

Cuerpos Trans:



Habitabilidades estético - políticas

CUERPOS TRANS:

Habitabilidades estético-políticas

JORGE IVÁN ARANGO ÚSUGA

UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA

INSTITUTO DE ESTUDIOS REGIONALES INER

MAESTRÍA EN ESTUDIOS SOCIOESPACIALES

MEDELLÍN

2012

CUERPOS TRANS:

Habitabilidades estético-políticas

JORGE IVÁN ARANGO ÚSUGA

Trabajo de grado para optar al título de Magíster en Estudios
Socio-espaciales

Directora

ELSA BLAIR TRUJILLO

Phd., en Sociología. U.C.L Bélgica

UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA

INSTITUTO DE ESTUDIOS REGIONALES INER

MAESTRÍA EN ESTUDIOS SOCIOESPACIALES

II COHORTE

MEDELLÍN

2012

Nota de aceptación

Firma del jurado

Firma del jurado

Firma del jurado

Ciudad y fecha (día – mes – año)

Dedicatoria

*A Nelly quien alegremente habita
su vida y hace habitable la de tantos.*

AGRADECIMIENTOS

Por las esperas, renunciadas, entregas y comprensión, de mis interlocutoras, de mi familia, del amor, de mis amigos y a los que con su tiempo, arte, recursos, sus preguntas y críticas agenciaron fuertemente mis intereses por acercarme un poco a la comprensión de la producción del cuerpo (espacio) *Trans*.

Deseo expresar un especial agradecimiento a mi asesora Elsa Blair quien con una alta dosis de paciencia y sapiencia me guió por el complejo mundo de la investigación, así como de la vida misma. Entendió mis dificultades mayores y las supo canalizar, potenciando aún más las posibilidades del proceso investigativo.

A quien me ha acompañado en todo el camino, ha visto de cerca las posibilidades de esta investigación desde su génesis y en todo el acercamiento y diálogo con las interlocutoras, y con los autores que sirvieron de compañeros de viaje. Sandra es más que una interlocutora, es mi amor, y mi amiga en esta apuesta, ha sido participante directa en cada parte del proceso, tomando distancia cuando así lo amerita.

A los compañeros del Colegio San José de las Vegas por ceder tiempos, esfuerzos, y todo tipo de recursos por permitir que este trabajo tuviese un final oportuno y eficaz. En especial a Claudia Uribe, a mis compañeros de ciencias sociales y a todos aquellos que soportaron mis eternos monólogos, de igual forma y a las directivas que de una u otra forma fueron base y soporte en todo momento, así no lograsen saber en qué nueva locura me había embarcado.

A toda mi familia y en especial a Emilio quien no ha muerto porque no desaparece de nuestras historias y de nuestros sueños. Y a mis dos asistentes Sol Arango y Andrés Arroyave por su inmensa ayuda en la transcripción de las entrevistas.

Y también agradezco a un amigo y confidente que me escucho y sabiamente habló Raúl Botero en su negocio del Centro de Medellín.

¡Muchas gracias! Por ayudarme a ser, soñar y hacer.

RESUMEN

El cuerpo es el espacio donde se afincan y se resuelven los eventos de nuestra existencia.

El estudio del cuerpo (espacio) *Trans*, es posible gracias a los aportes que hacen los estudios socio-espaciales que se nutren de diversas disciplinas sociales con carácter investigativo y con alcances epistemológicos, conceptuales y metodológicos.

A las anteriores se unen la teoría estética y del poder para tejer una red en la que estas dos se relacionan entre sí de múltiples formas, para analizar los cuerpos *Trans*, entendidos como espacios en los cuales se expresan políticamente las posiciones y las sensibilidades estéticas de estas personas, las que producen formas de *habitabilidad* posibles, reales e importantes para el conocimiento social.

“En cuanto al motivo que me impulsó, fue bien simple. Espero que, a los ojos de algunos, pueda bastar por sí mismo. Se trata de la curiosidad, esa única especie de curiosidad, por lo demás, que vale la pena practicar con cierta obstinación: no la que busca asimilar lo que conviene conocer, sino la que permite desprenderse de uno mismo. ¿Qué valdría el empeño del saber, si sólo hubiera de asegurar la adquisición de conocimientos, y no, en cierto modo y en la medida de lo posible, el extravío del que conoce? Hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si se puede pensar de modo diferente a como se piensa y percibir de otro modo a como se ve es indispensable para continuar contemplando o reflexionando. Pero, ¿qué es la filosofía hoy -quiero decir la actividad filosófica- sino el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿No consiste más bien, en vez de en legitimar lo que ya se sabe, en comenzar a saber cómo y hasta dónde sería posible pensar de otra manera? Siempre hay algo de irrisorio en el discurso filosófico cuando, desde el exterior, quiere ordenar a los demás, decides dónde está su verdad y cómo encontrada, o cuando se siente capaz de instruirles el proceso con positividad ingenua; pero, en cambio, está en su derecho de explorar lo que en su propio pensamiento puede ser cambiado mediante el ejercicio que hace de un saber que le es extraño”.

Michel Foucault, El uso de los placeres.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN

1. LOS CUERPOS *TRANS*: Una mirada desde lo socio-espacial, la estética y el poder

1.1. La pregunta por el cuerpo, su dimensión espacial

1.2. El cuerpo - espacio como un *contraespacio*

1.3. El cuerpo – espacio como una *exterioridad*

1.4. Las complejas producciones estético – pragmáticas

1.5. Las producciones del poder: sus otros efectos

1.6. La producción de poder en red de relaciones

2. LA CENTRALIDAD DE LOS CUERPOS *TRANS*: Un entramado de texturas, sensibilidades, transgresiones y resistencias

2.1. Lillith Natasha Border Line: una experiencia de vida *Trans*

2.1.1. “*Transgredir para vivir... vivir siendo*”

2.1.2. Lillith Natasha Border Line: un espacio corporal que trasciende las fronteras establecidas

2.1.3. Exterioridad e interioridad fronterizas

2.1.4. La somaestética ampliada a la sensibilidad *Trans*

2.1.5. La producción del poder en la frontera *Trans*

2.1.6. *Transgrediendo* los órdenes: rehaciendo las fronteras

2.1.7. Fronteras que limitan el poder

2.1.8. Relación poder – saber, ser

2.2. Andrea García Becerra: “*Mi espacio corporal yo lo percibía como un espacio femenino*”

- 2.2.1. Cuerpo (espacio) *Trans*: percepción de las prácticas espaciales
- 2.2.2. Cuerpo (espacio) *Trans*: representación espacial
- 2.2.3. Cuerpo (espacio) *Trans*: espacio donde se producen otras representaciones, vivencias y experiencias
- 2.2.4. La sensibilidad somaestética, más allá de las siliconas
- 2.2.5. El poder y las distintas formas de ejecución de la experiencia *Trans*.

2.2.6. La relación del poder y el saber en la producción de
De verdad entre la estrategia política y la carga moral

2.3. Juan Carlos Vélez Marulanda 'May': "Yo soy una mujer, pero me siento un hombre"

- 2.3.1. Las fronteras corporales un caleidoscopio en constante *Trans*-formación y de producción de Contraespacios
- 2.3.2. La estética de las texturas corporales y de los vestidos
- 2.3.3. El poder encarnado en el cuerpo y la experiencia de un hombre *Trans*

3. HABITABILIDAD SOCIO-ESPACIAL DE LOS CUERPOS *TRANS*: ¿expresión de un contraespacio?

3.1. Las formas de la habitabilidad *Trans*

3.2. La habitabilidad *Trans- Fronteriza*

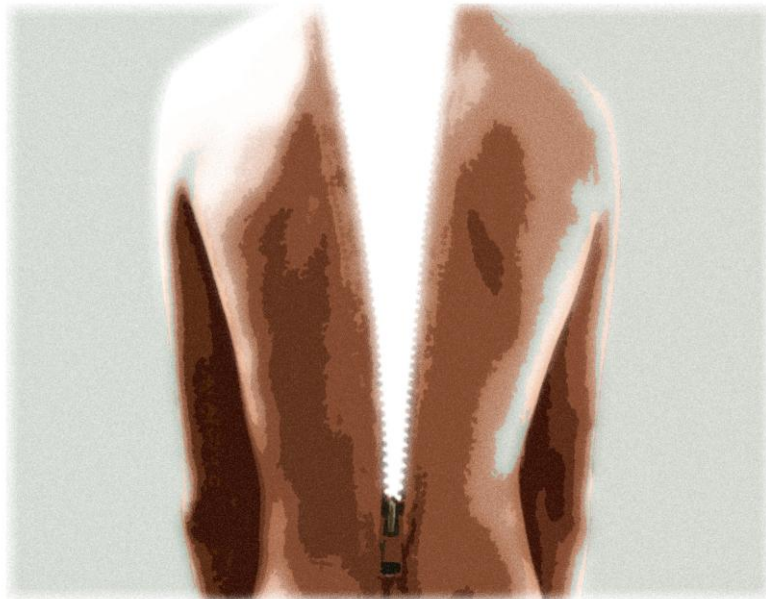
3.3. La habitabilidad *Trans* como una creación, una construcción inmersa en el acto de habitar lo humano

4. CONCLUSIONES

5. BIBLIOGRAFÍA

6. ANEXOS REFLEXIÓN METODOLÓGICA *La pequeña historia de una búsqueda*

Introducción



Original tomada de labrujula.com.ni

INTRODUCCIÓN

“... Entonces cuando yo digo me llamo Lillith Natasha Border Line, estoy diciendo: soy mujer pero soy una mujer que, en este caso, es la primera mujer que nació en mí y es una mujer que nace en condición de frontera: entre lo masculino y lo femenino, entre el macho y la hembra, entre la naturaleza y la cultura, entre lo jurídico y lo político, entre lo académico y lo doméstico, eso es lo que quiere decir”.

Lillith Natasha Border Line¹ (Entrevista personal).

“El cuerpo es un cuerpo socializado en un concepto a partir de procesos de educación, ¡eh!, que generan principios de disposiciones y de acciones, ¡cierto!, a partir como de la experiencia de los sujetos dentro de un espacio social y con un cuerpo que los dota de habitus, ¡cierto!, el habitus es un principio generador de acciones dice Bourdieu y ese principio generador de acciones, de acciones corporales depende de los posicionamientos de clase que asumas y de tu historia, ¡cierto!, y de la historia, pues como que, de la historia en la cual fuiste socializado o socializada”.

Andrea García Becerra (Entrevista personal).

Por un cuerpo pasa el amor, la soledad, la pérdida, pasan las palabras y las imágenes con las cuales nombramos la muerte, la esperanza, el poder; todo esto lo siente un cuerpo en la piel y en la entraña porque el miedo y el gusto, las caricias y los susurros al oído, se sienten físicamente; la piel se eriza de felicidad y de emoción, pero también se crispa o se arruga con la tragedia, con las derrotas. Ese cuerpo también es un lienzo en el cual pintamos las memorias, el presente, las narrativas con o sin tiempo; ponemos de relieve las geografías, los contornos, los abultamientos, los valles y los pináculos; todo esto y más lo esculpimos sobre la piel como si fuesen edificios orgánicos llenos de vida, pero vida fabricada y reciclada con símbolos, con ideas, con representaciones diversas, con diferentes maneras de pensar y de concebir los cuerpos.

Este trabajo es una apuesta por poner a consideración en medio de la agenda de los estudios socio-espaciales la problemática de las personas

¹ El contenido semántico de la palabra Borderline es frontera, en adelante aparecerá como Border Line respetando la forma estética en la que Lillith Natasha decide apropiarse de esta palabra de la cual conoce su significado y que sin embargo la divide como si fuesen dos apellidos que la identifican como una mujer en situación de una frontera *Trans*, aspecto del que me ocuparé más adelante.

“*Trans*”² cuando habitan sus cuerpos y sus existencias con unas formas particulares que, para muchos, se oponen a lo que orgánica y culturalmente está establecido o debe ser. El se desarrolla a partir del análisis y la correlación entre tres ejes teóricos: cuerpo-espacio, estética y poder; entendiendo el primero como la dimensión espacial que comporta el cuerpo, que es producto de diversas percepciones, concepciones y experiencias de la vida socialmente constituida.

Las personas LGBTI³ se empoderan del cuerpo, esto quiere decir que hacen de él un espacio porque lo es. El cuerpo tiene una dimensión física, tangible, medible, que se puede percibir, tiene una densidad física. Así como el espacio de una ciudad tiene unos kilómetros cuadrados; el cuerpo tiene unos metros cuadrados por decirlo así, eso es un espacio físico, pero además sobre ese bastidor, se ponen o se producen unas estéticas, unas formas estéticas que identifican como mujer u hombre, y que no necesariamente comprometen el género.

En la pregunta aquí sobre el cuerpo como un espacio, la estética abre una posibilidad muy importante porque a partir de ella se configuran diversas relaciones de poder. Por ejemplo, cuando alguien *Trans* decide adueñarse de ese cuerpo con el que la naturaleza biológica le dotó, decide nombrar esa vida de forma determinada, y vestirse excluyendo por ejemplo una falda, un jean, unos zapatos de tal forma, o incluyendo estos o aquellos accesorios, colores,

² Entendidas aquí como “Transgeneristas: los y las transgeneristas son aquellas personas que subvierten y transgreden los estereotipos de género que se atribuyen al sexo con el que se nace, pensado este sólo desde la categoría hombre o mujer. Este término es utilizado, por el activismo político, para referirse a los tránsitos entre las identidades sexuales y de género y comprende diferentes tipos de experiencias trans, tales como: transexuales, travestis, transformistas, Drag Queens, Drag Kings, cross –dressers y andrógenos. Es importante, además, destacar que las identidades trans no siempre constituyen homosexualidades. Las o los transgeneristas pueden tener una orientación homosexual, heterosexual o bisexual. Este término, como ya lo dijimos, agrupa identidades referidas al transexual, es decir, la persona que siente que su identidad de género no coincide con las características fisiológicas del sexo biológico al que pertenece por nacimiento. Esto hace que algunas de estas personas recurran a tratamientos hormonales y quirúrgicos como “ la reasignación del sexo”, para adquirir los órganos sexuales del sexo con el cual se identifican, para hacer que sus características físicas correspondan con su identidad de género” (Alcaldía de Medellín, 2011: 73).

³ Esta sigla es utilizada para designar y nombrar a las personas pertenecientes al sector de Lesbianas, Gays, Bisexuales, Transgeneristas e Intersexuales (LGBTI). En su conjunto esta sigla da cuenta de procesos políticos globales y locales de articulación de una serie de organizaciones, líderes, lideresas, identidades y personas que trabajan por los derechos relacionados con la diversidad sexual y de género. No obstante, se debe reconocer que existen múltiples prácticas y personas que aunque no recurren a esta lógica de visibilización, de acción política y de auto reconocimiento, tienen otras formas de vivenciar sus propias experiencias del género, el sexo y la sexualidad por fuera del modelo heterosexuales y binario; tales experiencias también son políticas y transforman mundos (Alcaldía de Medellín, 2011:71).

texturas, formas; en cualquiera de los casos, renuncia o se apropia estéticamente de algo, y eso tiene que ver con una estrategia política, con una expresión del ejercicio del poder propio como un “micro poder” o mejor como otro nudo más en la extensa y compleja red de las relaciones de poder o poder en red que entreteje a la humanidad. “*El poder, en realidad, son unas relaciones, un conjunto más o menos coordinado de relaciones*” (Foucault, 2001f, citado por Pastor y Ovejero, 2007: 100). Con esto, se identifica o se está convirtiendo cotidianamente, todo el tiempo en algo y está tratando de producir un efecto; así se comprende el poder que logra ejercer en su existencia y en la de aquellos que lo rodean, lo excluyen o lo acompañan en todo este proceso. Entre estos efectos está causar que se centre la atención sobre ellos, confundir, escandalizar, esconder, resaltar, pero también hacen que se reconsideren muchas ideas o creencias sobre ellos, produciendo comprensión, reconocimiento, y respeto.

Sin embargo, al buscar esa identidad, ese reconocimiento se hace en medio de toda una marea de leyes que rigen, inicialmente, a las personas heterosexuales, de un estado patriarcal, que políticamente ha impuesto que ser hombre es esto y ser mujer es aquello. Incluso, ser mujer - género y ser mujer - sexo, ser hombre - sexo y ser hombre - género, refiere a una forma y unas prácticas culturales determinadas; todas cargadas o ejercidas en distintas formas de relaciones de poder; por ejemplo, comportarse, hablar, obedecer, percibir y hasta sentir sólo, como hombre o como mujer, porque el cuerpo que se “tiene o se posee” requiere “x” o “y” cosas para poder relacionarse con el cuerpo que se le “opone”, cumpliendo ciertas tradiciones, creencias, rituales y normas que establecen todas estas formas de poder, las cuales ejercen enormes cargas de dominación y control a las personas que “incumplen” con el prototipo cultural denominado *normal*, el cual como es “normal” en occidente, tiene su opuesto anormal, en el cual son *situadas* las personas *Trans*.

Considerando que la palabra situar es totalmente espacial y temporal, no una simple acción, la cual tampoco es una actividad inocente, dado que es un ejercicio de poder que pone a las personas *Trans* dentro de unos límites, en los que para poder ser hay que salirse o *Transitar* a otros espacios, físicos, ideados, pensados, normados como los cuerpos, estas personas lo van

haciendo con unas expresiones estéticas que espacializan todavía más esta actividad, dándole color, forma y movimiento, y exterioridad a todo aquello que se quiere mostrar.

Pareciera que las ciencias sociales cuando se han preguntado por el cuerpo, siempre lo han hecho relacionando el cuerpo con la homosexualidad, el poder, el género, la estética, sin embargo existen autores como Foucault, Pardo, Deleuze entre otros que se han preocupado por otras dimensiones, entre ellas los términos espaciales en los que se produce el cuerpo y que han sido tomados dentro de los estudios socioespaciales. Entonces esa es la pregunta y la apuesta, que este trabajo de investigación trata de abordar. Las expresiones estéticas y políticas de las personas *Trans*, entendidas como formas de vida habitables, posibles y necesarias para reconsiderar un poco los miedos o las fobias que se tienen por las diversas maneras de habitar los cuerpos. Una relación entre el cuerpo y el espacio, donde el poder se produce en muchas modalidades por diferentes agentes y por formas que se leen distinto a las clásicas y tradicionales en las que se ha entendido el poder, como algo que está sólo en manos de la institucionalidad estatal, que sólo reprime o que sólo produce efectos negativos. Por el contrario, y sin buscar borrar la enorme, potente e importante agencia⁴ que el Estado hace del poder, este trabajo se ocupa de analizar el poder que producen las personas *Trans*, aquellas que me posibilitaron la lectura del poder como una red de relaciones de poder, como plantea Foucault (1981,1990,1992), muchas de las cuales son expresadas estéticamente.

Considerar que los cuerpos son espacios es asumir que la existencia humana requiere y comporta una dimensión espacial, pues no sólo es superficie como el suelo de una sociedad, no es tan natural como se le ve, no está tan clara su lógica, no está exenta de tensiones. Por ello este trabajo se arriesga a proponer por qué es pertinente comprender el cuerpo, desde la producción del espacio. De igual manera, no todos los cuerpos son legitimados o posicionados como verdaderos, como cuerpos *humanos*, es decir, están también cargados de normas que los constriñen a formas definidas, al parecer

⁴ Agencia: neologismo procedente del término inglés *agency* que indica la capacidad de acción de un actor o agente social (Butler, 2010:16).

sin posibilidad de ser considerados como espacios para la diversidad, pues, esas formas espaciales que muestran los cuerpos en general, están “formateadas” con unas estéticas que también responden a las normas, que las sociedades han re-producido históricamente, las cuales no reflejan o desarrollan las creencias, deseos, saberes y poderes que muchos agentes sociales pretenden desarrollar, en este caso, las personas *Trans*.

