas representó entre el 50% y el 60%.

De este modo, la trata se coloca como un eslabón más en la cadena de enriquecimiento en el sistema capitalista. Las mujeres raras veces acceden a esta cadena como beneficiarias, sino como mercancía, cosificadas. En esta situación ellas se convierten en el centro de convergencia de todas las formas de violencia: física, sexual, económica, psicológica, emocional. Michel expone al cierre de su artículo el caso de una mujer que durante dos años fue cautiva de tratantes y les produjo 700 mil dólares (Michel, 2013).

Por su parte, Bales maneja un cálculo modesto de lo que él mismo podría comprobar en la cantidad de personas que viven en con-

diciones de esclavitud (a finales del s. XX), la cual es de 27 millones. Entre las diferencias sustanciales que el autor ubica entre la esclavitud que se había conocido durante los siglos XVII y XIX, y la actual, está el hecho de que antes las personas esclavas debían ser mantenidas por sus dueños. En la actualidad las personas que viven en condición de esclavitud, aunque ya no se le llame así, son desechables. La dimensión crítica que permite y mantiene esta situación de esclavitud es, precisamente, la violencia (Bales, 1999:10).

Violencia

Aunque hay múltiples autoras que han trabajado profundamente la violencia hacia las mujeres,⁹ en esta ocasión elijo explícitamente a Rita Segato, pues me parece que sus reflexiones sobre la relación entre el modelo capitalista y las expresiones violentas hacia las mujeres son sumamente clarificadoras para el análisis de las formas de ocupación del espacio de Karla-Sí.

Obviamente encuentro en Silvia Federici un antecedente importante para cualquier investigación feminista que ubique a la violencia misógina y homofóbica como parte de un complejo entramado del mercado capitalista. Como ella misma lo expresa:

Cada fase de la globalización capitalista, incluida la actual, ha venido acompañada de un retorno a los aspectos más violentos de la acumulación originaria, lo que demuestra que la continua expulsión de los campesinos de la tierra, la guerra y el

saqueo a escala global y la degradación de las mujeres son condiciones necesarias para la existencia del capitalismo en cualquier época (Federici, 2015: 26-27).

Para Segato (2016: 19) la violencia patriarcal, que es la misma que la misógina y homofóbica de esta “nuestra era de los derechos humanos y de la ONU”, es un síntoma que se expande sin freno. A pesar de las grandes victorias en el derecho escrito en ella:

[...] se expresa de manera perfecta [...] el arbitrio creciente de un mundo marcado por la “dueñidad”, una nueva forma de señorío resultante de la aceleración de la concentración y de la expansión de una esfera de control de la vida que describo sin dudarlo como *paraestatal* (Segato 2016:19).

En este sentido me parece oportuno anotar que la violencia patriarcal no va contra las mujeres y homosexuales, como sujetos *per sé*, sino por su relación con lo femenino. La violencia patriarcal ataca con especial voracidad a lo femenino. Segato (2016: 58) lo explica claramente:

La rapiña que se desata sobre lo femenino se manifiesta tanto en formas de destrucción corporal, sin precedentes, como en las formas de trata y comercialización de lo que estos cuerpos puedan ofrecer, hasta el último límite [...] su vulnerabilidad frente a la violencia ha aumentado, especialmente la ocupación depredadora de los cuerpos femeninos o feminizados en el contexto de las nuevas guerras.

Sobre la violencia sexual Segato (2016: 20) expone cinco reflexiones que, en mi opinión, concentran la expresión de la violencia hacia los cuerpos femeninos y feminizados como una forma de poder en una era eminentemente capitalista. Primero “la expresión ‘violencia sexual’ confunde, pues aunque la agresión se ejecute *por medios sexuales*, la finalidad de la misma no es del orden de lo sexual sino del orden del poder.” Esto se ve reflejado en las violaciones y asesinatos cada vez más cruentos, con largos espacios de tiempo entre la desaparición de la persona y el descubrimiento de su cadáver. Segundo: “no se trata de agresiones originadas en la pulsión libidinal traducida en deseo de satisfacción sexual, sino que la libido se orienta aquí al poder y a un mandato de pares o cofrades masculinos que exige una prueba de pertenencia al grupo.” No tengo información específica, reciente y certera de asesinatos de mujeres en otros espacios geográficos; sin embargo, para los ocurridos en el norte de México, esta afirmación de Segato coincide con el hecho de que las violaciones (y posteriores asesinatos) no ocurren de uno a uno, sino que es un grupo de hombres el que lo lleva a cabo. Se demuestran así hombres, se presentan hombres en el clan a partir del sometimiento y la posesión del cuerpo femenino o feminizado. Tercero: “lo que refrenda la pertenencia al grupo es un tributo que, mediante exacción, fluye de la posición femenina a la masculina, construyéndola como resultado de ese proceso.” Deshace el ser femenino para convertirse en poder para el masculino que le somete. Cuarto: “la estructura funcional jerárquicamente dispuesta que el mandato de masculinidad origina es análoga al orden mafioso”. Es