Por otra parte, la estética no es entendida aquí como aquella posición clásica, expresada en el arte “ilustre” o que sólo busca ideales de belleza posicionados hegemónicamente; la estética aquí se relaciona con la forma con la cual se quiere desarrollar la vida a partir de los cuerpos, desde un deseo sensible de re-pensar lo que se persigue para hacer vidas que habitan cuerpos de maneras más conscientes, trascendiendo los marcos o las marcas culturales, políticas, y hasta “científicas”, con las que se han delimitado, a partir de determinadas categorías que lo encapsulan en contenedores físicos, tal como sucede con el territorio de una ciudad o de un caserío.

Por tanto, la estética que se resuelve en el cuerpo puede *Transgredir* las fronteras teóricas y empíricas que la sociedad sostiene, alienta o aguanta. Así, la estética aquí no se relaciona directa o principalmente con lo que se impone como “bello” o “culto”, palabras burguesas que definieron el arte y la sensibilidad estética desde una posición de clase que excluyó a las expresiones que no estaban dentro de su círculo, que por demás encerró a la estética y al arte en otras estructuras socio-espaciales, atravesadas de todas las formas posibles por el poder y la institucionalidad, como los museos, los teatros, las salas de concierto. Sin decir con esto que en estos espacios no se produce arte o se potencializa el juicio y la sensibilidad estética, en este trabajo de investigación se plantea que la estética también se puede leer en las expresiones populares, por fuera de estructuras hegemónicas, tradicionales y por parte de los seres humanos en general, entre los cuales las personas *Trans*, fueron las que me interesaron, al producir unas expresiones y una sensibilidad estética con las que producen unos efectos, que se relacionan con el poder y con la dimensión espacial de sus cuerpos. Ahí nace la pregunta por el cuerpo como el espacio que ocupa, vive, produce y reproduce formas espaciales.

El eje teórico que permite comprender con mayor claridad la relación espacial de los cuerpos, con los deseos de los distintos agentes sociales, es el del poder, pues, aunque históricamente, en muchos de los ejercicios investigativos de las ciencias sociales se han “esencializado” el espacio y el poder, debido a los intereses y a la misma historia de las ciencias; en ocasiones se han dejado de lado asuntos o problemáticas que plantean la posibilidad de relacionar el poder con otras formas de producirse entre distintos agentes sociales, apartándose de la desgastada, pero no por ello menos importante pugna, entre la institucionalidad estatal y los individuos o ciudadanos. Lo interesante de esta relación del espacio - cuerpo con el poder, es que permite comprender, que por ejemplo al *Transgredir* con un cuerpo las normas y las formas espaciales establecidas para él, se hacen reconsideraciones de los espacios corporales que se han habitado históricamente sin cuestionamientos.

Así, con los análisis desarrollados a partir de estas posiciones o deseos de cambiar los cuerpos, se logra establecer que, los cuerpos *Trans*, son espacios donde el poder se muestra y circula en diversas modalidades, que *Transita* a otras formas espacio-corporales, con lo que queda expuesta la vida a una lucha en medio de relaciones de poder, a las formas como se ejerce y a cómo se producen dichas relaciones de poder. Estas últimas son susceptibles de analizar, porque producen unos efectos con los cuales ese poder se muestra, porque el poder no se lee necesariamente en una práctica, en una persona, sino más bien, en los efectos que produce, por ejemplo la dominación y el control, como efectos negativos de esta actividad relacional, pero también porque ese mismo poder, posibilita efectos positivos como la resistencia, la autodeterminación y la posibilidad de saber por qué se ha tenido que vivir como se ha vivido y con ello trascender un poco la idea del poder asociado a la represión. Este último aspecto es muy importante porque considera el poder no como represión evitando pensar que las personas *Trans*, sólo se relacionan desde una condición de víctimas y que luchan sólo en contra de aquello que no les permite ser, como si estuviesen desarmadas para vivir, como si no produjesen sus propios efectos a través del poder que ejercen en sus vidas, en sus cuerpos y en las sociedades donde viven.

Logrando identificar por qué es que han tenido que vivir con formas con las cuales no se sienten identificados y así generar alternativas políticas con las cuales relacionarse con las otras personas y poder vivir como aquello que desean y han buscado ser.

La teoría socioespacial

Para conceptualizar los tres ejes teóricos en los cuales se basó el trabajo de investigación, me apropié de unos referentes o marcos analíticos diversos, para luego relacionarlos entre sí con una red de categorías y de referentes empíricos, obtenidos en el trabajo de campo.

Entre estos marcos analíticos se encuentran la Dialéctica espacial de Henri Lefebvre (2000) desde la cual se podría partir para considerar que el espacio socialmente producido logra su constitución, sosteniéndose en aquellas prácticas espaciales con las cuales usamos, reproducimos, pintamos, adornamos, musicalizamos, y en fin, percibimos el espacio; de igual forma, la producción de ese espacio se vale de todo tipo representaciones, que nos hacen concebirlo de unas formas que obedecen a múltiples causas sociales que envuelven la vida de las personas, las cuales posibilitan la producción de unos espacios donde se viven o se habitan con experiencias que hacen sentir al ser, como aquello que se desea, es decir, se producen unos espacios que se diferencian de la gran mayoría porque trascienden las establecidas y no discutidas prácticas espaciales o *primer espacio* y las representaciones espaciales o *segundo espacio*, formándose como resultado de la tensión entre éstos un *tercer espacio*. No obstante, esta dialéctica espacial es igualmente problematizada desde posiciones teóricas como la que ofrece Heriberto Cairo Carou (2007) en algunos de sus textos sobre la producción de contraespacios, buscando ajustar de la manera más adecuada el análisis, pues, plantea algunos problemas de interpretación del marco de Lefebvre.

Así, los cuerpos *Trans* serán reconsiderados como la posibilidad de unos espacios en los cuales se producen unas prácticas, articuladas o construidas con ciertas expresiones estéticas que hacen *percibir* los cuerpos como lo que se desea, (un primer espacio), *deseo atado* o sujeto a unas *representaciones* que permiten concebirlos con determinadas formas (segundo espacio), y entre

los intersticios de estos dos cuerpos que se cargan con tal potencial estético, que muestran en gran medida el poder que se tiene o se ejerce sobre estos, que se conciben contrarios a una naturaleza biológica y cultural incuestionada por la gran mayoría de la humanidad: *terceros espacios*.

El trabajo se apoya también en la reflexión de José Luis Pardo, y su obra *Las formas de la exterioridad* (1992), para comprender que el cuerpo ha sido *pensado, percibido y vivido* como lo que históricamente el occidente moderno denominó una *exterioridad*, que no tiene que ser repensada, ni puesta a prueba porque el espacio que incluye al cuerpo ha sido *naturalizado* como algo físico y que siempre está ahí afuera para ser conquistado y dominado para ponerlo a producir. En cambio, el tiempo es la *interioridad* del ser, lo que debe analizarse, reconsiderarse, generando otra más de las dicotomías occidentales, esta vez entre espacio y tiempo y afuera – adentro, como dos esencias diferentes e imposibles de relacionar. Más aún en este modelo se le dio toda la importancia que se requería al tiempo, como forma de orden que nos sirve para vivir, que nos es útil. Por el contrario, al espacio se le confirió una categoría de menor importancia porque era entendida como la superficie física que soportaba al tiempo, con lo cual se estableció un encausamiento del conocimiento que no sólo “benefició” a la ciencia, sino a los agentes sociales que por medio de unas relaciones de poder, orquestaron este “primado del tiempo sobre el espacio”(Piazzini, 2004:2), logrando con esto crear el efecto de que el espacio no les importaba, cuando muchos de los intereses estaban asociados al dominio y el control del mismo. Entre ellos, los espacios - cuerpos, pues estos debían cumplir con determinados requisitos para estar sanos, seguros, ordenados y, sobre todo, dispuestos a cumplir con la función de pro - crear otras vidas, otros cuerpos, que pudiesen producir bienes y servicios en el sistema económico capitalista.

Con Pardo y, con la lectura que hace Piazzini de éste, se explica el por qué se puede comprender el cuerpo desde la “*noción*” o “*categoría*” del espacio, así mismo el por qué esa misma categoría se hace pertinente para comprender el cuerpo que transita entre los géneros.

Y para darle mayor fuerza al análisis espacial, la categoría *frontera* re-apropiada de los estudios sociales, se hace visible aquí a partir de autores como Alejandro Grimson y Clara Inés García. Si bien esta categoría es abordada por estos autores desde su dimensión geográfica, en este trabajo se hace necesario re-significarla, porque los cuerpos(espacios) *Trans*, son analizados aquí como *espacios fronterizos* y a las personas *Trans* como *agentes fronterizos*. De igual forma se hace un acercamiento a la teoría de las fronteras a partir de lo que proponen Zygmunt Bauman y Yuri Lotman, para comprender que estas fronteras se convierten no sólo en espacios de tensión conflictiva sino también en productoras de nuevas formas de relacionamiento marcadas por las diferencias que resultan, con y por el hecho de levantar fronteras físicas, entre los géneros y hasta epistemológicas y sí se quiere ontológicas.

La teoría estética

Otro referente teórico importante es aquel que aporta la estética, con el cual busqué relacionar la producción de unas expresiones estéticas de la vida a partir de la obra *La Estética Pragmatista* de Richard Shusterman (2002), de la cual me serví para resaltar la posibilidad de una *estética de la existencia* en las personas *Trans*, la cual como plantea este autor, tiene mucho potencial en el placer y aún más en aquello que genera mayores grados de placer en la producción de esas estéticas, a partir de diversas actividades humanas que buscan realzar las experiencias para formar vidas como "*obras de arte*", entre ellas las *artes somáticas de vivir*, entre las cuales está la danza, la sexualidad, el caminar, y en donde se vinculan capitales de poder importantísimos al democratizar y contextualizar el arte para que la estética llegue a constituirse en uno de los ejes centrales de la vida de los humanos, dotando de sentido sus existencias.

En esta investigación se considera que las experiencias corporales de las personas *Trans* podrían ser leídas con lentes tan potentes como estos, es decir, como unas estéticas que se hacen cuerpos, que se hacen *somaestéticas* y, por esta vía, dejan ver su poder. Entiendo por *somaestéticas* siguiendo a (Shusterman, 2002), aquellas expresiones que usan el cuerpo como sede de

apreciación sensorio - estética y autoformación creativa, es decir, aquellas sensaciones que pasan por y se producen en el cuerpo, y con las cuales éste expresa lo que busca y lo ayuda a crear o a generar; dicho de otra forma, a incorporar esa sensibilidad, a darle cuerpo. La *somaestética* se ocupa, según Shusterman (2002), de estudiar la experiencia, el conocimiento, los discursos y las prácticas que estructuran la atención sobre el cuerpo y que pueden ayudar a mejorar, su capacidad para sentir.

De igual forma me valí de las propuestas de José Luis Pardo para fortalecer la mirada de la estética como campo de expresividad y con la que también se puede contextualizar aún más la noción de cuerpo-espacio. A partir de los *estetogramas* que propone Pardo entendidos como *fragmentos expresivos que individúan al ser capaz de vivir en ellos* (1992:19). Estos serán los referentes de la teoría estética en las cuales se apoyará este trabajo en el tercer capítulo, en el cual se requiere ir un poco más allá en la complejidad del análisis y en las que estas propuestas sustentan no sólo el componente estético, sino que son necesarios epistemológicamente para la solidez de este trabajo.

La teoría sobre el poder

Me apropie de los marcos analíticos que propone la Analítica del Poder en Red de Michel Foucault que hacen autores como Juan Pastor Martín y Anastasio Ovejero Bernal (2007) en su obra *Michel Foucault, caja de herramientas contra la dominación*, desde la cual se pueden hacer muchas lecturas a partir del análisis de las diversas formas en la que se expresan los poderes, en contextos en los cuales las relaciones de poder ya no son relaciones de verticalidad entre un Estado represivo y unos ciudadanos oprimidos, sino más bien, entre individuos y grupos de individuos con distintas capacidades para ejercer el poder, entendiendo que el poder es una red de relaciones, en la que se trenzan tensiones de distinta índole y en las cuales los intereses están mediados por múltiples objetivos, los cuales se buscan obtener por medio de diferentes estrategias, que ocultan los verdaderos mecanismos cómo opera la ejecución de dicho poder, dejando claro que el poder no emana de un edificio, de actos concretos, de ciertas personas o sólo del Estado o de

los grupos que se le oponen. El poder se puede ver en lo que éste deja ver, y eso no es más que en sus efectos, es decir, en lo que logra producir. En medio de esta red de relaciones se mueven de formas estratégicas muchos seres humanos que desean dominar y controlar otras vidas y sus formas de expresión y las maneras de habitar en el mundo, pues estas vidas como las de las personas *Trans* se resisten y habitan su vida como la sienten, logrando mostrar que el poder logra producir también efectos positivos, permitiendo comprender también que la dominación no siempre significa, persecución, señalamiento o violencia y que, por el contrario, busca seducir, encauzar y enmascarar sus verdaderos objetivos y la forma como operan, haciendo que sea un poco más difícil resistirse a él.

Guardando estrecha relación con lo anterior deseo entrelazar la propuesta de la filósofa norteamericana Judith Butler en su libro *Deshacer el género* (2010), cuando plantea que el poder también se puede generar o ejercerse a través de unas relaciones de poder que producen un género determinado para las personas en general: se es mujer u hombre, y si esto no se logra ejecutar, entonces puede ser considerado o reconocido como *no humano*. Este tipo de exclusiones consideradas como relaciones de poder, fueron muy importantes para este trabajo de investigación porque permitieron comprender que las normas que la cultura tradicional ha defendido, creído y reproducido para vivir de la forma como vive, esto es; segura, cómoda, obediente y, sobre todo, considerándose a sí misma como *normal*, ha generado que personas como las *Trans*, tengan que producir una serie de estrategias políticas, para poder vivir una vida habitable, porque si no lo hacen, corren el riesgo de ser consideradas como “*no humanos*” y con esto, estar condenadas a vivir en unas condiciones que atentan contra la dignidad de su existencia.

Este marco analítico permite considerar que el género es una construcción cultural inmersa en relaciones de poder, donde se reproducen formas de dominación y control, que deben ser reconsideradas para evitar que se sigan produciendo *vidas inhabitables* como las de las personas *Trans*, las cuales desde su experiencia de vida muestran que el género se construye día a día y que no significa, lo que históricamente o comúnmente se ha creído, que está asociado a determinado cuerpo o condición sexual. Por ende, el género es otra

modalidad de poder, en la cual los y las personas *Trans*, deben relacionarse con otros y, a partir de su agencia, hacer algo con lo que se hace con ellos, para hacer de sus vidas existencias más habitables en las cuales sean y puedan vivir como humanos, cuestionando también el significado de lo humano.

A partir de estos referentes teóricos, construí un conjunto de categorías que me sirvieron para hacer comprensible las lógicas que se envuelven entre las *existencias*, los *saberes* y los *poderes* de tres personas que me permitieron leer entre sus experiencias, las categorías de frontera, dialéctica espacial o (Espacio percibido, concebido y vivido), Tránsito, Transgresión, Transcendencia, saberes, somaestética, exterioridad, poder en red, estetogramas, las cuales fueron vinculadas por una categoría que comporta dimensiones espacio corporales, estéticas y de poder, muy importante como es la *habitabilidad*, categoría central en la que se articulan los intereses que persigo. Por medio de esta relación, las otras categorías que los referentes teóricos y empíricos me posibilitaron. Esta habitabilidad se entiende,

“Cuando se pregunta sobre lo que constituye una vida habitable, nos estamos preguntando acerca de qué condiciones normativas deben cumplirse para que la vida se convierta en vida. Así pues, hay al menos dos sentidos de la vida: uno que se refiere a la forma mínima de vida biológica; y el otro sentido, que interviene al principio, que establece las condiciones mínimas para una vida habitable en relación con la vida humana” (Butler, 2010: 319).

Por tanto, a partir de la *habitabilidad* lo que quiero mostrar, es la relación que subsiste entre las vidas de las personas *Trans*, como generadoras de unos cuerpos, que si bien ocupan físicamente unos géneros definidos o naturalizados como femeninos o masculinos y que, por la vía, son posicionados en la cultura como sexo masculino y femenino, logran trascender estas imposiciones establecidas en la praxis y en los discursos de la institucionalidad, de las ciencias y de la sociedad, y se acercan a *performar* sus cuerpos de formas estéticas, con lo cual dotan de sentido las experiencias, los saberes y el poder de hacer con sus cuerpos lo que creen necesario para sentir que *habitan sus cuerpos* en la forma de vida que consideran acorde con su visión del mundo, y así desarrollan verdaderos posicionamientos de sus cuerpos y de sus existencias, en formas espacialmente diversas

Por consiguiente, analizar la lucha de las personas *Trans* es la posibilidad de mostrar el poder que tiene una persona, cuando rompe o resignifica las normas sociales o culturales (por ejemplo las normas de género) y hace de su cuerpo(espacio) lo que hace todo ser humano *habitarlo*: pues, nacer, vivir, soñar, creerse y verse son formas de habitar que se fabrican y se producen, con muchas expresiones estéticas “*estetogramas*”, en un cuerpo que se convierte en el mejor lienzo. Y así construyen y habitan en el sentido profundo de habitar en términos de Heidegger cuando dice que: “Sólo se puede habitar donde se construye” (1951).

No obstante recurrí a otros autores que tratan el tema del habitar para darla mayor fortaleza al análisis, entre estos el mismo Heidegger y el filósofo colombiano Carlos Mario Yori quien hace un análisis más profundo del primero para plantear entre otras cosas que el habitar es lo que nos hace humanos y además es un acto puramente espacial.

El trabajo etnográfico

Este trabajo de investigación estuvo apoyado también en unos referentes empíricos que unidos a los marcos analíticos, buscaron entretejer esa red de categorías con las experiencias de vida de tres personas, quienes con sus historias de vida, propiciaron entender que no se diferencian con las de cualquier agente social; no obstante, por el tipo de objetivos que se trazan en sus vidas, suelen atravesar límites que en nuestra posición, culturalmente diseñada, tal vez no caben, y los costos que deben pagar por ello, son muy altos, tanto que se juegan en muchas ocasiones la vida por hacer lo que desean con sus cuerpos, y con sus vidas.

En medio de las palabras de Lillith Natasha *Border Line*, Andrea García Becerra y Juan Carlos Vélez Agudelo o “may”, consultadas en el proceso de etnografía, articulé las experiencias en las cuales estas tres personas, han llegado a ser lo que son hoy, han performado su cuerpo y su subjetividad, han transgredido, transformado, transitado las normas que se hacen camino en ellas, que se han incorporado o muchas de las cuales fueron resueltas en otras formas estéticas y corporales, asentando por momentos en la superficie y en el universo subjetivo de sus espacios corporales, los códigos y los sentidos con

los cuales se carga su sensibilidad y su personalidad. Así se generan posibilidades de habitar su vida a través del cuerpo con distintas maneras de concebirla, percibirla, y experimentarla, en distintas escalas temporales y espaciales, es decir, en cada una de sus generaciones y sus contextos espaciales, pues estas tres personas tienen diferentes edades y proceden de diversas partes de Colombia. Lo anterior se traduce en unas narrativas que generan un constante sentido de la trascendencia del espacio - cuerpo.

Me propuse explorar el cuerpo, en estas tres personas *Trans* de los municipios de Bogotá, Copacabana y Medellín, como un espacio que se configura a partir de prácticas sociales, expresadas en formas estéticas y políticas, susceptibles de ser tratadas desde perspectivas socio-espaciales. Pues me interesaba considerar la producción estética sobre los cuerpos (espacios) de las personas *Trans*, como una práctica social profundamente política con capacidad de producir elementos discursivos que posibilitan agenciamientos políticos. De igual forma intentaba reconocer que los agentes sociales que, históricamente, han sido excluidos, como las personas *Trans*, de los municipios de Bogotá, Copacabana y Medellín, tienen capacidad de producir poderes que se articulan con otras redes estableciendo relaciones, con los cuales generan prácticas de resistencia y el establecimiento de demandas de tipo político, hasta configurar la emergencia de nuevas formas espaciales como sus cuerpos (espacios). Por último y no por ello menos importante pretendía establecer diálogos de saberes con agentes sociales como las personas *Trans*, para tratar de comprender estas formas de estar y de habitar en el mundo, las cuales constituyen saberes situados, profundamente dotados de sentidos.

El trabajo etnográfico se enmarcó dentro del enfoque de la antropología social que atiende a la reflexividad haciendo énfasis en dos técnicas etnográficas: las entrevistas en profundidad y desde la no directividad, para hacer de los relatos la fuente de acercamiento conceptual y empírico a las experiencias de la producción de los cuerpos –espacios *Trans*, entendidos como “campos”. La otra técnica utilizada fue la observación participante entendida como formas de acercamiento al universo existencial de los interlocutores.

1. Los cuerpos trans:



*Una mirada desde lo socio - espacial,
la estética y el poder*

1. LOS CUERPOS *TRANS* : *Una mirada desde socio-espacial, la estética y el poder*

“El hecho de que nuestra existencia sea forzosamente espacial tiene, sin duda, que ver con el hecho de que somos cuerpo(s), de que ocupamos lugar, pero ocupar lugar es solo posible porque hay un lugar que ocupar, nuestro cuerpo mismo es espacio, espacialidad de la que no podemos liberarnos (la pregunta por el cuerpo no encierra menor misterio ni menor urgencia que la pregunta por el espacio)”.

José Luis Pardo, *Las formas de la exterioridad* (1992)

“Deleuze señala que para Spinoza el cuerpo se concibe desde una doble perspectiva: cinética y dinámica (relaciones de movimiento entre las partes que lo componen y relaciones de afecciones con otros cuerpos, de modo consecutivo). Y resalta como clave de la filosofía de Spinoza la siguiente pregunta:

‘¿Qué es lo que puede un cuerpo?.

Spinoza produce un concepto corporal basado en intensidades que rompe con la tradición organicista del cuerpo’ ”.

Raúl García, *Micropolíticas del cuerpo* (2000)

Si hacemos una lectura básica de un día en nuestras existencias nos encontraremos dimensiones que “naturalizadas”, por muchos de nosotros, a las que no cuestionamos y en muchas ocasiones no controlamos completamente, sino que por el contrario asumimos como si fuesen cosas que se *deben* cumplir. Una de esas dimensiones es el cuerpo, aquella espacialidad en la cual vivimos, donde habitan nuestros sueños, pasiones, dolores. Espacio hecho de múltiples subjetividades que nutren nuestros “*universos socioespaciales*” (Aramburo y García, 2009), con el cual y desde el cual habitamos en el mundo. Esas formas como se habitan los cuerpos con representaciones, percepciones y experiencias, es lo que este primer capítulo pone a consideración.

Difícilmente alguno de nosotros contemple la posibilidad de creer que dejará su cuerpo descansando en casa y estará en forma “holográfica” mientras trabaja en la oficina; incluso sí se trabaja en casa, pues de igual forma tiene que desplazarse desde una habitación a otra, para encontrar el dormitorio, independiente de la forma en la que se duerma o se trabaje, de cualquier forma tendrá que mover las dimensiones espaciales de su locomoción, de su aparato fonatorio, respiratorio, tendrá que despertar o caminar a otro espacio.

En algo tan simple como esta actividad, se encuentra una de las características de nuestra dimensión espacial, somos masa, poseemos un volumen, ocupamos espacio. Así esta concepción tenga en cuenta las dimensiones físicas o geométricas de los cuerpos, es importante porque muchas de estas medidas que obedecen a procesos evolutivos tanto físicos como químicos, son necesarias para poder caminar, adaptarnos, o tener una salud adecuada. Esto obedece a medidas corporales tenidas en cuenta por disciplinas científicas como la Medicina, la Biología o las disciplinas deportivas. Tales preocupaciones se inclinan por la producción o permanencia de normas sociales envueltas en discursos para orientar o disciplinar a distintos grupos humanos, que se convierten en población; de tal suerte, resulta que las personas se dejan *performar*⁵ en distintas formas, y una de ellas es la dimensión espacial que comportan sus cuerpos, para poder vivir o sobrevivir.

⁵ La performatividad es entendida como aquella teoría que es capaz de producir a partir de los actos de habla determinadas realidades, o (como lo sugiere el profesor del Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Gonzalo Porto Carrero en su blog) : “La teoría de Butler se basa en la idea de la “performatividad” que implica que la palabra tiene un poder instituyente. En efecto, el habla crea la situación que nombra, sobre todo, a medida que se repite y se sedimenta en la cabeza de la gente. De este modo, como una repetición y un ritual, la performatividad permite la naturalización de una posición de sujeto en el contexto de una posición de sujeto en la interioridad de un cuerpo. La performatividad es ese aspecto del discurso que tiene la capacidad para producir lo que nombra. Es el modo discursivo por el cual se instalan los efectos ontológicos”. (Consultado en 22:08:11 <http://gonzaloportocarrero.blogspot.com/2005/08/27/judith-butler-la-teoria-de-la-permorformatividad/>).

Esta categoría teórica y epistemológica se desarrolla más adelante en el capítulo que trata de la experiencias de tres personas *trans*, es decir, que la performatividad será problematizada hasta sus alcances corporales o actos corporales de performatividad. De igual forma esta categoría será abordada como mecanismo de control, para normar cuerpos, y por tanto vidas, es decir, una categoría relacionada con el poder.

De otro lado, se encuentran las preocupaciones por hacer re-lecturas⁶ de esas maneras en que los discursos, las prácticas y las representaciones del poder logran *performar* los espacios con símbolos, binarismos, leyes universales, y todo un aparataje de mecanismos sutiles que hacen que la vida circule, trabaje, y produzca, además de que se haga en forma *ordenada*, sana, y digna de ser considerada humana. Digna de habitar en el espacio, y específicamente en el cuerpo (espacio).

Estas re-lecturas ofrecen la posibilidad de cuestionar o mejor trascender los dualismos propios de la racionalidad cartesiana y considerar que los espacios, entre ellos el cuerpo se pueden producir desde experiencias que articulamos en nuestros contextos, desde unas narrativas que si bien obedecen también a discursos que se han repetido socialmente, pueden ser resignificados y performados por nuestras propias búsquedas, logrando constituir espacios alternos, diversos, diferenciales que se amarren a relaciones del saber, el poder y el ser, con igual grado de validez que los discursos hegemónicos de la ciencia. Por ello al final de este capítulo se hará énfasis sobre el significado de tratar al cuerpo como un espacio, o dicho de otra forma, por qué es pertinente leer al cuerpo desde la “noción” de espacio y para servir de bisagra que articula, o desdobra el interés de este trabajo, se explicita por qué el espacio permite leer el cuerpo que transita entre los géneros. Lo cual es el objetivo esencial de este trabajo, no sin antes hacer un recorrido por lo que significa leer el cuerpo-espacio desde la trialectica espacial, así como entenderlo como un contraespacio o contradiscurso, para tratar de saber cómo es que se configura el cuerpo-espacio, más allá de ser visto como una *exterioridad*. Aspectos que se fortalecen en cada capítulo, entrelazándolos cada vez más y de forma más compleja a medida que se avanza en el análisis.

⁶ Una de esas re-lecturas se encuentran en los abordajes de la teoría socioespacial, desde la cual me *sitúo* para analizar la dimensión espacial del cuerpo.

1.1 La pregunta por el cuerpo, su dimensión espacial

¿Qué se puede habitar más espacialmente que un cuerpo que buscando producir otras realidades las expresa estéticamente y políticamente?

Podríamos iniciar este viaje al espacio-cuerpo de la mano de Bryan Turner quien atendiendo a una especie de reflexividad, indica que estudiar el cuerpo es un ejercicio donde se encuentran muchas contrariedades:

“No podemos desligar nuestra persona de nuestros cuerpos, a pesar de que a menudo mantenemos con “nuestro cuerpo” relaciones de contrariedad. Esta contrariedad se manifiesta cuando “la corporeidad” [...] es amenazada por la enfermedad, pero también por la estigmatización social; nos vemos forzados a realizar trabajos faciales y reparaciones corporales” [...] “Tenemos cuerpos, pero somos también, en un sentido específico, cuerpos; nuestra corporeidad es una cuestión necesaria de nuestra identificación social, de modo que sería absurdo decir he llegado y he traído mi cuerpo conmigo” (Turner citado por Planella, 2008, p. 171).

De argumentos como estos podemos partir para arriesgarnos a pensar el cuerpo como un espacio que percibe, siente, se mueve, danza y ama, gana y se derrota en la vida cotidiana, que se rehace a cada momento. Si iniciamos una de nuestras rutinas diarias con nuestro cuerpo, por experiencia sabemos que para ir a trabajar o a estudiar, desarrollamos una serie de prácticas que lo asean, por ejemplo bañarse, afeitarse, lavarse los dientes, peinarse; otras cosas o prácticas que hacemos con y para nuestros cuerpos, es cargarlos de energía, con alimentos de todo tipo, (un trago, frutas, proteínas), también se cargan con un abrazo, un beso, unas palabras, una oración; después, desarrollamos una prácticas masivas como transportarnos y relacionarnos en nuestros sitios de labores; para ello estamos entrenados por diversos “universos socio – espaciales” (Aramburo y García, 2009) y culturales, por aprendizajes, prácticas y discursos que nos hacen percibir el espacio del cuerpo de unas formas determinadas, dependiendo de los contextos históricos en los cuales han sido formados y *performados*, hechos y sentidos bajo lógicas que, en muchas ocasiones, se rompen o cambian. Todo esto lo podríamos analizar cuando estudiamos, amamos, bailamos, caminamos, paseamos por la ciudad, usamos y vivimos con, en, por, y para nuestros cuerpos en espacios públicos y privados; para todo ello tenemos unas formas diversas de mostrar

nuestros cuerpos, de hacerlos sentir, hablamos diferente, utilizamos determinados códigos, sentimos el cuerpo de acuerdo a nuestras propias experiencias, las que son posibles por la convivencia con otros.

Esta dimensión del cuerpo puede conectarse con la producción del espacio bajo la posibilidad de una *óptica trialéctica*⁷. En el primer lugar de esa tríada se encuentra la:

Práctica espacial: incluye la producción y la reproducción, y las localizaciones y los determinados conjuntos espaciales característicos de cada formación social. La práctica social asegura la continuidad y cierto grado de cohesión. En términos del espacio social, y de cada miembro de una relación dada de la sociedad con respecto a ese espacio, esta cohesión implica un nivel garantizado de *competencias* y un nivel específico de *funcionamiento*. [...] La práctica espacial de una sociedad segrega ese espacio de la sociedad; lo propone y lo presupone, en una interacción dialéctica; lo produce lenta y ciertamente como si lo dominara y se lo apropiara. Desde el punto de vista analítico, la práctica espacial de una sociedad se revela a través del desciframiento de su espacio. (Lefebvre, 2007: 24, 28)

Por tanto es posible que nuestros cuerpos se puedan pensar como espacios con unas características biológicas y culturales que lo dotan de sentido, de percepciones físicas y psíquicas, que obedecen a las prácticas sociales y espaciales con las cuales se formaron nuestras experiencias, nuestra existencia.

Pero en nuestros cuerpos también se podría leer la segunda forma del espacio que ofrece Oslender(1999) siguiendo a Lefebvre (1991), la que se refiere a las *representaciones espaciales* entendidas como:

[...] Los espacios concebidos, que están derivados de una lógica particular y de saberes técnicos y racionales. Estos saberes están vinculados con las instituciones del poder dominante y con las representaciones normalizadas generadas por una 'lógica de visualización' hegemónica. Están representados como 'espacios legibles' - por ejemplo mapas, estadísticas, etc. - de visiones y representaciones normalizadas que existen en las estructuras estatales, en la economía, y en la sociedad civil. Esta legibilidad funciona como una simplificación del espacio a una superficie *Transparente*. De esta manera se produce una visión particular normalizada que oscurece luchas, ambigüedades, y otras formas de ver, percibir e imaginar el mundo. Mientras tanto, ella misma

⁷ Propuesta por el filósofo francés Henri Lefebvre uno de los autores más citados y analizados dentro del campo de los estudios socio-espaciales, cuando se explora la producción del espacio.

se autoriza como 'verdad' del espacio"⁸ (Lefebvre,1991, citado por Oslender, 1999, p. 8).

El espacio también tendría una relación directa con las representaciones que se presentan como formas de poder que se vuelven discursos y prácticas como delimitar, ordenar, homogeneizar, higienizar; prácticas que se hacen en los espacios pero que también se hacen en, con, para y por los cuerpos, pues, muchas de las prácticas arriba descritas en nuestra rutina diaria con nuestros cuerpos, se hacen con las concepciones que se han pensado y ejecutado por determinadas formas de ver el mundo y que han sido impuestas por una serie de dispositivos y formas de disciplinar y controlar los cuerpos. Así como ocurre con la existencia física del espacio de una ciudad, a la que se le hacen intervenciones basadas en las concepciones de un espacio geométrico y absoluto, al cuerpo también se le dispone, culturalmente, como un hecho espacial dado que, de acuerdo al momento histórico que le toque vivir, será situado, dado y concebido como el cuerpo de una mujer y un hombre, con determinados movimientos, comportamientos, formas de pensarse y de habitar su cuerpo.

En medio de estas representaciones impuestas por el Estado, la escuela, y otras instituciones, surgen "otras representaciones" que empoderan nuestros cuerpos para darle otras identidades, otros sentidos, otras representaciones que surgen como tensión y fusión de los dos espacios anteriores. Del espacio percibido o de las prácticas espaciales, y las representaciones espaciales o el espacio concebido, surge la tercera forma espacial de Lefebvre (1991), *los espacios de representación* o espacios vividos, donde la carga de saber, poder y ser, se hace vida y experiencia; es decir, donde las prácticas y las representaciones son producidas por los saberes y las agencias que la racionalidad moderna obliteró, negó, anuló, pero que están vivas y se muestran con infinidad de formas en las prácticas y representaciones simbólicas utilizadas para construir viviendas, para sembrar, para resistir la guerra, para *Transportarse*, para dotar de sentido sus prácticas espaciales tradicionales. Todas estas representaciones se pueden también leer

⁸ Eso no quiere decir que estas relaciones son necesarias. De hecho, existen múltiples formas de desafíos y reapropiaciones del espacio por los actores sociales (Oslender, 1999).

en y desde los cuerpos, haciendo visible que estos pueden también ser otros *espacios de representación* o *espacios vividos*. Esta tercera categoría ofrece un horizonte epistemológico más amplio en el cual, la subjetividad y los significados que los agentes sociales, son tenidos en cuenta para la comprensión de los espacios en los cuales viven y experimentan la existencia, es decir, cuando producen el espacio y despliegan sus propias prácticas espaciales. Estos *espacios de representación* obedecen a la aplicación de conocimientos o saberes locales, que podrían relacionarse con la producción de identidades, de memoria, de contra-discursos (Oslender,1999), de poderes a partir de los cuales generar respuestas a las demandas externas, es decir, resistencias y que son expresados por Lefebvre así:

“Espacios de representación: el espacio vivido directamente a través de sus imágenes y símbolos asociados, y por consiguiente, el espacio de “habitantes” y “usuarios”, pero también de algunos artistas y quizás de aquellos, tales como unos pocos escritores y filósofos, que describen y aspiran a no hacer más que describir. Este es el espacio dominado –y por tanto experimentado pasivamente– que la imaginación busca cambiar y apropiárselo. Este superpone el espacio físico, haciendo uso simbólico de sus objetos. De esta forma el espacio de representación se puede decir, aunque de nuevo con algunas excepciones, que tiende a sistemas más o menos coherentes de símbolos y signos no verbales” (Lefebvre, 2007: 28).

Los espacios producen y reproducen formas de dominación que se pueden leer en determinadas prácticas espaciales, basadas en representaciones del espacio que son puestas a prueba por los *espacios de representación* que no son dados como recetas, sino que obedecen a formas, narrativas particulares y a saberes empíricos, *situados* y válidos para un sinnúmero de agentes sociales.

1.2. El cuerpo como un *contraespacio*

Ahora bien, pese a que parecería que la tercera parte de la dialéctica espacial de Lefebvre (1991) está ya expresada, es preciso servirnos de otros análisis para darle más fuerza a esta tercera forma en la que el espacio es producido por los agentes sociales, pues, no basta sólo con llamar sitios de resistencia a los espacios de representación, para que estos sean entendidos; además es preciso tener en cuenta que si son concebidos como espacios de resistencia, es porque se oponen y crean en medio de una diversidad de

relaciones de poder, otros espacios o “*contraespacios*” (Cairo, 2007: 44) , Este autor plantea que la manera como Lefebvre la define, como *espacios de representación* se presta fácilmente para problemas de interpretación y hacen que se confundan los términos en los que se basan los análisis sobre la producción del espacio. Por tanto, al definir de esta forma, los espacios que son producidos por los agentes no hegemónicos, se está proponiendo que tales sujetos o colectivos, tienen la capacidad de producir sus propios espacios, de formas que se podrían denominar “*codificaciones estratégicas*” (Cairo, 2007: 44), es decir, donde se buscan producir cambios que transformen la relaciones que tienen dichos agentes con los espacios que han producido, como resultado de procesos que vinculan el conocimiento que ellos mismos han cultivado, entendido como *saberes*, los cuales están ligados a las relaciones en red, en las cuales el poder circula.

La generación de oposición o resistencia, vincula de forma directa la producción de poder con la agencia de aquellos que han sido posicionado en muchas investigaciones sociales como agentes que sólo han sido reprimidos y que además pareciera que carecen de capacidad para producir poder; o, dicho de otra forma, sin capacidad para proponer alternativas diversas a las que les han sido o se les piensa imponer. De esto resulta que la producción de *contraespacios*, no sólo busca resignificar las representaciones y las prácticas con las que se produce el espacio, sino que también genera “*contradiscursos*” (Cairo, 2007:44), los cuales son producto de la relación poder y saber, que se despliega en las nuevas o las otras formas de nombrar el espacio, por parte de la sociedad en general.

En suma, el resultado de la producción de un *espacio de representación* a la manera expresada por Lefebvre, es la unificación de unos discursos o contra-discursos, que conducen a la generación y puesta en práctica de otras representaciones espaciales, entendidas como re-apropiaciones del espacio y de lo que esto significa para agentes diversos en constante tensión. Así, en medio de unas representaciones del espacio, que han permeado históricamente las estructuras mentales de la gran mayoría de las personas y que, por esta vía, han sido reproducidas a partir de prácticas que se suponen cotidianas y normales, lo que se ha ejercido es otro más de los efectos del poder y del saber

que seduce, orienta y disimula sus verdaderos objetivos, los que pretenden en forma general deslegitimar *otras*, representaciones y prácticas, que buscan efectuar sus propias estrategias de poder, sus propios discursos, para resistir, negociar, y producir sus propias existencias o al menos tratar de hacerlo, con aquello que les parece más importante o tiene mayor sentido para sus vidas, sustentando esta agencia en el potente saber acumulado por la experiencia.