decir, se equipara a la manera en que se organiza también la delincuencia. Quinto y último: “mediante este tipo de violencia el poder se expresa, se exhibe y se consolida de forma truculenta ante la mirada pública, por lo tanto representando un tipo de violencia expresiva y no instrumental.” Ello impacta en lo que podría considerarse una conciencia colectiva (Segato, 2016:20).

Este último punto referente a la expresión y sociabilidad de la violencia, pareciera completamente incrustado en el ánimo social, es la “cosa dada” de la que hay que cuidarse, aquello por lo que se culpa a las mujeres violadas, “tú los provocaste”. Las preguntas recurrentes a las mujeres son *¿qué traías puesto? ¿dónde andabas? ¿a qué hora? ¿con quién andabas?*

Algunas estrategias metodológicas

¿Es posible que un cuerpo sea, en sí mismo, un espacio de enunciación? Gayatri Spivak (2003) concluyó en su texto *¿Puede hablar el subalterno?*, que no es posible “escuchar” la voz del subalterno porque no existe un espacio de enunciación que le dé cabida. Propongo que en el caso de las personas trans, específicamente el de Karla-Sí, es su cuerpo el que ofrece este espacio de enunciación. Es precisamente esta intromisión (que no puede no-llevarse a cabo) en el espacio físico y social, que estaba determinado a negar su existencia, lo que le coloca en una situación de múltiples vulnerabilidades.

Años después, Spivak agrega a su reflexión:

Hoy digo que la palabra subalterno trata de una situación en la que alguien está apartado de cualquier línea de movilidad social. Diría, asimismo que la subalternidad constituye un espacio de diferencia no homogéneo, que no es generalizable, que no configura una posición de identidad lo cual hace imposible la formación de una base de acción política” (Spivak, citada por Bidaseca, 2011: 101-102).

Sin embargo, lo que propongo es que en el caso de las personas trans, esa condición subalterna podría verse superada dado que lo trans está implícito en sus cuerpos. A diferencia de lo que ocurre en el caso de los pueblos indígenas, por ejemplo, que no está en el abanico de posibilidades el ser indígenas. En el caso de lo trans, de Karla-Sí, ella decidió ser Karla-Sí.

Como se verá más adelante, además de su transformación, Karla-Sí se comprometió en un movimiento político público en contra de la violencia hacia las mujeres (Marcha 24A, 2016). Afirmando que en ese momento se volvió más evidente su alejamiento de la condición de subalterna, como lo menciona Bidaseca (2011:102) “la única opción política posible para la subalternidad, es precisamente dejar de ser subalternos, en otras palabras, intensificar la voz, hacerla propia en algún sentido lejos de la representación”.

Por tanto, me interesa centrar la atención sobre todo en los efectos de la ocupación del espacio público que ha experimentado Karla-

Sí. Sus reflexiones de la construcción del sujeto que es ahora, incluido el nombre que ha elegido. Este nombre como mencioné anteriormente, no será compartido por voluntad de ella.

Por último, para el análisis de la entrevista, se partirá de las reflexiones conceptuales clásicas que la historia oral ha desarrollado con rigurosidad en México, especialmente de aquellas relacionadas con el análisis del discurso como las construidas por Jorge Aceves (1993), Graciela De Garay (1999) y Gerardo Necochea y Pablo Pozzi (2005).

Karla-Sí

Como se mencionó desde el inicio, se elige el nombre de Karla como un seudónimo para respetar el deseo de anonimato de la entrevistada. Decido agregarle el “-Sí”, como un símbolo de la afirmación de su ser. En las sociedades occidentalizadas, el común denominador es que los nombres son asignados, incluso es parte de los derechos de la niñez tener un nombre. ¿Qué cimientos ontológicos tiemblan cuando es un ser-consciente quien decide su propio nombre?