De acuerdo con lo anterior, los cuerpos son espacios atravesados por las relaciones de poder, y para poder producirlos o re-producirlos, se requiere de un conjunto de representaciones, prácticas y experiencias que les den sentido, que los encausen y los conviertan en unos espacios (bellos, sanos, ordenados, normales...), en unas forma determinadas(mujer, hombre) para que puedan vivir dentro de las lógicas (económicas, políticas, culturales, sociales...) que enmarcan su agencia, y con las cuales se ejerce la dominación y el control.

Todos aquellos que traten de expresar que bajo esas mismas lógicas, efectos, formas, se esconden o se disimulan contradicciones y, a su vez buscan darle sentido a sus experiencias, prácticas y representaciones, combinando, re-significando todos estos requerimientos, están no sólo desafiando el “orden natural de las cosas”, que por siglos ha servido para “encuadrar” las existencias, sino también produciendo alternativas para comprender por qué los cuerpos son considerados espacios donde se vuelcan sus mayores preocupaciones, y con los cuales se relacionan con los demás, así esto suponga asumir una posición de resistencia, de supervivencia y sus cuerpos sean considerados unos contraespacios, sustentados en unos contra-discursos, con los cuales alimentan el debate y el conocimiento sobre la diversa y compleja espacialidad de la vida humana. Entretejida en relaciones de poder-saber y ser.

En relación directa con esto (Edward Soja, 1996: 53) propone que los últimos 200 años la imaginación geográfica influida por una concepción binaria del espacio, moldeada por la modernidad y que no permitía la preocupación por la alteridad, por las otredades, estaba relegada a seguir sirviendo como los otros campos del saber a producir o reproducir conocimientos al servicio de las estructuras hegemónicas y donde el espacio que producían los diversos agentes sociales en sus prácticas cotidianas, producto de intereses diversos, no

aparecía o era relegado por su condición poco científica, es decir la ciencia era y todavía lo es en muchas latitudes la garante en la producción del saber, entonces tanto Lefebvre como (Soja, 1996:67) proponen un *tercer espacio* que incluye los otros dos, y que comprende el espacio como una producción colectiva o individual válida y pertinente para las investigaciones sociales, haciendo un condensado de las propuestas de Soja y poniéndolas en clave con el cuerpo, se puede proponer lo siguiente:

Primer Espacio: espacio material o “espacio percibido”. Objeto de los estudios geográficos de los últimos 200 años, dándole importancia a lo físico (medible). El cuerpo es considerado empírica y científicamente como una materialidad, es tangible, medible, y en su condición de materialidad se puede transformar y degradar, sin embargo esta no es la única relación que se puede establecer entre el cuerpo y el espacio, pues también se puede relacionar con el otro espacio, y también es posible pensar el cuerpo como una entidad física sensible a todo tipo de afectaciones, que la hacen susceptible a todo tipo de demandas o agenciamientos colectivos o individuales, desde posturas que buscan la producción de subjetividades que se entrelazan con la producción de una forma corporal determinada, es decir, que encarnan e incorporan los sueños, y las búsquedas del propio sujeto. En suma el cuerpo “*espacializa*” la subjetividad de la que se nutre todo el proceso de conocimiento de sí mismo, a partir de prácticas sociales concretas.

Segundo espacio: espacio mental o “espacio concebido”. En términos de Lefebvre “son las representaciones del espacio”, es el espacio relacionado con lo subjetivo, con la imaginación, con la idea de mapas mentales, y que en la geografía ha sido bastante dominante en el estudio de la historia del pensamiento geográfico, cumpliendo con el paso de un pensamiento más material a un pensamiento idealizado se ha denominado espacio imaginado o comportamental, todo desde una producción discursiva, en estas representaciones aparecen las diversas formas de poder, entonces desde esta perspectiva sobre el cuerpo como espacio también se puede hablar que se ha gestado todo tipo de representaciones en muchos casos impuestos por discursos como el biopolítico, es decir sí este segundo espacio designa representaciones espaciales o espacialidades, puede considerarse al cuerpo

como uno de los tantos espacios sobre y desde el cual se ejercen representaciones desde el interior o el exterior de los grupos sociales.

Y el tercer espacio es un “espacio vivido” e incluye los otros dos; es equivalente, en su alcance y complejidad, con el “tiempo vivido”, este se configura como el espacio de las representaciones y que al incluir a los otros dos puede desplegar espacios simbólicos, donde Lefebvre apunta que éste espacio es el que la imaginación intenta apropiarse y que busca generar rupturas con el poder imponente y operacional de las representaciones espaciales, en relación con el cuerpo, este puede ser pensado como un espacio de representación, y desde donde se pueden generar contraespacios como resistencias o reconocimientos, puede ser un espacio de representación de la estética y de la política, en pugna con las otras dos formas de concebir y percibir el espacio, en este caso el cuerpo, entonces si la dimensión espacial abarca la teoría social, la espacialidad corporal se puede entender aquí como un componente fundamental de las relaciones sociales y no como un reflejo de estas; esta es una apuesta que se debe propiciar para comprender el espacio - el cuerpo dentro de toda una gama de complejas relaciones sociales, en las que el tercer espacio es el espacio socialmente producido por relaciones sociales, económicas, políticas y culturales entre los individuos y los grupos (incluyendo el primer y el segundo espacio), las cuales a su vez están mediadas por las relaciones de poder.

1.3. El cuerpo (espacio) como una *exterioridad*

Los cuerpos, siguiendo a Pardo, son los espacios resultantes, de toda una historia de la ciencia y de los efectos que esta produjo, lo que epistemológicamente derivó en que desde el Renacimiento se haya escindido de manera estratégica el conocimiento sobre lo humano; por un lado el espacio entendido como una *exterioridad*, como extensión geométrica, física y abstracta, susceptible de ser analizada como objeto, por las ciencias naturales, físicas y matemáticas, lo que además se consideró como el espacio que sostiene todo el devenir humano y que por estar allí, de forma tangible, como naturaleza, no generaba la misma importancia que la otra parte de la división del conocimiento, pues ésta se podía medir, cuantificar, demostrar sus

características a partir de teoremas probados milenariamente. Por tanto, nada había que cuestionar o reflexionar sobre su verdad. La parte que debía importar era aquella relacionada con el tiempo entendido como *interioridad*, y como verdad del espacio, pues el tiempo era la dimensión principal del espíritu, de ahí su importancia. Así, en la constitución del conocimiento, el sujeto moderno fue despojado de todo aquello que significara lo subjetivo, puesto que tal condición impedía el encuentro con la “verdad”. La experiencia, por tanto, fue marginada como no verdad y como garantía de falsedad, en un momento histórico donde la obsesión por encontrar la “verdad” de las teorías y prácticas científicas que sustentaban el mundo, se traducía en alejarse totalmente de la subjetividad para alcanzar el umbral de ciencia objetiva. Lo cual no estaría exento de contrariedades, pues, como indica Pardo:

[...] Cuando se habla un lenguaje que carece por completo de contenido expresivo, meramente operatorio (las fórmulas matemáticas o químicas, nos recuerda Husserl, no “quieren decir” nada, aunque tengan sin duda un significado): se hace equivaler la objetividad a la total aniquilación de la subjetividad y, por ese camino, se llega a una verdad que, al no hacer referencia a ningún sujeto posible de experiencia, carece por completo de sentido y no puede, en rigor, ser llamada “verdadera” sino, a lo sumo, válida o correcta” (Pardo, 1992: 250).

La representación del espacio fue ligada al carácter de “objetividad científica”, al ser expresada como una exterioridad (*res extensa*), sin ninguna relación con la experiencia y mucho menos con la interioridad (*res cogitans*)⁹, dando como resultado que aquello que sirviese de sustrato o de contenedor de las medidas geométricas y objetivas del espacio, sería pura forma externa y absoluta. El cuerpo fue puesto allí, entendido como una entidad biológica con unas funciones establecidas, con una dimensión física determinada y validada científicamente, contraria al alma, que era la pura interioridad. A fuerza de dividir y crear categorías binarias espacio/tiempo, cuerpo/alma, objetivo/subjetivo, se escindió el conocimiento sobre la realidad y el espacio que no fuera medible, cuantificable, no existía o si su estatuto de verdad se basaba en otras representaciones basadas en la experiencia, era una mentira o una realidad que no merecía ser analizada por la ciencia.

⁹ Al respecto se puede apuntar también que: “La modernidad va a inaugurar la separación entre el hombre y su propio cuerpo, allí donde el Renacimiento había afirmado la separación entre el alma y el cuerpo. René Descartes apoya su criterio de verdad en el dominio de la *res cogitans*, en detrimento de la *res extensa*” (García, 2000: 96).

El cuerpo fue pensado como soporte del alma, es decir, como pura exterioridad, como superficie que atrapaba el espíritu, que se podía percibir como naturaleza, como otra más de las formas de la exterioridad. El camino para que este espacio-cuerpo fuera considerado una verdad, producida de igual forma con la participación de la experiencia, como percepción, como espacialidad, donde las concepciones y las representaciones subjetivas se expresan, y se re-significan, no ha cesado de producirse y de pensarse desde la modernidad, hasta la contemporaneidad. Esos cuerpos y es lo que voy a desarrollar, se producen en medio de relaciones de poder, y se convierten en espacios donde los efectos de ese poder en red se ejercen, en constante tensión, en la que se producen cuerpos (espacios), que se resisten, generando la emergencia de contraespacios, hechos cuerpo.

Ahora bien, como se verá más adelante, ese *contraespacio*, exterioriza de igual forma, las diversas formas en las que se pueden espacializar los cuerpos, sin necesidad de recurrir siempre a la resistencia, sino más bien entendidos, como un proceso que estiliza, y se apodera desde lo que ve y siente del mismo espacio, a partir de sus saberes situados en la experiencia cotidiana, tal y como lo hacen las personas *Trans*, es decir, que no sólo superan este paradigma de la *exterioridad*, sino que también trascienden la lógica binaria entre subjetividad y objetividad, porque como ya se expresó en la trialectica espacial, el espacio se produce con estos tres elementos, sin que uno preceda a otro como si fuesen una linealidad, más bien, son un espiral que produce el espacio, y uno de ellos son los cuerpos, sin que por esto se entienda que los cuerpo-espacios son resultado directo de ellos, es decir, no es una suma de los estos tres espacios, sino que en el proceso de producción de los cuerpos están atravesados estos tres, como una realidad, que aquí se dividió como lo hizo Lefevbre, para efectos de la investigación.

Si se considera que el cuerpo es una *exterioridad*, es porque en nuestra contemporaneidad, las formas del pensamiento moderno han creado el efecto contundente en nuestra siquis de ordenar el mundo así, creyendo ciegamente en los resultados de la ciencia o más precisamente de una única manera de conocer. Con esto no estoy indicando que muchos de los resultados de la ciencia actual, carezcan de legitimidad, pero en la producción del cuerpo como

exterioridad, el poder y el saber de la ciencia tienen todo que ver, pues, el saber sobre el cuerpo, se convirtió en un efecto del poder para dominar y controlar a los individuos de todas las culturas, para uniformizarlos u homogeneizarlos.

Lo anterior, dio como resultado que el cuerpo fuese estudiado, básicamente, por saberes médicos, u otros con una mirada cartesiana del mundo, en la que el cuerpo, tenía unas medidas y funciones definidas; era una entidad puramente biológica, totalmente determinada para los efectos del clima y de la cultura, a partir de una taxonomía que ponía niveles de acercamiento o alejamiento a la “civilización” o al “salvajismo” entre determinadas razas y sus formas externas. Al igual que la clásica lucha por el territorio, entendida, desde una mirada clásica de la producción del espacio, como superficie, percibido físicamente.

Así, los cuerpos fueron y siguen siendo concebidos y producidos por los discursos y estrategias que determinadas modalidades del poder científico, estatal y cultural occidental han pretendido. No se pensó al cuerpo como un espacio que tenía que pensarse; no había necesidad de cuestionar los órdenes naturales y religiosos, con los que se sostenía tal postura ante el cuerpo. Quienes cuestionaban esta sospechosa *exterioridad*, fueron puestos en una condición de marginalidad porque rasgaban el tejido social, ponían en duda el estatuto de poder que se tenía al respetar lo asumido como “normal”: seguir las buenas costumbres, respetar, ser obediente, aseado, ser hombre, ser mujer, tener pudor con su cuerpo... Y se excluía de la condición de ser humano a los que no eran “normales”, porque al poner en duda, al transgredir, no sólo estaban irrespetando a los “normales”, sino que estaban deformando, esta *forma de la exterioridad* en la que se convirtió el cuerpo en el mundo occidental, Al respecto Pardo afirma que:

“Exterioridad” es un modo privilegiado de nombrar todo aquello que nos es otro, ajeno, diferente, extraño. El pensamiento occidental, en la época de su modernidad, ha definido su programa y su ideal en la forma de una apropiación, de una interiorización de lo Otro que venza definitivamente el límite y se sitúe en la cima de una cultura sin exterior, de un ser que ha devorado enteramente su exterioridad.

El tiempo ha sido, por su parte, la forma suprema de esta apropiación, el signo mismo de la interioridad y la interiorización a modo de memoria del pasado o

perspectiva del futuro. Y el espacio – Naturaleza, Ciudad, **Cuerpo** -, en consecuencia, ha servido como significante de la exterioridad, como “forma de la exterioridad”, en palabras de Kant. Hablar, pues, de las formas de la exterioridad, es nombrar los poros por los que el ser y el pensamiento se derraman en el espacio de modo irrecuperable, sin posibilidad de rememoración o de anticipación; y es, por ello, nombrar también una otredad, una extrañeza que no puede ser asumida ni admitida en el interior o que, cuando lo es, destruye el interior hasta borrar la posibilidad misma de una distinción dentro/fuera. Tal momento señala, desde siempre y para siempre, la hora inaugural del pensamiento” (Pardo, 1992).

En suma el cuerpo, por tanto, aparentemente se convirtió en algo que se debía dejar afuera, una forma de la *exterioridad*. Los que desafían esta postura instalada en el mundo occidental son los cuerpos espacios *Trans* – *gresores*, *Trans-generistas*, *Tran-sexuales*, pues como precisa la anterior cita estos cuerpos llegan a borrar esa posibilidad de distinción y se muestran como los configuradores de una espacialidades diversas, en las que el cuerpo espacio, es el resultado de un proceso de producción en la que siempre *se ha estado, se ha sido*, es una anterioridad, pues es una forma de habitar el espacio que aún no se hace propio, el cuerpo ha estado allí presente, pero al parecer no se proyecta en lo que se desea, entonces detona toda esa carga de sensibilidad y de representación que configura todos los espacios, y se hacen visibles en el espacio en el que siempre han estado, es decir, en el mismo cuerpo, como sucede en los cuerpos –espacio *Trans*.

Quizá parezca una obviedad, pero nuestro cuerpo es espacio, porque posee entre muchas, una cualidad tangible, concreta y real, es una entidad física, pero ¿es sólo eso lo que lo hace ser un espacio?, definitivamente no, existen otros acercamientos que nos pueden hacer comprender porque se puede leer el cuerpo desde la categoría del espacio.

Inicialmente podríamos afirmar que el cuerpo nos sirve para comprender la idea que se ha tenido del espacio y a su vez en un movimiento de retorno, al comprender lo que ha sucedido con el tratamiento que los saberes occidentales le han dado al espacio, podemos saber porque el cuerpo en Occidente se ha convertido en un espacio de poder, saber y ser, en un espacio que es producto de luchas y de resistencias por parte de los seres humanos por expresar la subjetividad en contra de unos saberes – poderes que pretenden desdibujar o

borrar esas huellas de la subjetividad y producir unos cuerpos objetivamente “normales”, medibles, justificables y controlables.

De acuerdo con lo anterior, se hace necesario analizar más profundamente esta cuestión. Nuestro cuerpo no es epifenómeno, no es sólo algo secundario a las demás condiciones de nuestra existencia, no está esperando a que se le diga cómo se va a comportar y cómo se debe desarrollar y relacionar con los otros cuerpos espacios, sin embargo, eso es lo que ha sucedido, el cuerpo es como el suelo o el territorio de una ciudad o de un Estado, pura extensión en la que se debaten ideas y se le busca poseer para demostrar poder, pero pensar que el cuerpo es un espacio así, es continuar reificando las ideas que sostienen que el espacio al estar allí, solo existe para poblarlo, ponerlo a producir y dominarlo, que no es más que eso, extensión. Así el cuerpo es un contenedor de órganos y en algunos tratamientos que también contiene un alma, un espíritu o una subjetividad que no tiene nada que ver con el objeto contenedor externo.

Porque nuestra existencia es ante todo espacial, y esa espacialidad es posible porque tenemos un cuerpo en el que se pueden hacer todo tipo de agenciamientos, en el que los discursos y prácticas sociales se incorporan, se hacen cuerpo o lo que es lo mismo se pueden espacializar en este. Además porque no somos solo una entidad orgánica y/o biológica, sino que ese cuerpo es el espacio donde, con y desde el que se produce toda nuestra subjetividad, en el que nuestras experiencias o las maneras como comprendemos el mundo, se hacen visibles, eso sí, si hacemos la pregunta por su dimensión espacial.

Porque es necesario recobrar la mirada sobre el espacio, pues este fue puesto en un segundo plano desde la modernidad y sus alcances aún permanecen en muchos de los debates y análisis de las ciencias actuales. Así como le sucedió al espacio, el cuerpo fue desligado de su subjetividad, como si fuesen dos posibilidades separables, como sí el cuerpo fuese una superficie neutra, un contenedor que o bien estaba lleno o había que llenar, en el que no había que pensar, porque es sólo una entidad física, biológica, susceptible de analizar por la ciencia natural. La situación anterior aunque se mantiene para muchas de las preocupaciones sobre el cuerpo se ha enriquecido por la mirada

que han hecho del cuerpo las ciencias sociales, sin embargo en los estudios que surgen de estas disciplinas aún prevalece una mirada tradicional sobre el cuerpo y sí se le vincula con el espacio, generalmente es una postura epistemológica que mantiene una visión mecánica sobre el espacio, por tanto, se hace difícil o no aparece la preocupación por pensar el cuerpo desde su dimensión espacial, desde una óptica socioespacial, la cual se ha servido de muchos de los trabajos que las ciencias sociales y la filosofía contemporánea han desarrollado.

Por ello es pertinente considerar que el cuerpo más que lo representa físicamente aun cuando esto signifique tradicionalmente extensión por ser otro espacio anatómico, geométrico y contenedor: Es una experiencia existencial, es nuestro vehículo orgánico y sensible al mundo y a la sociedad, con el cual se establecen las conexiones con los demás miembros de esta, lo que incluye todo el aparato institucional y las organizaciones sociales de toda índole. Por esta vía el ser que habita en su cuerpo vincula, rechaza y acoge determinadas lógicas y con ellas construye su propia o su “apropiada” forma de entender y de ser en el mundo y todo ello se desarrolla desde y con la expresión de su subjetividad con la que produce un cuerpo determinado y legitimado por los demás miembros que le demandan precisamente eso, una espacialidad que reúna las condiciones que tradicionalmente han sido respetadas, en las que al parecer no existe la posibilidad de cuestionar esas condiciones, como si el pensar en la dimensión espacial de los cuerpos no fuese necesario, porque todo está dicho o porque a los seres humanos se les ha “incorporado” a través de discursos y prácticas las ideas que requieren para mantener el orden establecido y normal.

Pensar en el cuerpo como un espacio permite que miremos más profundamente nuestra propia existencia, dado que si es un espacio que ya ha sido prefabricado, no posibilita que nosotros lo controlemos y lo sintamos completamente como nuestro; de hecho, al parecer existimos con un libreto que ya sido elaborado y en el cual el cuerpo está ahí, “vivo” y naturalizamos el hecho que nos establezcan como vestirlo, como sentirlo en la sexualidad, como debemos percibirlo, pensarlo, sanarlo, cuidarlo, pero en últimas todas estas son “*performatividades*” que nos dejan sin la posibilidad de encontrarle sentido a

nuestra propia existencia, porque esta está atada, encarrilada o sujeta a que nuestro cuerpo sea un objeto sobre el cuál ya se ha pensado lo estrictamente necesario y más aún al ser “*performado*”, ha sido nombrado como tal y eso instituye social y culturalmente la propia idea del cuerpo – como una esencia- y por ende la del ser, que es puesto al interior de un cuerpo, separado y sobre el cual los sujetos no tienen ni claridad, ni tampoco sentido.

En suma pensar el cuerpo desde la “noción” de espacio, permite encontrar cierto grado de libertad o al menos, permite crear las condiciones para abrir rutas que cuestionen la manera como ese espacio no es neutro o vacío, pues si lo pensamos así sabemos que estamos llenos, pero de qué, en parte de nuestros procesos subjetivos, pero estos han sido puestos en una especie de frontera que los divide, y hace que nuestra existencia escindida opte por la seguridad que acarrea el creernos todo lo que es “normal” y adecuado. Al contrario, si pensamos que parte de esa subjetividad ha sido viciada y que en nosotros existen muchas preguntas epistemológicas que nos confunden al pensar que hemos seguido unas líneas de saberes - poderes que han desdibujado nuestra percepción y por ahí han logrado cegar la capacidad de cuestionar lo establecido y no hemos considerado la enorme capacidad para producir unas percepciones, representaciones y experiencias más propias, más nuestras, que enriquezcan el conocimiento humano, rescatando toda la sensibilidad y la preocupación por tratar al máximo de ser dueños de nuestras propias existencias, menos míticas y simbólicas y más reales y próximas, no tan lejanas a nosotros, podemos ser un espacio cuerpo, más unificado e integral y podemos crecer como humanos, si encontramos toda la espacialidad que significa nuestra existencial corpórea y lo que ella nos permitiría para preocuparnos con más asertividad de las otras espacialidades con las que se relaciona nuestro cuerpo y que no son otra cosa que producto de éste.

Es pertinente aclarar que el objetivo de este trabajo de investigación no era hacer una defensa de la subjetividad en contra de la objetividad y su relación con la producción del espacio o del cuerpo-espacio, pues desde los estudios socioespaciales se sostiene que el pensamiento sobre el espacio, no divide estas dos dimensiones, el espacio es más que esta dicotomía, pues al contrario, lo que persiguen los estudios socioespaciales es comprender que

estas dos están imbricadas, entrelazadas y esto permite entender que si se piensa el cuerpo como espacio, esa dicotomía de igual forma se trasciende, y se logra considerar que el espacio es producto de las dos, y al hacer esto nos preocupamos por cómo es que otras fuerzas *performativas* producen el espacio y allí radica la importancia de la comprensión del cuerpo entendido como espacio, al respecto:

De forma paralela y, en cierto modo, subsidiaria de la fractura entre espacio objetivo y subjetivo, el tratamiento de los contenidos sociales tangibles en el espacio; es decir, de las materialidades, ha sido el de una mirada mecánica, interesada por las sustancias, las mercancías y las funciones o el de una mirada espiritual interesada por la manera en que lo social se derrama sobre los cuerpos, los objetos, las cosas y sus relaciones, como soportes y acaso expresiones de la cultura (Cf. Debray; 1997: 159, Dagonet, 2000: 14). La escisión entre lo humano y lo no humano ha dificultado el pensamiento sobre el lugar que ocupan las materialidades en las relaciones sociales (Latour, 1992). Y pese a que las materialidades pueden ser consideradas, aún desde una ontología mecánica del espacio, como parte constituyente del mismo, los estudios de la cultura material y de la técnica, han sido escasamente integrados a los estudios del espacio y la geografía (Santos, 2000:27).

De cara a estas dificultades, se ha planteado la necesidad de constituir un “pensamiento del afuera” (Deleuze y Guattari, 1994: 381), de las “formas de la exterioridad” (Pardo, 1992), que parta de considerar que nuestra existencia es forzosamente espacial, que somos cuerpo que ocupamos un espacio, que pensamos en el espacio y a los cuales el espacio pre-ocupa. Entre la creciente “muchedumbre de cosas”: objetos, útiles, máquinas y constructos estéticos, las prácticas sociales y las técnicas de espacialización producen nuevas especialidades; es decir, determinadas formas de disposición, distribución, distanciamiento y relación entre los entes en el espacio (paisajes, territorios, lugares, cuerpos y artefactos).

Tal definición, que hemos adaptado de Pardo (1992:16), parte necesariamente de trascender la oposición ya mencionada entre espacio objetivo y subjetivo. No hay lugar para un subjetivismo o idealismo en la medida en que se reconoce que el espacio, como exterioridad, como extrañamiento, afecta la existencia, incluyendo el pensamiento, y no hay lugar para un objetivismo en la medida en que el espacio no es de ninguna manera un receptáculo que puede ser vaciado de sus contenidos sin que pierda su condición de existencia: el espacio es en la medida en que se habita, usa y significa (Piazzini, 2004: 154).

Entonces de acuerdo con esta extensa cita y reconociendo el enorme capital investigativo que se desarrollado en las ciencias sociales en torno al cuerpo, resulta ser que la cuestión de pensar el cuerpo como espacio, constituye otra posibilidad de carácter epistemológico que se una a ese nutrido grupo de especialistas y preocupaciones por el cuerpo, ya que permite aplicar cierto tipo de “herramientas” con alcances de tipo conceptual, metodológico y epistemológico, las que a su vez son producto de los trabajos de muchos especialistas, algunas de las cuales fueron las bases que sustentaron este trabajo y, que podrían alimentar aún más el debate sobre la relación entre el cuerpo y el género, así como el poder y la misma teoría estética, fortaleciendo

a su vez a los estudios socioespaciales y lo que estos han venido a llamar el “giro espacial”, entendido como una forma de situar el debate sobre el espacio y su relación con el tiempo, para superar la mirada que se centra en la *exterioridad*.

En consecuencia, pensar el cuerpo como un espacio es importante ya que este también se nombra, se narra y esto a su vez se expresa a partir de toda un conjunto de posibilidades estéticas, que pueden cambiar con el tiempo, así como también cambia la postura hacia el cuerpo, la manera como lo sentimos, lo percibimos muta a medida que transcurre el tiempo, es decir, cambia la forma de expresarlo, de liberarlo o atarlo a determinadas demandas sociales, así como la manera de habitarlo. Cuando pensamos de forma profunda sobre los porqués que sostienen nuestras subjetividades y las maneras en que comprendemos su relación con lo que le sucede a nuestros cuerpos, lo que resulta es una aventura riesgosa, porque pone de manifiesto las dudas sobre las lógicas *performadas* y las prácticas con las que hemos vivido y habitado el mundo desde nuestra existencia y además salta a la vista que hay quienes eso no les molesta, por ejemplo el grueso de la sociedad en general y a otros a los que eso les resulta molesto y se convierte en una cuestión de vida o muerte, porque ello amenaza su propia existencia y sus posibilidades de acción política y expresión de su sensibilidad estética, por ejemplo las personas Trans, con lo cual surge el otro interrogante ¿Por qué la “*categoría o metáfora*” del espacio y no otra para comprender el cuerpo que transita entre los géneros?. Asunto que si bien se tratará en el análisis de los testimonios de vida de las tres personas *Trans* con las cuales interlocute, se hace preciso ajustar más la explicación.

Si bien ya se establecieron las razones por las cuales el cuerpo se puede leer desde su dimensión espacial, es adecuado dejar en claro que aquí el espacio no es una metáfora semánticamente hablando, porque el espacio es una dimensión de la vida, sin este no hay existencia y cómo se existe, se es; sin un cuerpo que ocupa espacio, que es espacio y que reproduce y transforma ese mismo espacio y los otros con los que se relaciona existencialmente. Ahora bien, como en cualquier aspecto de la vida, se puede comprender desde una metáfora, pero esto es muy distinto. Sociológicamente hablando podría

decirse que el interés de este trabajo por el espacio, lo hace verse como una *metáfora maestra*, al respecto podría citarse lo siguiente:

Lo que destaca en el uso contemporáneo de metáforas espaciales en la teoría sociológicas, es que se han llegado a convertir en *metáforas maestras*, es decir, metáforas que no son usadas simplemente para adornar los escritos sociológicos, sino que juegan un papel central en la teoría y la investigación sociológica. Una metáfora se convierte en metáfora maestra cuando es usada en el enfoque teórico general y es aplicada sistemáticamente con la finalidad de clarificar y generar un sistema teórico coherente, a la vez que un conjunto de categorías y conceptos relacionados (Chihu Amparán, 1998: 180).

Retomando la línea del análisis, podríamos decir que el espacio es pertinente para comprender los cuerpos *Trans*, porque estos dejan de ser espacios neutros y performados, simples contenedores de órganos con funciones determinadas, espacios de dominación de discursos para convertirse en espacios de lucha y de resistencia bien sea individual y colectiva.

Los cuerpos *Trans*, subvierten o en muchos casos refuerzan los órdenes establecidos para los cuerpos culturalmente entendidos como normales, en la medida en que centran gran parte de su actividad estética y política alrededor de las transformaciones que hacen de éstos, es decir, son espacios que se convierten en espacios femeninos y masculinos, sin abandonar la realidad de que son espacios *Trans*, y eso los convierte en personas que hacen su existencia en medio de transitar por las categorías y prácticas que están divididas por géneros y sexos, como si fuesen etiquetas con las cuales se nace y que se deben mantener durante toda la existencia.

Como ya se analizará en los testimonios de mis tres interlocutoras, el pensar y tomar conciencia que un espacio es propio, que se puede transformar en lo que se desea para ser feliz o al menos para sentirse más seguro de lo que se busca, es una condición esencial del pensamiento socioespacial, el cual se interesa en gran medida por las razones, saberes, poderes y experiencias con las que se producen las espacialidades por parte de todos los agentes sociales. Por ello un cuerpo *Trans* es un espacio que se presta para hacer todo tipo de lecturas que acarrearán cambiar la mirada, afinar la óptica y dejar de seguir comprendiendo el cuerpo, como solo contenedor y como un elemento diferente de la experiencia subjetiva.

La experiencia *Trans* permite comprender que existen unos *conocimientos situados*, que surgen de la propia experiencia y con ella teje discursos, lenguajes que se expresan con un enorme capital de movilización y de transgresión de lo establecido, y todo ello lo hacen a través de una existencia que no se puede desligar de la corporalidad. Ese espacio que es capaz de hacer que las miradas, las conciencias y las palabras del resto de la sociedad los admire, los niegue, los olvide, los quiera borrar, pero que finalmente están ahí y son una realidad espacial, que es posible porque tal espacio, es tan rico en texturas, colores y formas que se convierte en un dispositivo de *visibilización* y de *decibilidad*, que demuestra que existen otros espacios cuerpos, que no se alinean o se alienan a las formas convencionales con las que están *performados* los cuerpos del resto de la sociedad. En suma una persona *Trans* cuando decide tomar las riendas de su existencia y busca hacer lo que siente y quiere, lo debe hacer en su cuerpo, porque esta es la primera espacialidad que puede cambiar, es decir, que puede hacer suya, y para ello ejecuta cambios que evidencian su inconformidad con la naturaleza biológica que presenta, entendida como un espacio definido, y que ella no toma como tal y para ello decide adueñarse o empoderarse de su vida y hace defender sus posturas, sus percepciones y representaciones para crear otros tipo de experiencias que le permitan ser lo que quiere.

Por último todo espacio es un producto de poderes y saberes (empíricos y científicos) que pugnan por controlarlo y ponerlo a producir y las personas *Trans* lo hacen en su cuerpo, como forma de expresión de sus deseos como seres humanos, así esto represente su propia vida, es decir, que al apropiarse de su cuerpo, arriesgan su propia seguridad en un mundo que la mayoría de las veces cuando no comprende algo o siente que amenaza sus propios códigos de comprensión del mundo, se siente desestabilizado y responde aniquilando o negando aquello que se muestre como tal. Por tanto un cuerpo *Trans* es un espacio en todo el sentido de la palabra y lo es porque materializa y contextualiza la necesidad de repensar, la manera como se producen los cuerpos del resto de la humanidad, y porque desdibuja en gran medida las dicotomías que nos sitúan a un lado y otro de las explicaciones, categorías y conceptos con las que comprendemos el mundo y porque un cuerpo *Trans*,

transita entre esas posibilidades culturales binarias, las recrea en su experiencia y produce sí quiere terceros espacios, nuevas espacialidades corporales capaces de producir nuevos conocimientos, al menos saberes que nos ayudarían a darle otras posibles explicaciones a las preguntas por el cuerpo, por el espacio y por la existencia, que en últimas son una misma madeja hecha con muchos hilos, inseparables solo para investigarlos, pero que en esencia producen realidades que son susceptibles de leer y de escribir otras narrativas.

1.4. Las complejas producciones estético - neopragmáticas

“La estética norteamericana del siglo XX ha mostrado dos formas características procedentes de dos fuentes filosóficas distintivas: la filosofía analítica y el pragmatismo; La primera nació en Gran Bretaña y el segundo es la única aportación de Norteamérica a la filosofía. Pero mientras que la estética analítica ha prosperado, la estética pragmatista casi ha desaparecido. Aunque curiosamente sus orígenes sugieren que era más probable que hubiera ocurrido al revés”.

Richard Shusterman

“Este mundo sólo se puede justificar como fenómeno estético”

Nietzsche

“La experiencia estética es aquella ‘en que todo el ser está vivo’, y ‘muy vivo’”

Dewey

Esta investigación se apoya también en los aportes que Richard Shusterman (2002) hace a la teoría estética desde el pragmatismo¹⁰, una de

¹⁰ “Pragmatismo (del inglés pragmatism); sust. m. Tendencia filosófica según la cual el único criterio de validez de cualquier teoría científica, ética o religiosa debe basarse en los efectos prácticos de la misma: el pragmatismo ha sido una de las tendencias más discutidas en el ámbito de la filosofía de la ciencia actual. El término "pragmatismo" fue introducido en la filosofía por Charles Sanders Peirce, quien fue el primero en dar una idea de en qué consistía el método pragmático, en sendos artículos publicados en 1877 y 1878. William James, al dar su propia versión de este método, remitió a uno de esos artículos de Peirce y, por su cuenta, conectó el significado del término pragmatism con el vocablo griego pragma ("acción"). John Dewey vinculó tanto el origen del nombre cuanto el contenido del método con Kant, en cuya obra habría aprendido Peirce filosofía. Dewey, contra los que pensaban que el método pragmático

las vertientes de la Filosofía, que, de acuerdo con el epígrafe, ha estado ausente de muchas de las preocupaciones de la investigación estética actual, lo que no significa que haya sido disuelta totalmente en las arenas del pensamiento científico contemporáneo. Hoy se debate aún con la estética analítica, a partir de una postura denominada neopragmatista. Desde esta posición filosófica que releo, analiza y resignifica las posturas más importantes de un renombrado autor en materia de filosofía pragmatista como es John Dewey,¹¹ deseo continuar mi exposición de los principales marcos analíticos que se plantea esta investigación¹². Al respecto me uno a Cardona cuando establece que:

“Uno de los temas que componen el quehacer del pragmatismo [...] tiene que ver con la acción que se configura en un escenario donde los modelos, las reglas o las realidades no están determinados por cuestiones heterónomas o por principios a priori. Aunque la discusión de las principales ideas introducidas por Pierce se hayan concentrado sobre la noción de la verdad, el rasgo dominante ahora es una concepción de la búsqueda que privilegia la falsación y la revisión de las creencias en oposición a las concepciones que privilegian una correspondencia con la realidad. En consecuencia, el pragmatismo sostiene que los conceptos y la fijación de las creencias y del significado se vinculan con la práctica, y que ésta es algo que va mucho más allá de cualquier posible reconstrucción formal del lenguaje de la ciencia” (Cardona, 2008 :85 -86).

Resulta importante destacar que el profesor Cardona coincide con Shusterman cuando establece que el pragmatismo, pese a simular que ha desaparecido, ha continuado ocupando un lugar importante en la academia angloamericana e incluso ha logrado impactar a la Filosofía en general, al poner en duda la auto pretendida objetividad de la ciencia y de la Filosofía, y

era rigurosamente americano, lo derivó de la distinción kantiana entre práctico (referente a las leyes morales a priori) y pragmático (concerniente a las reglas del arte y de la técnica, derivadas de la experiencia y aplicables a ella). No obstante esta referencia a la filosofía kantiana, el movimiento filosófico, o grupo de corrientes filosóficas, llamadas "pragmatistas" se han desarrollado sobre todo en Estados Unidos y en Inglaterra, y constituyen la primera contribución original de los Estados Unidos de América a la filosofía occidental". En: Pragmatismo Teoría del conocimiento. San Baldomero Ucar. Tomado de: <http://presencias.net/indpdm.html?http://presencias.net/educar/ht1040n.html> (Consultado en 9:9:2011)

¹¹ Shusterman afirma que la estética pragmatista inició con John Dewey, pues fue el filósofo pragmatista que más se ocupó en formular una teoría sistemática del arte, aunque Pierce haya aportado la creación de la semiótica muy sistemática. Dewey se influenció enormemente de Ralph Waldo Emerson y Alain Locke. (2002: XIII-XIV).

¹²Es necesario considerar que el pragmatismo no será el tema que se trate con mayor profundidad en este capítulo, aunque se harán las consideraciones necesarias para que se aclare su importancia dentro de los marcos analíticos. Por ejemplo, lo que ofrece el profesor e investigador Porfirio Cardona Restrepo (2008) de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín. El autor es Licenciado en Filosofía; Magister es Estudios Políticos y doctorando en Filosofía por la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín. *Más allá de la estética analítica en el neopragmatismo de Richard Shusterman*. En: Escritos Vol 16. No 6. Enero- Junio (2008) p 81. Actualmente es profesor en la facultad de Filosofía de la misma Universidad.

más aún de la Filosofía Analítica, generando la discusión sobre la tradición filosófica. Resulta importante, antes de iniciar con los aportes de Shusterman, anotar que el pragmatismo es la base de la estética pragmátista y, por tanto, se vincula con muchos de los intereses de esta investigación, debido sustancialmente a la atención que presta a ser una perspectiva antifundacionalista del conocimiento, cuestionando los fundamentos fijos e incuestionables, absolutos, cerrados, que se constituyen en fundaciones epistemológicas rígidas, conservadas por tradiciones clásicas, tendientes a clasificar la realidad y el conocimiento de ésta en compartimentos binarios. Los pragmatistas como Dewey volvían sobre lo concreto, hacia los hechos, hacia la acción, y al enorme capital de la contingencia, donde “El conocimiento tenía un carácter constitutivamente social, donde las creencias eran productos colectivos y se resolvían en el contexto social; es una respuesta a las condiciones peculiares y necesidades del ser humano encontradas dentro de un ambiente social dado” (Cardona, 2002: 87).

Otro elemento importante de la estética pragmátista es aquel que se conecta de forma casi automática con la etnografía, de un diálogo de saberes, pues, allí no se busca delimitar entre sujetos y objetos de estudio, o sobre lo inferior o superior de uno u otro conocimiento; se busca conversar con el otro, que se exprese libremente, escucharlo.