En este artículo se analiza, apenas, una primera sesión de entrevista con Karla-Sí. Si bien no es posible agotar aquí todas las cuestiones relacionadas con la elección del nombre y la construcción de la persona que es ahora, éstas serán al menos expuestas. Aquello en lo que se buscará profundizar es en la ocupación del espacio público, así como al espacio de enunciación que se ve implicado en su propio cuerpo.

Le mencioné alguna vez a Karla-Sí que me molestaban las etiquetas, me respondió que para ella estaban bien, que todo tuviera nombre e información. Incluso me dijo que su principio de vida era “el libro abierto”, que para ella la sociedad ya estaba instalada en una especie de *Big Brother* perpetuo. Sin embargo, esto no coincide después con el deseo de aparecer con un seudónimo.

Karla-Sí, inició estudios de nivel profesional en dos escuelas y en dos etapas distintas de su vida. En la primera, era un hombre joven estudiante de literatura. En la segunda, era una mujer joven estudiante de arqueología. En el transcurso de la segunda se sumó al colectivo de mujeres feministas que organizaron la marcha 24A en la ciudad de Chihuahua, en abril del 2016. Sin embargo, ella explica que se “alejó” de este grupo pues entendía que se buscaba recuperar una experiencia de “ser mujer” que ella apenas estaba construyendo. Y también sostiene que le parecía demasiado desgastante estar cuidando siempre de no parecer que quería abarcar, con su especificidad, todo el movimiento. Se integró también con un grupo de defensoría jurídica de la comunidad LGBTTT en la capital, pero lo recuerda como una experiencia desagradable pues siente que fue usada por el mismo, y que éste poco o nada pudo hacer por ella para ayudarla a gestionar su tratamiento hormonal.

Al preguntarle si ha notado un incremento en la percepción del miedo desde el inicio de su transformación, responde que es abrumador, y agrega:

Me siento súper vulnerable. Socialmente vulnerable. Un pánico así de que a veces una persona no te dice nada y que un día llega y ¡pas! cuchillada en la espalda y no... y... pues porque tu existencia lo cuestiona, le da pena, o también de que ahora ya estoy en el rol femenino y de que soy femenina aparte, y que soy transfemenina... porque hay trans que no son femeninas, este, la vulnerabilidad del rol social de la mujer, ya no puedo salir de noche, tengo que cuidar los horarios, tengo que cuidar cómo me visto (Entrevista a Karla-Sí).

De esta respuesta me interesa anotar dos cosas. Primero, la idea de que su sola presencia puede cuestionar a alguien: “tu existencia lo cuestiona”, en relación a las ideas que esboqué previamente respecto al espacio de enunciación en que se convertía un cuerpo trans. Segundo, lo que parecieran efectos colaterales del ser-mujer: “ya no puedo salir de noche, tengo que cuidar los horarios, tengo que cuidar cómo me visto”. Me voy a permitir recordar los intercambios cibernéticos que sostuvimos un grupo de personas con Alda Facio para discutir sobre las dicotomías. Mi postura política, lo acepté, era aquella utopía en la que presentar la orientación y expresión sexo-genérica, no fuese necesario para la convivencia en sociedad. Alda, muy atinadamente, me recordó que a partir de una situación así se invisibilizaría la experiencia de las mujeres. Es decir, si ya no importa cuál es la orientación y expresión sexo-genérica ¿dónde quedaría la experiencia de las mujeres? Karla-Sí comparte sobre esta falta de experiencia en el ser-mujer:

[...] no tengo las mismas vivencias, no tengo menstruación, no viví estos rollos de adolescente, ni de infancia. A mí me causó un *shock* así de que en las fotos que ponen en abril, de niños y todo eso. Yo nunca voy a tener eso, o sea, nunca tuve eso así de los vestidos chiquitos de niña... .