Este trabajo de investigación contiene un notable aporte empírico, resultado de un trabajo de carácter etnográfico. Conversar con las personas para aprehender el significado de sus experiencias y objetivos en la vida, obedece epistemológicamente, a sostener una postura abierta, democrática, que no juzga, que busca crear sentido, encontrando expresiones comunes y no elevados términos científicos, y enriqueciendo el conocimiento social, a partir de las expresiones que producen los diversos agentes sociales. Para darle un poco más de peso a la importancia de las posiciones epistemológicas y metodológicas con las cuales procede el pragmatismo y su relación con la forma como se desarrolló esta investigación, es necesario apuntar que:

“Para Dewey, la filosofía ha de distanciarse de vocabularios confusos que no permitan el diálogo y la comprensión, de ahí que fundara en la Universidad de Chicago un laboratorio para la experimentación filosófica. Era un experimento con la intención de dar un giro de la filosofía de la conversación fundacional

hacia la práctica. Esta labor consistió en escuchar a cada uno, incluso, a las personas con las cuales no compartimos ideas y hemos entrado en desacuerdos. En este sentido, la creencia en la democracia y el discurso libre justificado en la base de los derechos individuales, pero igualmente, en la necesidad de permitir que las personas se expresen libremente, será un tema primordial al cual recurrirán los pragmatistas” (Cardona, 2008: 88).

Todo este movimiento se considera un *giro filosófico* que agencia la preocupación por fenómenos sociales de toda índole, por parte de la investigación filosófica a nivel anglosajón y europeo, trastocando fuertemente los intereses y las fundaciones históricas y tradicionales de la filosofía clásica. Después del giro se puede volver al mismo sitio, pero en el camino se ven, oyen y se viven muchas experiencias que enriquecen y, a la vez, hacen compleja la realidad y más aún la manera de abordarla; se reconsidera el carácter eminentemente intelectual o con pretensiones científicas válidas de la filosofía, interesada darle carácter de verdad a los procesos o fenómenos que estudia, para desembocar en que hoy el carácter de la filosofía se interesa indiscutiblemente en pensar sobre la vida, en aprender a vivirla, como si fuera un arte, el *arte de vivir*.

Todo lo anterior sobre el pragmatismo es de vital interés para este trabajo de investigación, pues, desde estos posicionamientos se permiten unas lecturas más abiertas de la realidad y del conocimiento que pueden producir los agentes sociales, al incorporar la sensibilidad a su experiencia de vida, enriqueciéndola con los significados que ha construido con aquellos con los cuales se relaciona.

Las personas *Trans*, que no son ajenos a la vida común al incorporar su deseo de vivir, podrían estar generando “[...] una visión encarnada de la estética que alienta el compromiso político” (Shusterman, 2002: XII). Esa visión y su práctica estética en el espacio corporal, será analizada con la teoría estética que nos proporciona Shusterman¹³ cuando analiza las teorías e instituciones que estructuran su denominado *giro estético*.

¹³ Según el profesor Porfirio Cardona la estética pragmatista de Shusterman se considera actualmente como la contribución más significativa de los neopragmatistas a la teoría del arte desde la obra de Dewey, pues es la continuación de una corriente de pensamiento, que trasciende los alcances que el mismo Dewey previera. El profesor Cardona apunta textualmente que: “Todo este resurgir ha sido denominado neopragmatismo, en el cual Rorty es uno de los filósofos más destacados. Para él, ya los filósofos no tienen un conocimiento superior sobre los demás saberes de la realidad. Este análisis reanima el pragmatismo que conocemos hasta el presente en diálogo con la tradición filosófica continental en el que se incluyen autores como Wittgenstein, Heidegger, Foucault, Derrida. El esfuerzo de Rorty en sus escritos por alcanzar una conexión entre el pragmatismo americano y los supuestos de la filosofía europea, fue

El interés de esta investigación se centrará en las posibilidades teóricas, epistemológicas y metodológicas que ofrece la estética pragmatista, la cual “considera la experiencia y la inteligencia humanas como algo basado en los contextos particulares de nuestro entorno y así conformadas por las prácticas e instituciones configuradas en la historia y la cultura y que, a su vez, están abiertas hasta cierto punto a la transformación” (Shusterman, 2002: IX). El enfoque pragmatista se caracteriza por ser democrático e incluyente, al proceder desde una aproximación contextual de las experiencias humanas, destacando la mutabilidad y la constitución práxica socio- histórica del pensamiento, y sus objetos se constituyen en una verdadera fuente de análisis. La estética pragmatista busca romper con las clásicas dicotomías que la modernidad instauró, como las que señala Shusterman, rescatando los argumentos de Dewey:

“[...] la estética de Dewey relaciona algo más que el arte y la vida; insiste en la continuidad fundamental de muchísimos conceptos binarios tradicionales cuyo contraste opositivo, supuesto mucho tiempo, ha estructurado tantos aspectos de la estética filosófica: las bellas artes frente a las aplicadas o prácticas, las artes cultas frente a las populares, las artes espaciales frente a las temporales, lo estético en contraste con lo cognitivo y lo práctico, y los artistas frente a la gente “ordinaria” que forma su público. De hecho, para asegurar esa continuidad en la estética, Dewey extiende su ataque contra el pensamiento dicotómico para socavar dualismos más básicos que subyacen y refuerzan el secuestro y la fragmentación de la experiencia del arte. Las principales de esas dicotomías son las de cuerpo y alma, material e ideal, pensamiento y sensación, forma y sustancia, hombre naturaleza, yo y mundo, sujeto y objeto y medios y fines” (Shusterman, 2002:16).

A los cuales yo, agregaría masculino- femenino, todos ellos trazando límites fronterizos que no se pueden *Transgredir*.

Lo anterior es importante por cuanto se articula con una de las preocupaciones que persigo, al tratar de analizar cuáles son los fundamentos que sostienen la *marginalización* de personas que buscan, en medio de binarismos normativos corporales, políticos y estéticos, crear alternativas que

desarrollado y discutido posteriormente por Richard Bernstein y Richard Shusterman. Este grupo ha sido denominado neopragmatista, porque si bien mantienen una continuación con el pragmatismo clásico, presentan otras discusiones más amplias en las que se incorporan ahora ensayos en torno al cuerpo y a la cultura popular, como se verá en los trabajos de Shusterman. Ya Dewey había anunciado que para que el pragmatismo continuará necesitaría “rehacerse y deshacerse y asumirse diferentemente”(Cardona, 2008: 93-94).

los hagan felices con su existencia y les posibiliten expresar su subjetividad, aunque esa expresión refuerce o genere otras dicotomías.

El alcance de esas dicotomías en la vida de las personas se logra a partir de la compartimentación de los saberes que la lógica moderna entabló a nivel científico; conocimientos basados en evidencia científicamente comprobable, dispuestos en ciencias o disciplinas que se autoerigían como las custodias del saber verdadero y válido, extirpando a las formas que basaban su poder en la experiencia. Esa experiencia que la estética pragmatista desea rescatar como *experiencia estética*, en la cual “[...] *la percepción y la comunicación cambian y mejoran; estimulan e inspiran, porque la experiencia estética siempre se desborda y se integra en las otras actividades, potenciándolas e intensificándolas*” (Shusterman, 2002:12) es supremamente importante porque no es la ciencia la que decide cuáles experiencias enriquecen la vida, sino que son los individuos por medio de las experiencias cotidianas los que le dan sentido estético a la misma, encarnando, en sus diversas prácticas, la sensibilidad estética.

De igual forma, se busca con ese interés por rescatar la experiencia estética, unirla a los procesos normales de la vida, para cuestionar una de las consecuencias duraderas de esas clasificaciones dicotómicas propias de la modernidad con las que la realidad había sido *ordenada*, haciendo que el arte y la estética fuesen concebidos como otros compartimentos más, de acuerdo con orientaciones epistemológicas e ideológicas de la filosofía clásica, que a su vez eran acogidas por la filosofía analítica, en la cual lo *estético*, lo *culto*, lo *bello* y lo *real*, por un lado, debían mostrar una sola propiedad especial en la experiencia para poder singularizarlos, es decir, para lograr fundamentarlos, y por otro lado, estos eran enviados a un reino donde podía alcanzar su libertad y máximo esplendor y así poder ser admirados por aquellas personas que habían alcanzado la virtud para ello. Ese reino estaba y aún está para muchas personas, en los museos, teatros y salas de conciertos; por el contrario, la estética pragmática sostiene que:

La experiencia estética no sólo se distingue por ser la única que tiene determinado elemento, sino también porque integra mejor y con más entusiasmo todos los elementos de la experiencia ordinaria, “haciendo de ellos un todo en toda su variedad” y dando al experimentador una sensación aún mayor de la totalidad y el orden del mundo (Shusterman, 2002: 19).

Pese a esto, la estética pragmática no busca rechazar, de forma plana, el enorme capital que hay en la posibilidad de realizar distinciones, por el contrario busca los hilos que unen a esas dicotomías, oponiéndose a que estas, que hacen la vida más cómoda para muchos, se conviertan en implacables divisiones que no permitan otra mirada de la realidad, puesto esto conduce a que se niegue la existencia de la estética y mucho más de una estética general, pues la estética analítica contempla que, sí se comprometen con la *continuidad estética*, se abre la posibilidad de generar juicios globales, ambiguos y vacíos, es decir, como si se contaminase un sentido *purista* de la experiencia estética que sólo un grupo privilegiado puede mantener o sentir de forma real y a lo cual no pretenden renunciar.

Uno de los principales intereses que desea rescatar la estética pragmatista es lograr una experiencia estética más rica y satisfactoria, basada en *“su teoría instrumental del conocimiento, en la cual el fin esencial de toda investigación, tanto científica como estética, no es la pura verdad del conocimiento en sí, sino mejorar la experiencia o el valor experimentado. El conocimiento es valioso porque ayuda a enriquecer la experiencia inmediata mediante el control que ejerce sobre la acción”* (Shusterman, 2002:22). Así, se desentendía de la búsqueda por la verdad neutral de la estética analítica, la cual, en su afán de ser legitimada como filosofía científica, rechazaba la posibilidad de ser sometida a evaluación, pues, tenía la tendencia a autoconcebirse como una metacrítica que no buscaba tratar de cambiar o revisar los conceptos o las prácticas estéticas, sino más bien analizarlos y aclararlos con su particular óptica científica, es decir, posicionada en un punto cero desde el cual podía analizar bien sus objetos de estudio, para alcanzar la “verdad” científica de la realidad.

Sin embargo, esos reinos de libertad en que se convirtieron los museos, aquellos en que los estéticos analíticos europeos admiraban los objetos robados a culturas y pueblos “inferiores” en sus colonias, y también las obras de arte “culto” europeo o norteamericano, eran reflejo de una sensibilidad compartimentada entre lo “culto” y lo “bello”, en la que ellos se asumían como los dignos representantes de las tradiciones, las mismas que habían posicionado como otra de sus verdades.

[...]Mientras que los estéticos analíticos siguieron la tradición romántica y modernista de defender el valor y la autonomía del arte equiparando el concepto de arte con el concepto (y sublimidad y genialidad anejas¹⁴) del arte “culto”, Dewey lamenta esta tradición elitista, que ataca con los nombres de “concepción museística del arte” e “idea esotérica del arte [...] su ataque no se debió a consideraciones ontológicas de continuidad y aparición naturalistas; fue el fin instrumental de mejorar la experiencia inmediata con una transformación sociocultural en la que el arte se enriquecería y satisfaría más a más gente, por adaptarse mejor a sus intereses esenciales e integrarse mejor en sus vidas. La compartimentación y la espiritualización del arte como un sublime “reino aparte... en un pedestal lejano”, separado de los materiales y fines de todo otro esfuerzo humano, han eliminado el arte de la vida de casi todos nosotros y empobrecido por tanto la calidad estética de la vida. El arte está, en efecto, recluido en museos, salas de conciertos, aulas y teatros, apartado de acceso libre y casual diario” (Shusterman, 2002:23).

El alcance de los presupuestos de la estética analítica, (que hacen que la postura o el sitio desde el cual la estética pragmatista argumenta), se conecta con los intereses de esta investigación, al considerar que la estética está más allá de espacios físicos donde se guarda un tipo de belleza. La tesis de la continuidad de los procesos naturales o cotidianos de la vida con la experiencia estética, entendida como la sensibilidad consciente de las prácticas que ritualizan las representaciones que se tienen de la vida, es una suerte de puente entre los otros marcos analíticos con los que se teje esta investigación. Las prácticas y las representaciones, además de la experiencia, se cargan con las contingencias propias de cada uno de nosotros, con nuestras alteridades, se vuelven pretextos políticos que trascienden a formas estéticas con las cuales normar la vida. Pese a esto, se generan unas formas que se salen de las establecidas por los *órdenes* biológicos y culturales, generando importantes cuestionamientos a la manera como estos se justifican.

Esas existencias, que no evaden de su cotidianidad la dimensión estética de la vida, como si fuese un *arte poder vivir*, bien podrían ser las de las personas *Trans*, las cuales podrían estar produciendo, una “estética del deleite corporal” (Shusterman, 2002:XVIII), donde la “diferencia existe sin dominio ni deshonra” (2002: XXII). Existencias en las cuales las distintas expresiones de la vida, sin perder sus sentidos simbólicos y subjetivos, son producidas en

¹⁴ Según la RAE. Anejo, ja. I. ADJ. 1. Unido o agregado a alguien o algo; con dependencia, proximidad y estrecha relación respecto a él o ella. *Documento anejo*. [...] II. M. 4. Grupo de población rural incorporado a otro u otros, para formar municipio con el nombre de alguno de ellos.

lógicas menos formales, es decir, como cotidianidades; allí es donde esas cosas que se hacen de forma automática, se producen con unos mayores costos para las personas *Trans*, las cuales tienen que convertir las prácticas que se les negaban, con ciertas lógicas binarias, en su verdadera cotidianidad, la que por medio de agenciamientos estéticos se convierte en una experiencia política, asumiendo por tanto que *“la estética cobra mucha más importancia y significación cuando advertimos que, al incluir lo práctico y reflejar e informar la praxis de la vida, se extiende también a lo social y lo político”* (Shusterman, 2002: XXI).

Los planteamientos y las categorías de la *somaestética representacional*, entendida como las formas y prácticas exteriores que se producen en los cuerpos, así como la denominada *somaestética experiencial* (la cual se interesa más por la calidad estética interior, y la *somaestética performada*, entendida como aquellas prácticas dedicadas a la fuerza y la salud corporal), serán ampliamente analizados en el segundo capítulo de esta investigación en el cual, las categorías que nos pueden ofrecer los marcos analíticos, serán *encarnadas* y contextualizadas en las experiencias corporales y, por ende, espaciales y estéticas de tres personas *Transgeneristas*. Una de estas importantes categorías es:

La somaestética puede definirse como el estudio crítico, meliorativo¹⁵, de la experiencia y el uso de cuerpo propio como sede de apreciación sensorio-estética (aísthesis) y auto-formación creativa. Se dedica también por tanto al conocimiento, los discursos, las prácticas, y a las disciplinas corporales, que estructuran esa atención somática o puedan mejorarla. Si dejamos de lado el prejuicio filosófico tradicional contra el cuerpo y recordamos sencillamente los objetivos centrales de la filosofía de conocimiento, autoconocimiento, acción apropiada, y su búsqueda de la buena vida, entonces el valor filosófico de la somaestética debería quedar claro de varios modos. (Shusterman, 2002: 361)

Esta categoría es resignificada aquí, como aquella que se encarga de hacer de la relación entre el cuerpo y la sensibilidad estética un arte de vivir, con la que se logra una vieja aspiración de la filosofía que buscaba ser asumida más que como una disciplina, como un arte de vivir, generando así la

¹⁵ (Del lat. *Melioratus*, part. pas. de *meliorare*, mejorar, e *-ivo*). adj. Se aplica a las palabras, tono, etc., que implican valoración positiva sobre algo. Se opone a *peyorativo*. En: Moliner María (2007). Diccionario de uso del español. Pág 1916 j-z.

producción de unas somaestéticas representacionales, experienciales y performativas.

Sin duda, los aportes de la estética pragmatista servirán para encontrar relaciones espaciales en los cuerpos *Trans*, relaciones con una enorme capacidad estética y de agencia política.

1.5. Las producciones del poder : sus otros efectos

*En algunas ocasiones una concepción normativa del género puede deshacer a la propia persona al socavar su capacidad de continuar habitando una vida llevadera. En otras ocasiones, la experiencia de deshacer una restricción normativa puede desmontar una concepción previa sobre el propio ser con el único fin de inaugurar una concepción relativamente nueva que tiene como objetivo lograr un mayor grado de **habitabilidad**.*

Judith Butler,
Deshacer el Género

El tercer marco analítico en el que se apoya este trabajo de investigación es aquel que relaciona el poder con la producción de la categoría “humano”, entendiéndola como uno de los efectos del despliegue de relaciones de poder, en las cuales los individuos y los colectivos generan formas de reconocimiento y de exclusión, basándose en prácticas y discursos que quizá no comprenden realmente, pero que les permite existir a unos como “humanos” y a otros en condiciones en las cuales el carácter de “humano” está puesto en cuestión. Este marco también posibilita el acercamiento a la comprensión del poder como una *producción en red*, en el sentido de Foucault (Foucault, 2001:182), por parte de los distintos agentes humanos que co-existen en un mismo contexto histórico. Al respecto Butler apunta que

La tradición hegeliana enlaza el deseo con el reconocimiento: afirma que el deseo es siempre un deseo de reconocimiento y que cualquiera de nosotros se constituye como ser social viable únicamente a través de la experiencia del

reconocimiento. Dicha visión tiene su atractivo y su verdad, pero también descuida un par de puntos importantes. Los términos que nos permiten ser reconocidos como humanos son articulados socialmente y son variables. Y, en ocasiones, los mismos términos que confieren a cualidad de “humanos” a ciertos individuos son aquellos que privan a otros de la posibilidad de conseguir dicho estatus, produciendo así un diferencial entre lo humano y lo menos que humano. Estas normas tienen consecuencias de largo alcance sobre nuestra concepción del modelo de humano con derechos o del humano al que se incluye en la esfera de participación de la deliberación política. El humano se concibe de forma diferente dependiendo de su raza y la visibilidad de dicha raza; su morfología y la medida en que se reconoce dicha morfología; su sexo y la verificación perceptiva de dicho sexo; su etnicidad y la categorización de dicha etnicidad. Algunos humanos son reconocidos como menos que humanos y dicha forma de reconocimiento con enmiendas no conduce a una vida viable (Butler, 2006:14).

El interés por analizar el *reconocimiento de lo humano* radica en que él se convierte en una lucha política, donde se miden diversas relaciones de poder y, por ende, de fuerza, generalmente en proporciones desiguales. No basta con tener unos condicionamientos biológicos que diferencien al ser humano de otras especies, para estar automáticamente en la condición de ser reconocido como tal, puesto que la realidad que experimentan muchos individuos no es así, debido principalmente a que estas personas llegan a ser consideradas como *no humanos* y, generan tensiones al poner en entredicho las condiciones biológicas e incluso culturales, que enmarcan la designación o la determinación de lo humano para el resto de la sociedad.