Su experiencia previa estuvo en performar un rol masculino ¿Cómo la sitúa esto ahora, además de la melancolía por la infancia de una niña que no fue, en el ejercicio o sometimiento a poderes relacionados a su nueva condición sexo-genérica? Ella expresa la presión que comienza a sentir por la apariencia que debiera tener, menciona sentirse muy presionada:

[...] te piden que vayas en chinga [...] como que hay poca tolerancia, aunque te digan que no, de “es que ya tienes que saber cómo vestirme”, “ya tienes que saber cómo maquillarte”, “es que ya tienes que saber... de esas cosas” y son procesos pues que no viviste en tu pubertad. Toda esa cuestión de cómo descubro mi cuerpo, cómo lo entiendo, o si te queda lo fresa, lo *hippie*, lo *punk*, lo *dark*, lo rockero, lo casual, o es como que tienes que ir al por-5 de velocidad en todo, o sea, porque hay unos que te dicen “te apoyo” [...] pero “es que las señoritas son así” [...] pero la presión social está jodida ¿no? Porque también uno busca, pues que te identifiquen ¿no? Que te hablen en femenino y esas cosas, y si no cumples con ciertos tópicos, pues no funciona. Es más fácil para un chico trans

pues porque se corta el pelo, se cambia la vestimenta y se pone una de esas blusas chidas para bajar el busto [...] y pues para ser bato nomás necesitas como 5 tops ¿no? O sea. El porte y todo el rollo. Y para ser chica son como 30 o 32 y con que falles en uno ya no eres. Y sí se siente esa... no debería de abrumarme pero al mismo tiempo es como que yo pertenezco a esta comunidad, pero al mismo tiempo yo lo quiero hacer a mi manera.

Le pregunto si se sentía más vulnerable al inicio de la transformación. Menciona que no, que nada más se sentía deprimida por no poder meterse hormonas, que la única condicionante que le puso su mamá para apoyarla es que si lo iba a hacer, que lo hiciera bien, o sea “el doctor y todo el rollo”, porque es muy fácil conseguir hormonas y metérselas. Karla-Sí experimenta un revés al iniciar su tratamiento de hormonas en Guadalajara. Lo narra de la siguiente forma:

Después tuve una mala situación con la cuestión de ahí de la asociación. Es una asociación que no me gustó el manejo. Te ayudan chido. Pero te dan una cuestión en relación a tu cuerpo de que eres un objeto, un objeto para el deleite sexual, porque... y ya más o menos lo sospechaba, porque la dueña de ahí ya cirujada, así como que todo muy plástico, así como que lo femenino es lo que te construyes de manera externa ¿no? Y un día que me entrevisté ya bien con ella, ya después de una

semana, me acuerdo que tenía una chica trans de secretaria, de 30 años, yo tenía 23 años entonces, y le habla y “ven” y todo el rollo y “mira ella ya lleva como 5 meses de transición” y todo el rollo, y “mira como le ha crecido ya el busto” y luego la acerca, la agarra de la cintura, y luego le agarra el pecho y me dice “tócalas” y yo así de que “no”, y pues me dije “santa maría purísima” y me activó ya de plano como que todas mis alarmas.

Este episodio parece una representación de aquello que advirtiera Segato (2016), al decir que este sistema ha “burocratizado la vida, cosificado los cuerpos” y me remonta a aquella pregunta provocadora que lanzara Butler (2001: 39) “¿Cómo podemos sobrevivir si las condiciones que garantizan la existencia son las mismas que exigen e instituyen la subordinación?”. Para Karla-Sí el tratamiento hormonal era fundamental para convertirse en quien ella sabía que era. Sin éste seguiría desvanecida tras el cuerpo de un hombre que no la representaba. Sin embargo, como ella misma lo expone más adelante, pudo decidir no seguir: “Y yo dije: ‘no quiero eso para mi vida’, qué chido para quien lo decide pero qué horrible para quien la vida te empuja a eso y para el beneficio de otros”. Aunque no es posible profundizar en esto ahora, propongo que es una invitación abierta para reflexionar sobre lo que parecen las “cenizas” de un poder que ardió, que permanece en las mujeres trans que van de hombre a mujer. Es decir, si una parte de su vida tuvieron el poder “inherente” por el sólo hecho de reconocérseles como hombres ¿cómo

abandonan el ejercicio de éste? ¿es posible dejar de ejercerlo de forma consciente si (aunque no puede asegurarse) anteriormente fue ejercido de un modo inconsciente? ¿podría considerarse que opera una forma cultural en sujetos contruidos socialmente como hombres que los inmuniza de ser cosificados, y que fuese lo que le permitió a Karla-Sí huir de ahí? Y no es limitativa a este caso, todo sugiere que es esta misma forma cultural la que inocular en las mentalidades de dichos sujetos, pero en otros casos como el de la secretaria, que al transformarse físicamente en mujeres, se convertirán por tanto en cosas (que se pueden tocar, agarrar, usar).