Lo anterior plantea una serie de paradojas: entre las que se encuentran por ejemplo que, al no ser considerados como humanos, determinados individuos son excluidos de la toma de decisiones que afectan a todos por igual, pues sí no son humanos, no están capacitados, según el resto de la humanidad, para tomar partido en el mundo de los humanos, y menos aún para exigir o demandar derechos que sólo son otorgados al resto. Otra de las paradojas es que, al no cumplir con los patrones de *lo humano*, están renunciando a “*respetar y cumplir*” con el papel que la naturaleza y la historia les ha asignado; es como si no se pudiesen generar otras formas de existir diferentes a ser una hembra y un macho biológicos que deben comportarse dentro de las reglas que la cultura ha creado, es decir, se llega a ser *no ser humano* saliéndose de lo que ya está establecido, *Transgrediendo* las mismas normas que lo excluyen de lo humano; por ejemplo sentir, soñar y pensarse como un ser humano que desarrolla su existencia comportándose, caminando,

bailando, vistiéndose, hablando como desea y cree, y al hacerlo contrariar a todos aquellos que sí viven como lo que se espera de ellos. Es como si al nacer los individuos ya trajesen, por la vía biológica una vida absoluta, como si fuesen series definidas. Un *deber ser*, limitado para no generar desorden.

Otra paradoja que se desprende de lo anterior, es que al no estar enmarcado dentro de las normas que reconocen y protegen al ser humano, se está en constante peligro de ser exterminado, irrespetado, vulnerado, violado, pues, al no poseer un estatus de humano, se vive en una condición de inferioridad en la que es preciso “corregir y enseñar”, para que haga consciente que sus prácticas y sus discursos *trastocan o desordenan* la normalidad de la vida. Por tanto, para ser considerado humano debe redefinir sus “confusiones” o correr el riesgo de ser borrado o excluido; ese es el camino que les queda por no dejarse “ayudar” o permitir que les “curen esa enfermedad” de querer ser “otros”, es decir, está en una condición de *anormalidad* y hasta *criminalidad*, de acuerdo con las normas que la cultura establece para los seres humanos. Siendo un ser “*no humano*” se irrespeta todo aquello a lo cual no se permite pertenecer social y culturalmente, y sin embargo por no respetar lo establecido se puede ser juzgado y sancionado por esas normas; es como estar en tierra de nadie. Al no ser reconocido dentro de lo que se supone deber ser un humano, se le está vulnerando doblemente, de un lado, porque los excluye para no permitirles participar socialmente, de otro lado se les persigue, no se les deja en libertad, pues, las mismas categorías que definen *lo humano*, los excluyen, quienes deben ser descritos y protegidos dentro de esos términos. De ahí la importancia del reconocimiento de una idea de *lo humano* en general.

Pareciera entonces que aquellos que “se salen de las normas” son entendidos como *víctimas* de los que se consideran humanos de verdad, y esto no es así del todo. Pese a ser excluidos, muchos individuos y colectivos se muestran capaces de generar debates y confrontar su cuestionado *carácter de humanos*. Muchos lo hacen apoyados en diversas disposiciones legales internacionales como los derechos humanos y en las constituciones nacionales de algunos Estados que, al menos en el papel, establecen el respeto a la diferencia. Con estas posibilidades de agenciar la vida y la participación política, se trenzan luchas por el reconocimiento, el cual no basta con estar

escrito, y, estar “supuestamente” protegido por el poder estatal, porque la sociedad, en general, no respeta estas disposiciones. Con lo cual surge el interrogante, ¿si los que se consideran humanos normales, demandan el respeto por los derechos humanos y por la diferencia, en la práctica discriminan y violentan a los que ellos no consideran humanos, entonces cuál es la diferencia que expresan y qué clase de humanidad están representando? Este no acatamiento de las disposiciones y las relaciones de poder que expresan, lo que demuestra que el poder que deviene del Estado no es el único que existe. Entonces cómo se podría relacionar algo que no se entiende muy bien cómo se produce y los efectos que genera, tal y como parece ser el poder y lo humano. Resulta interesante preguntarse ¿qué dota de poder a aquellos que se autodenominan humanos, cómo lo entienden y cómo lo mantienen o lo reproducen para poder indicar quienes no son humanos? Este poder se ha entendido como una relación de fuerza que se ejerce sobre aquellos considerados enemigos o contradictores, ligada a la idea que aquel que pueda hacer más daño es el más poderoso. Tal vez, lo que está demostrando este individuo o colectivo al mostrar por medio de sus acciones que es el que tiene el poder, es que sí no es de esta manera no puede relacionarse con los otros; es decir, debe atacar y destruir lo que no le conviene o lo que no es capaz de comprender. Por tanto está demostrando su incapacidad para tolerar o convivir con la diferencia que le parece aterradora o anormal, entonces experimenta una constante tensión por perder el control o la dominación del otro, tiene miedo pero no lo debe hacer notar.

Pero ¿qué le hace creer al que se supone tiene el poder, qué de verdad lo tiene o lo posee de forma hegemónica? El acatamiento a la “racionalidad” de la cultura occidental según la cual lo valioso o legítimo es pues, una serie discursos y prácticas que la ciencia o el saber, en este caso occidental le ha posibilitado para hacer una vida más “ordenada, limpia y sana”. Estoy refiriéndome aquí a la relación entre el saber y el poder que en la historia de la humanidad se ha denominado la modernidad, en la cual se instauraron una serie de racionalidades en las que el poder estatal o institucional, definió con los criterios que le ofrecía la ciencia, cómo debían ser las formas de relacionamiento de los individuos para que estos vivieran dentro de las normas

que los protegían de aquellos que no lo hacían y vivían como otro tipo de seres, como “*no humanos*”. Allí tomaron fuerza una serie de divisiones que establecieron lo que *debían ser*, situando hasta las mismas prácticas científicas en una suerte de ordenamientos definidos; por ejemplo, como el cuerpo y el alma, el sujeto y el objeto, lo femenino y lo masculino como dimensiones de la vida, que en materia sexual se entendía como una relación de reproducción y, en materia política y cultural, como el sometimiento del hombre a la mujer, de un género a otro, estableciendo además que no habían otras formas de entender la vida de manera alterna.

Pero no fueron sólo los discursos, también las prácticas y sus verdaderos efectos se organizaban y se desplegaban en las instituciones como la escuela, el cuartel, el hospital, la iglesia, en donde a los individuos se le indicaba que estaba bien y que no. De allí se desprendía que, aquellos que siguieran lo que se les indicaba sin cuestionarlo, se les consideraría humanos, y a los que se decidieran por otras vías, se les ponía en la situación de “*no humanos*”, creando una desigualdad que ha hecho camino hasta la actualidad. De esta situación se derivaría que unos individuos apoyados en la obediencia ciega y abyecta a las normas y a las prácticas que requerían, sintieran el poder de vulnerar a los que no sentían y creían igual. Haciendo creer que unos individuos tenían poder sobre otros, incluso para tratar de “salvarlos” del estado de “indefensión”, de “enfermedad” o de “salvajismo” en la que se encontraban.

Lo que resulta todavía más paradójico es que mucha de aquella parte de la sociedad que discrimina y excluye a otros como no humanos, cuando ejecuta esto con acciones concretas de ultraje, desconociendo incluso las normas que existen actualmente en muchas legislaciones estatales, no cree que lo que hace sea una cuestión que tenga que ver con el poder, porque el significado de éste, es entendido por muchos como lo que viene del poder estatal y su monopolio de la fuerza y el orden; por el contrario, cuando se violenta o se margina a un *Travesti*, *Transgenerista*, o *Transexual*¹⁶, se hace para “limpiar” la

¹⁶ Al respecto, cabe aclarar que la definición trans, no sólo alude a lo sexual, como expresa lo siguiente: [...] el género ahora significa identidad de género, una cuestión particularmente sobresaliente en la política y teoría del transgénero y la transexualidad. El transgénero se refiere a aquellas personas que se identifican con o viven como el otro género, pero que pueden no haberse sometido a tratamientos hormonales u operaciones de reasignación de sexo. Los transexuales y las personas transgénero se

calle o la zona de estos “enfermos” o “degenerados”. De igual forma cuando se le grita en la calle, o cuando se le golpea, viola y hasta asesina; lo que se está haciendo es tratar de corregir una “desviación” y, en algunas ocasiones, hasta una posesión “maligna”. Lo anterior permite entender que hoy las personas que desean vivir de forma alternativa su sexualidad y su identidad de género, pueden ser situadas en la categoría de “*no humanos*” por parte de muchas de las personas que se consideran a sí mismos, y en consonancia con lo anterior, como verdaderos humanos.

Las anteriores situaciones son relaciones de poder. Son, una relación de fuerza, una operación de los discursos científicos y del poder institucional que han calado en la *psiquis* de los seres “*humanos*” de maneras tan disimuladas que no se hace consciente que son los instrumentos que ejecutan ese poder, y, son, así mismo, reacciones del miedo que se origina cuando se cree perder el control y el dominio de lo cree ingenuamente poseer, la supuesta “verdad” sobre la vida y de la normalidad.

Pero el poder en la perspectiva foucaultiana es también capaz de resistencia «...donde hay poder hay resistencia [...] Los puntos de resistencia están presentes en todas partes dentro de la red de poder [...] Constituyen el otro término en las relaciones de poder; en ellas se inscriben como el irreducible elemento enfrentador...» (Foucault, 1989: 116-117). Lo que se prestaría para comprender que todos los seres humanos, incluso los considerados, como en este caso, “no humanos”, poseen un grado o varios de ese poder que, en ocasiones, ignoran tener, es decir, los “*no humanos*”, también poseen la fortaleza de generar tensión y preocupación en los otros. Al apartarse conscientemente de las normas que regulan la vida en sociedad, se producen tensiones necesarias para entablar la crítica. Al respecto es significativa la apreciación de Butler:

Puede ser que mi sentido de pertenencia social se vea perjudicado por mi distancia con respecto a las normas, pero seguidamente dicho extrañamiento es

identifican como hombres (caso de los transexuales de mujer a hombre), como mujeres (caso de los transexuales de hombre a mujer), como *trans*, esto es, como transhombres o transmujeres, ya se hayan sometido o no a intervenciones quirúrgicas o a tratamiento hormonal; y cada una de estas prácticas sociales conlleva diferentes cargas sociales y promesas (Butler, 2006:20).

preferible a conseguir un sentido de inteligibilidad en virtud de normas que tan sólo me sacrifican desde otra dirección. La capacidad de desarrollar una relación crítica con estas normas presupone distanciarse de ellas, poseer la habilidad de suspender o diferir la necesidad de ellas, aún cuando se deseen normas que permitan la vida. La relación crítica depende también de la capacidad, invariablemente colectiva, de articular una alternativa, una versión minoritaria de normas o ideales que sostengan y permitan actuar al individuo. Si soy alguien que no puede *ser sin hacer*, entonces las condiciones de mi hacer son, en parte, las condiciones de mi existencia. Si mi hacer depende de qué se me hace o, más bien, de los modos en que soy hecho por esas normas, entonces la posibilidad de mi persistencia como “yo” depende de la capacidad de mí ser de hacer algo con lo que se hace conmigo (Butler, 2006:16).

Tratar de expresarse como una persona *Trans*, por ejemplo, resulta ser una condición donde la vida se convierte en una experiencia política constante, pues, en medio de unas relaciones de poder se tiene que buscar el reconocimiento,(que va desde lo humano, hasta ser ser nombrad@ como lo que se desea). Las apuestas se hacen más grandes y difíciles, pues, mientras a una persona heterosexual se le presentan un sinnúmero de preocupaciones cotidianas, a una persona *Trans* se les presentan las mismas y aquellas que tienen que ver con el señalamiento y la segregación así como con el *no reconocimiento de humano*. Es en este caso donde la vida se hace más “política”, en el sentido de Butler:

Vivir es vivir una vida políticamente, en relación con el poder, en relación con los otros, en el acto de asumir la responsabilidad del futuro; sin embargo, no es conocer de antemano la dirección que va a tomar, ya que el futuro, especialmente el futuro con otros y por los otros, requiere una cierta capacidad de apertura y de desconocimiento; implica ser parte de un proceso cuyo resultado ningún sujeto puede predecir con seguridad. También implica que habrá y deberá estar en juego cierta combatividad y discusión sobre el rumbo. Debe haber discusión para que la política sea democrática. La democracia no habla al unísono; sus aires son disonantes y son necesariamente así. No es un proceso predecible; hay que sufrirlo, como se debe sufrir una pasión (Butler, 2006: 65).

No ser reconocido como *humano* y además de eso tener que sortear con toda suerte de obstáculos cotidianamente, hace que la vida de ciertas personas sea una existencia inhabitable¹⁷.

¹⁷Actualmente, en muchas legislaciones estatales incluidas la colombiana, se están generando movimientos en la agenda político estatal para tratar de revertir esta situación, lo que no significa que esto se cumpla a cabalidad por el grueso de la sociedad. Es probable pensar que aunque cesara la violencia directa y el marginamiento, quedaría la exclusión y la persecución: por ejemplo laboral, el derecho a formar una familia, a contraer alianzas aprobadas por la ley, o heredar lo que se construyó con un compañero sexual y afectivo por años.

El que las legislaciones y las organizaciones de derechos humanos de muchas latitudes estén, empeñadas en lograr mayores niveles de inclusión, obedece a la agencia de diversos colectivos políticos, culturales y sociales, que integran y trabajan por el reconocimiento de derechos a personas lesbianas, gays, bisexuales, *Transgeneristas*, *Transexuales*, travestis e intersexuales, (grupos LGBTI), los cuales se han conectado con organizaciones de diversas partes del mundo para desarrollar todo tipo de acciones políticas, económicas, culturales y sociales que redunden en la producción de *Transformación* de las condiciones que hacen sus vidas inhabitables y para producir una *categoría de lo humano* que cobije a todos aquellos que han nacido y que viven como tal, sino también para generar aperturas que incluyan en ella vidas alternativas y que ponen en tela de juicio a las viejas y reencauchadas categorías que el occidente moderno condicionó. Buscar, pues, la inclusión de otras formas de habitar la vida, en las cuales se reconozcan determinadas apuestas por la diversidad. Escuchemos a Butler:

Si aceptamos que la alteración de las normas que rigen la morfología humana normativa tiene como resultado otorgar una realidad diferencial a los diferentes tipos de humanos, entonces nos sentimos impulsados a afirmar que las vidas transgénero tienen un potencial y un impacto efectivo en la vida política a su nivel más fundamental, es decir, un impacto sobre quién se considera como humano y qué normas rigen la apariencia de la cualidad “real” del ser humano (Butler, 2010:51).

No deja de ser una situación difícil para las personas que tienen que *Transitar* de esta forma en los diversos cauces por donde circula el poder, siempre anclándose en unas normas que hacen que dicho poder se instale o se ejercite. Tal como se lo plantea en lo siguiente:

Como resultado, el “yo” que soy se encuentra constituido por normas y depende de ellas, pero también aspira a vivir de maneras que mantenga con ellas una relación crítica y *Transformadora*. Esto no es fácil porque, en cierta medida, el “yo” se convierte en algo que no puede conocerse, amenazado por su inviabilidad, con ser deshecho completamente en cuanto deje de incorporar la norma mediante la cual este “yo” se convierte en totalmente reconocible. Hay un cierto nuevo rumbo de lo humano que se da con el fin de iniciar el proceso de rehacer lo humano. Yo puedo sentir que sin ciertos rasgos reconocibles no puedo vivir. Pero también puedo, sentir que los términos por los soy reconocida convierten mi vida en inhabitable. Esta es la coyuntura de la cual emerge la crítica, entendiendo la crítica como un cuestionamiento de los términos que restringen la vida con el objetivo de abrir la posibilidad de modos diferentes de vida; en otras palabras, no para celebrar la diferencia en sí misma, sino para establecer condiciones más

incluyentes que cobijen y mantengan la vida que se resiste a los modelos de asimilación (Butler, 2006: 16-17).

La lucha por el reconocimiento de “*lo humano*” y por condiciones de *habitabilidad*, va mucho más allá que la aceptación de otras formas de ejercer el poder de la sexualidad o de la identidad de género. Son claramente expresiones políticas, sumamente importantes. Se trata de algo tan profundo como es la vida misma, la cual se reorienta y se fortalece en el reconocimiento de la diversidad humana.

1.6. La producción del poder en red de relaciones

Una de las primeras cosas que debe comprenderse es que el poder no está localizado en el aparato de Estado, y que nada cambiará en la sociedad si no se transforman los mecanismos de poder que funcionan fuera de los aparatos de Estado, por debajo de ellos, a su lado, de una manera mucho más minuciosa, cotidiana

Michel Foucault

Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones.

La otra perspectiva de este tercer marco analítico, es la que se encarga de analizar la propuesta del poder en red en Foucault y su utilidad para este trabajo de investigación.

Inicialmente, es preciso aclarar que la idea generalizada que se tiene del poder, es que está en manos exclusivas del Estado y sus instituciones, que estos son los que tienen su monopolio y son los únicos que lo ejercen. De estas concepciones es que se desprende la idea de que son los únicos que detentan el poder, porque tienen la fortaleza y la estrategia para hacerlo y así poder reprimir, dominar o controlar al resto de la sociedad. Esto podría entenderse como una trampa en la que ha caído la sociedad por mucho tiempo, al creer que ella en general no tiene la capacidad para ejercer y producir el poder, pues, se siente vulnerada e incapaz de enfrentarse al poder

estatal, por situaciones como el miedo, la incertidumbre, la impotencia, la necesidad de seguridad de uno u otro bando, por la falta de organización, la indiferencia, etc. Y además reitero, porque cree que el poder se ejerce desde arriba. El poder siguiendo a Foucault no es una posesión, es más bien una relación.

“Creo que no existe un único poder en la sociedad, sino que existen relaciones de poder extraordinariamente numerosas, múltiples, en diferentes ámbitos, en los que unas se apoyan en otras y en las que unas se oponen a otras [...] Estas relaciones de poder son sutiles, se ejercen en niveles diferentes, y no podemos hablar de un poder, sino, más bien describir relaciones de poder” (Foucault, 1999g: 277-278, cit., por Pastor y Ovejero, 2007:98).

Sin dejar de reconocer que el Estado ejerce y produce poder en proporciones muy importantes, es fundamental saber que él no es el único que lo hace. Por el contrario el poder está, por expresarlo de algún modo, distribuido en los diversos grupos o colectivos que se interrelacionan cotidianamente, pues éste surge en medio de las actividades humanas casi en forma imperceptible, debido a que los individuos y los colectivos tienen unos intereses determinados que desean cumplir o alcanzar, y para lograrlo acuden al discurso y a las prácticas que concretan estas discursividades, apelan a unas estrategias como la convicción, la conciliación, la alianza, la seducción, la discriminación, la posesión de territorios y de las personas que allí habitan; todas estas son formas diversas del poder. Por poder podemos entender el que se ejerce sobre la pareja, los compañeros, los hijos, los hermanos, los vecinos y sobre todos aquellos con los que se relacionan los individuos y los colectivos en sociedad.

El poder es una actividad relacional de los seres humanos en las diversas formas de encuentro y desencuentro que desarrollan; el poder no se ejecuta necesariamente en unas actividades concretas *per se*, sino que se puede llegar a percibir y a sentir por los efectos que produce en las relaciones humanas y sociales. Por tanto, no se podría simplemente afirmar que poder significa tener un arma, prohibir la entrada a un espacio determinado, violentar a alguien, hacer que un ciudadano vote por “x” o “y” candidat@, etc., sino que los efectos que producen estas y un sinfín de acciones que se podrían exponer, son los que hacen percibir la idea de por quién o de qué manera se está

ejerciendo el poder, sobre otro u otros. Sin embargo, aquellos que perciben tal ejercicio del poder tienen la posibilidad de formular estrategias que desarticulen o desorienten la dirección y la potencia de estas acciones, es decir, enfrentar el miedo, la segregación, la seducción electoral, sin concebirse simplemente como una víctima. “El poder no opera en un solo lugar, sino en lugares múltiples: la familia, la vida sexual, la forma en que se trata a los locos, la exclusión de los homosexuales, las relaciones entre hombres y mujeres...relaciones todas ellas políticas” (Foucault, 1999j: 68, cit., por Pastor y Ovejero, 2007:99).