Breves conclusiones

Lo expuesto hasta el momento mantiene firme mi intención de profundizar en esto que he decidido llamar las “angustias de las transformación”. Planteo que el cuerpo transformado se vuelve un espacio de tensiones para la persona que lo posee, y que es en sí mismo un espacio de enunciación de la subalternidad, según los términos expuestos por Spivak (2003). Si bien ella había concluido que no era posible que el subalterno hablara, pues no había un espacio de enunciación que recibiera lo que éste tenía que decir, ¿hay algún modo posible en que un cuerpo pueda evitar las características que la física, como ciencia, le ha reconocido desde hace tanto tiempo: ocupar un lugar en un tiempo y un espacio determinado?

Sin embargo, esta condición le vuelve considerablemente vulnerable debido a que su cuerpo es la expresión de lo que es, y eso

que es, no es permitido en una sociedad profundamente heteronormada y capitalista.

Me parece que escribir sobre lo trans es a la vez un reto intelectual y una postura política. Reto intelectual por la serie de complejidades que han quedado humildemente abordadas en la primera parte de este texto. Y una postura política ahora que un embate peligrosamente derechista se avecina en nuestro continente (Macri en Argentina, la destitución de Rousseff en Brasil y la llegada de Temer, el No en Colombia, Trump en Estados Unidos).

Sé que he llevado y traído a Segato (2016: 19) a lo largo de estas páginas, aun así elijo quedarme con una provocación que ella lanza en forma de pregunta en uno de sus textos: ¿Qué se intenta al vigilar de esa forma la obediencia a la moral conservadora de género?”.

Bibliografía

- ACEVES, J. (1993). *Historia Oral*. México: Instituto Mora-UAM.
- AHMED, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. México: PUEG-UANM.
- BALES, D. (1999). *Disposable People. New Slavery In The Global Economy*. Berkeley: University of California Press.
- BIDASECA, K. (2011). “Mujeres blancas buscando salvar a las mujeres color café de los hombres color café. O reflexiones sobre desigualdad y colonialismo jurídico desde el feminismo poscolonial.” En *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América*

- Latina*. Buenos Aires: Godot, pp.95-118.
- BUTLER, J. ([1990]2007) *El género en disputa*. Barcelona: Paidós
- (2001). *Mecanismos psíquicos del poder*. Madrid: Cátedra.
- (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- (6 de octubre 2016). Entrevista: *Ser críticamente Queer*. *La Pala y Nomadías*. Recuperado de <http://www.lapala.cl/ser-criticamente-queer-entrevista-de-lapala-y-nomadias-a-judith-butler/>
- CASTORENA-SÁENZ, N. (2016). “La imaginación en la globalización. Apuntes desde una perspectiva feminista”. *GenEros. Revista de investigación y divulgación sobre los estudios de género*, Número 19. Época 2. Año 23, pp. 85-95.
- DE GARAY, G. (1999). *La historia con micrófono*. México: Instituto Mora.
- FOUCALUL., M. (1998). *Hi.storia de la sexualidad I. La voluntad del ser*. Madrid: Siglo XXI.
- FEDERICI, S. (2015) *Calibán y la bruja: mujeres cuerpo y acumulación original, Labrando en común*: Oaxaca.
- LAMAS, M. (2000). *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG-UNAM.
- MICHEL, V.H. (2013). “La conexión Tenancingo”. En *Nexos*, Vol. 35, No. 427, pp. 43-48
- MILLET, K. (1970). *Sexual Politics*. New York: Equinox Books
- NECOECHEA, G. y Pozzi, P. (2005). *Cuéntame cómo fue. Introducción a la historia oral*. México: Imago Mundi.
- PULEO, A.H. (1992). *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la*

filosofía contemporánea. Madrid: Cátedra

RAYAS, L. (2009) *Armadas. Un análisis de género desde el cuerpo de las mujeres combatientes*. México: El Colegio de México.

Sassen, S. (2007). *Una sociología de la globalización*. Buenos Aires: KATZ Editores.

——— (8 de Noviembre de 2011) Conferencia *Ciudad global*. Impartida en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia.

SEGATO, R. (2016-a). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños.

——— (10 de Octubre 2016-b) Conferencia: *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*.

SPIVAK, G. (2003). “¿Puede hablar el subalterno?”. *Revista colombiana de antropología*, vol. 30, pp. 297-364.

VALCÁRCEL, A. (2002). *Ética para un mundo global*. Madrid: Temas de hoy.