El poder está en todas partes y, paradójicamente en ninguna en específico, porque uno de sus efectos más sobresalientes es que circula, se mueve, es escurridizo, permea las distintas relaciones y actividades humanas, las traspasa y las enmarca, pues es una producción humana, es decir, se mueve con los humanos donde quiera que estos vayan, intervengan, se abstengan, se nieguen, o tomen partido en decisiones que afectarán de forma tanto negativa como positivamente, a nivel individual y colectiva, pues, “Toda relación humana es en mayor o en menor grado una relación de poder. Evolucionamos en un mundo de perpetuas relaciones estratégicas. Toda relación de poder no es en sí misma mala, pero es un hecho que implica siempre determinados peligros” (Foucault, 2001g: 142, cit., por Pastor y Ovejero, 2007:104).

De ese efecto circulatorio que presenta el poder, se desprende que éste se podría entender contrario a las teorías y concepciones clásicas que lo expresan como una pirámide, con unos niveles a veces infranqueables; más bien es una vasta red en la cual todos los seres humanos, incluso aquellos que han sido considerados históricamente como no humanos, tejen y destejen sus ideas, sueños y objetivos. Una red que no sólo atrapa, sino que les sostiene para poder proyectarse hacia otros nudos de la red, para encontrar con quienes seguir armando o desarmándola. O, dicho de otra forma, para tejer en medio de esta red sus propios hilos, sus propias alianzas y lograr que otros se dejen atraer por los señuelos que se ponen para convencerlos, animarlos, contrariarlos, ponerlos en evidencia y en contexto sobre los objetivos que se persiguen, los cuales en la mayoría de los casos permanecen ocultos en medio

de la enorme red que los rodea por todos lados. Vale la pena apuntar que esta red se mueve dependiendo de la potencia que le impriman los diversos grupos humanos, y en unas ocasiones parecerá que se comprime y en otras que se expande; dependiendo de lo que se persiga, se tocarán determinados puntos de la red al acudir o convocar a ciertos individuos y, al hacerlo, la trama de la red cambiará para muchos otros: lo que se haga o se ejerza en un lado de la red impactará a otros lados y puede que sean puntos que no esperaban tocarse o incidir sobre ellos. Así, se mueve el poder como un sistema circulatorio que oxigena, que contrae, que dilata, que presiona las acciones de la vida humana en general.

Hasta este punto, parecería que el poder es sólo algo negativo, y a este efecto es al que histórica y cotidianamente se ha ligado, pero el poder también se puede concebir como algo positivo, que al ser ejercido por los distintos grupos sociales de forma consciente y estratégica, logra que éstos cambien sus vidas y las formas cómo estas se desenvuelven. De tal forma que el poder, al ser expresado como algo positivo, se entiende como una actividad productiva de cosas positivas, que nos produce incluso a nosotros mismos; por ejemplo, muchos de los grupos humanos que se han sentido excluidos de las decisiones que los afectan, han despertado de esa suerte de letargo histórico y se han dado cuenta de las posibilidades de sus agencias, de sus búsquedas organizadas y desarrolladas estratégicamente que se despliegan, jugando en los nudos de esa red del poder, proponiendo, enseñando, demandando al Estado, a la ley y a los distintos grupos humanos que componen sus sociedades, otras miradas, otras orientaciones de su accionar, generando alianzas estratégicas que se mueven incluso con las mismas lógicas que los que antes se creían los únicos productores de poder y del saber que lo legitima.

El poder no sólo reprime; si fuese sólo su cara perversa, “Que fácil sería sin duda dismantelar el poder si éste se ocupase simplemente de vigilar, espiar, sorprendernos, prohibir y castigar; pero no es simplemente un ojo ni una oreja: incita, suscita, produce, obliga a actuar y a hablar” (Foucault, 1999t: 405, cit., por Pastor y Ovejero, 2007: 102). Entonces el poder también encanta, incita, seduce, condiciona e incluso confronta a los individuos sobre su vida. El

saber es potenciado como una de las tantas modalidades que presenta el poder, como una actividad de dominación y control que encierra al ser humano en las ideas que los discursos científicos producen para darle sentido, para ordenarlo, para hacerlo pensar de cierta forma. Así consigue que se le crea, que sea cercano, pues, sí sólo persiguiese y prohibiese no sería atractivo; en esto se basa su fortaleza.

La respuesta alternativa a la dominación estaría entonces en la capacidad de resistencia que se tenga, pero no a los mecanismos negativos del poder como represión, sino a aquellos que envueltos en esta represión, dominan y controlan la existencia y la hacen ser como es, y no tanto a lo que no deja ser como se desea. La tarea por tanto es desenmascararlo, desentrañarlo, pues “[...] si el poder no fuera más que represivo, sino hiciera otra cosa que decir no, ¿cree usted verdaderamente que llegaríamos a obedecerlo? Lo que hace que el poder se sostenga, que sea aceptado, es sencillamente que no pesa sólo como potencia que dice no, sino que cala de hecho, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; hay que considerarlo como una red productiva que pasa a través de todo el cuerpo social en lugar de cómo una instancia negativa que tiene por función reprimir (Foucault, 2001g: 148, cit., por Pastor y Ovejero, 2007: 103).

Pero para que el poder que circula y produce esa red funcional de relaciones se convierta en una herramienta de análisis social, se debe tener en cuenta que éste se contextualiza y se transforma cotidianamente, en los distintos grupos humanos¹⁸, pero, en la mayoría de las veces, operando por fuera de éste y sus dispositivos, como sugiere lo siguiente. “No tengo ninguna intención de disminuir la importancia y la eficacia del poder del Estado. Creo simplemente que al insistir demasiado en su papel, y en su papel exclusivo, se corre el riesgo de no tener en cuenta todos los mecanismos y efectos de poder que no pasan directamente por el aparato de Estado, que con frecuencia lo

¹⁸ Esa capacidad que tiene el poder para moverse y camuflarse como algo necesario, que no muestra sus verdaderos objetivos salvo cuando cree lograrlos, y se muestra siniestro o peligroso, es lo que espero problematizar cuando genere un diálogo en el cual intervienen las voces y las experiencias de tres personas *Trans*, y la teoría social para recrear su cotidianidad inmersa en esa vasta red de relaciones de poder y de saber, de la cual hacen parte y en la cual juegan a mostrar sus intereses escondidos o no, pero que también producen poder y saber, tejiendo y enriqueciendo el conocimiento sobre lo humano, a través de las estrategias políticas y estéticas puestas en sus cuerpos.

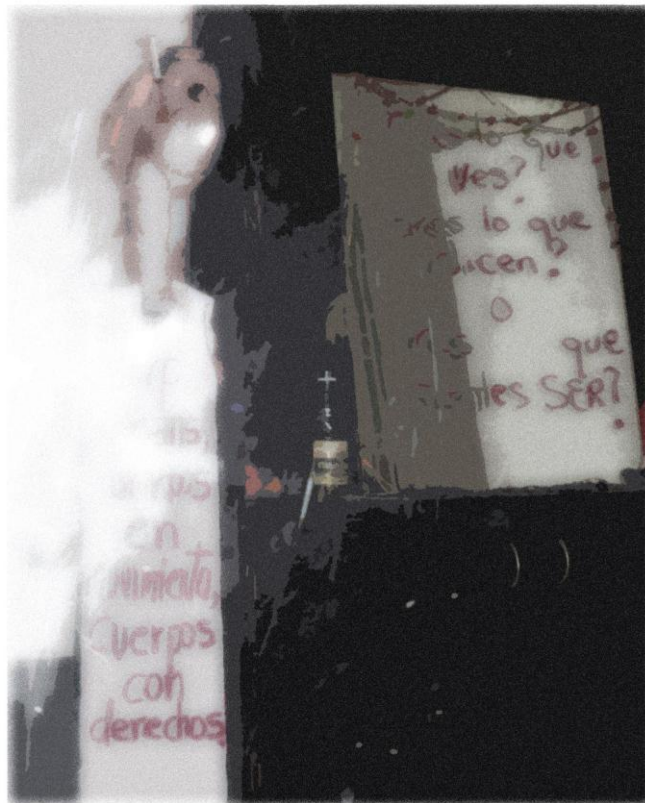
afianzan mucho mejor, lo reconducen, le proporcionan su mayor eficacia” (Foucault, 2001f: 119-120, cit., por Pastor y Ovejero, 2007: 101).

Al desarrollar toda esta relación de poder y saber, las personas *Trans* están produciéndose a sí mismas como una más de las manifestaciones positivas del poder. “ El poder es algo que produce cosas, es productivo y esta productividad del poder es lo que nos permite entender la indisociable relación que establece Foucault entre poder y saber, saber y poder. Nosotros mismos estamos entre las muchas cosas que produce el poder: nos produce a nosotros mismos” (Ibañez, 2001: 135, cit., por Pastor y Ovejero 2007: 104). Es decir, que produce también la existencia, lo que indica que las personas *Trans* al empoderarse de sus cuerpos y luchar en contra de lo que se les ha impuesto históricamente, están produciendo realidades positivas en sus vidas, cuestionando determinadas modalidades del saber y del poder que las han gobernado y que ya no les puede silenciar.

A partir de estos referentes, se puede comprender las dinámicas que movilizan y convocan a muchas personas que son denominadas LGBTI, las que expresan, en sus relaciones sociales, los efectos de la relación poder y saber, debido a la forma con la que la ciencia occidental ha decidido denominarlos (LGBTI), reproduciendo sus formas de clasificación y diferenciación, produciendo sujetos con unas formas particulares de ser y sentir. Es decir, que desde la forma de nombrarse se entabla una relación de tensión en la que muchas personas que deciden vivir en un género y con una orientación sexual diversa, se ven envueltos, porque deciden o no enmarcarse dentro o fuera de esos grupos. Además, es la posibilidad de comprender que estas personas en muchas ocasiones tienen que jugar a tener que mostrarse y diferenciarse del resto de la sociedad para sentar el precedente de lo que se busca y con lo que se identifica, permitiendo que a partir de esta actividad se pueda generar el reconocimiento como humano, con sus capacidades y limitaciones y se logre derruir esa diferencia y se le conciba como una persona normal con sus propias búsquedas y objetivos. Por tanto, deciden manifestarse políticamente y debatir sus ideas para lograr la inclusión o el reconocimiento. Otras personas, por el contrario, deciden no diferenciarse y así no someterse al juicio público, evitando con esto toda suerte de marginamientos y exclusiones

y, paradójicamente, al tratar de “parecer” como el resto de la sociedad, se enfrentan a lo que tanto quieren evitar, pues están solos en medio de la red de relaciones de poder y sienten o tienen instalado en su psiquis, en su cuerpo, que no pueden ejercer ningún poder o transformación social y continúan situándose en una condición de víctimas y de exclusión de las actividades y procesos sociales. Todas estas son situaciones que posibilitan un análisis del poder y sus efectos.

2. La centralidad de los cuerpos trans:



*Un entramado de texturas, sensibilidades,
transgresiones y resistencias*

2. LA CENTRALIDAD DE LOS CUERPOS *TRANS*: un entramado de texturas, sensibilidades, transgresiones y resistencias

El ser humano es el único ser sobre la tierra capaz de hacerse significativo para sí mismo, y el significado debe construirlo él mismo valiéndose de su mente, de sus sentimientos y de su cuerpo como vehículo de contacto con el mundo y de expresión del mundo interior.

Francisco Cajiao,
La piel del alma.

Valiéndome del anterior epígrafe deseo expresar aquí, el por qué es pertinente leer el cuerpo *Trans*, desde del espacio entendido como una categoría que se sustenta teóricamente como un eje transversal de este trabajo de investigación

Este capítulo vincula las principales categorías que los marcos analíticos anteriores ofrecen, con los referentes empíricos obtenidos en campo, a través de las palabras que recogen parte de las experiencias de tres personas que viven cotidianamente en una condición *Trans*: Lillith Natasha Border Line, Andrea García Becerra y Juan Carlos Vélez. Cada una con sus particularidades permiten realizar diferentes análisis del proceso de producción individual y colectiva del cuerpo (espacio), de sus posiciones políticas en medio de diversas relaciones de poder, de sus estrategias, y de los efectos que producen a partir de las expresiones estéticas con las que dan forma a su sensibilidad para dotar de sentido a todo aquello con lo que se identifican y enriquece su existencia, haciéndola más coherente con lo que perciben, conciben y experimentan como propio.

2.1 Lillith Natasha Border Line



*“Somos mujeres por elección y por convicción,
no por imposición”*

2.1 Lillith Natasha Border Line:

*“Ni hombre, ni mujer: transgenerista. Auténticamente rara,
auténticamente Lillith”*

Una manera oportuna de abrir este apartado sobre Lillith, además de vincularla directamente en la escritura de este trabajo de investigación, es con el texto *Centro para la Diversidad sexual y de género* que ella escribió para inaugurar el de la ciudad de Medellín el día 29 de septiembre de 2011. Dicho texto acompañaba toda una instalación artística con las estéticas *Trans*, con las que estas personas expresan su subjetividad y también representan las luchas que encarnan diariamente vinculando, en forma protagónica, sus cuerpos; de allí la importancia para este trabajo de textos como el siguiente, pues, son una fundamentación epistemológica para que los estudios socioespaciales puedan destacar el valor de la experiencia, para la generación de conocimiento tendiente a comprender *la producción social del espacio* por parte de los diversos agentes que conforman las sociedades contemporáneas y quienes expresan relaciones espaciales, estéticas y políticas como las siguientes:

2.1.2 “Transgredir para vivir... siendo

El cuerpo marca, para las *Trans* el territorio de la propia soberanía es el cuerpo; la forma más clara, legible y acabada de una expresión absoluta de poder sobre sí mismas. En este caso, hablamos de un cuerpo intervenido en búsqueda de la autenticidad, es decir, parafraseando a La Agrado “*parecerse a lo que se ha soñado de sí misma*”¹⁹. Hablamos de un cuerpo altamente cultural, es decir apropiado, usado, *Transformado*, construido. Si hay algo cultural en la experiencia *Trans* es el cuerpo.

Podría decirse que la identidad *Trans* - para nada accesoria o suntuaria- puede ser protésica, silicónica, hormonal, aceiteada e inyectada, pero *Transversal*, fundamental, vital. Lo cierto es que las *Trans* no son sujetos de remplazo, tampoco son metáforas que a fuerza de ser usadas y vaciadas de sentido, se han convertido en catacresis²⁰ que anuncian una segmentación en galería de

¹⁹ Personaje de la película *Tacones lejanos* según Lillith Natasha, dirigida por Alejandro Almodovar, lo que es totalmente cierto, pero el personaje de La Agrado no es de *Tacones lejanos* (1991), esta película es anterior y le permitió al director lograr ya cierta repercusión internacional, sobre todo en Francia y, abundantes premios. Es con la película *Todo sobre mi madre*, un tesoro según la crítica internacional, con la cual su carrera alcanzó un éxito rotundo en 1999, con ella obtuvo numerosos premios en todo el mundo, entre ellos su primer Óscar, en la categoría de Mejor película en lengua extranjera, en la que el personaje excepcional, es “*La Agrado*”. La que me interesa, para expresar muchas de las prácticas, concepciones y experiencias *Trans*, además porque este film entrelaza distintos agenciamientos estético-políticos muy potentes.

²⁰ **catacresis** f. Figura retórica que consiste en emplear el nombre de un objeto o un concepto para designar otra cosa semejante que carece de nombre especial: cuando decimos "la cabeza de un alfiler"

sujetos *Trans*: carnalidad pura, parte carnal para consumo exótico: fuga de sexos y de géneros, turismo sexual, cuerpos penetrados o que penetran por un pago, cuerpos que se negocian en las calles o en video-chats, cuerpos violados, cuerpos asesinados. Las *Transgeneristas* son mucho más que un cuerpo atrapado y aunque parezcan solo cuerpo, son más que eso, son un lugar de enunciación. El cuerpo *Trans* es artefacto estético y, si se quiere, artesanal, esto es, una construcción artística y plástica apoyada en una voluntad e intención subjetiva, en un deseo de ser y parecer. Ser pareciendo.

Ningún diccionario – incluido el DRAE, ningún marco teórico, ninguna corriente ideológica...nadie, ha podido definir mejor que La Agrado la autenticidad. Luego de hacer una mofa crítica, cuestionadora y reflexiva del costo económico, quirúrgico y social de su cuerpo y de su estética, remata sabiamente diciendo “porque una es más auténtica, cuanto más se parece a lo que ha soñado de sí misma”.

Las mujeres *Transgeneristas* intentamos de mil maneras corresponder a los mandatos sociales – especialmente promovidos por los medios de comunicación y la industria de la estética- mandatos que ordenan e imponen un modelo de mujer, una única manera corporal y estética de parecer mujer y, claro, siendo mujeres *Transgeneristas* o *Trans* como se les conoce, no están exentas de dicha imposición.

En su caso particular, el dilema se complica y complejiza porque tienes que demostrar que sí son eso que predicen ser, es decir, tienen que parecer mujeres al costo que sea. Al parecer se olvida que las identidades, si bien tienen un importante asidero en el cuerpo y en la estética corporal, no son – porque no tienen que serlo- coherentes, aunque en la mayoría de los hombres y mujeres parece ser así. Justamente, en la búsqueda de esa coherencia – que bien puede traducirse en comodidad y seguridad y, porque no, en felicidad- llevadas por sus deseos interiores más profundos y arraigados y por las imágenes que desde niñas les crearon y que han creído, se inyectamos aceite de cocina o de carro, se “trepan”, se ensiliconan, se hormonizan. Aunque para los demás y las demás es un camino puramente estético, para ellas – que lo viven- es además, un calvario estético, quirúrgico y corporal que en no pocos casos ha conducido a la muerte... Pero, bien vale la pena morir pareciendo y, mejor aún, siendo.

Las *Transgeneristas* soñamos, promovemos y exigimos más gobiernos y políticas en materia de salud con enfoque de Derechos, con una perspectiva claramente *Trans* que nos posibilite ser auténticas, seguir siendo valientes y guerreras, sin que ello nos conduzca obligatoriamente a la enfermedad y la muerte, porque es posible ser *Trans*, ser auténticas, hacerse un cuerpo y una identidad y no morir en el intento” Lillith Natasha Border Line.

Pero ¿quién es Lillith Natasha?

“[...] cuando yo digo me llamo Lillith Natasha Border Line estoy diciendo, soy mujer, pero soy una mujer que, en este caso, es la primera mujer que nació en mi y es una mujer que nace en condición de frontera: entre lo masculino y lo femenino, entre el macho y la hembra, entre la naturaleza y la cultura, entre lo jurídico y lo político entre lo académico y lo domestico, eso es lo que quiere decir Lillith Natasha Border Line”.

Es un ser humano que se identifica como una mujer *Transgenerista*, pero no como una minoría, sino como *Trans*. Tiene un pregrado en Antropología de la Universidad de Antioquia, ejerce su actividad política como una ciudadana que se compromete como activista, conformando y liderando colectivos *Trans* y LGBTI en general, como *Transcity*, *Comunidad Transgenerista de Medellín* y *CAIN: Colectivo Académico (in)visibles*. El primero se constituyó inicialmente como grupo de apoyo para población *Transgenerista* de la ciudad de Medellín. Por su parte *CAIN* es un grupo en el cual se generan procesos de investigación académica y social. Además, ambos colectivos se preocupan por encontrar formas alternativas a las existentes para lograr mayores niveles de respeto y reconocimiento de los derechos de las personas LGBTI y, se ocupan de articular y coordinar procesos de formación ciudadana a través de la pedagogía, en la que vinculan en general a la sociedad, la institucionalidad y a las diferentes organizaciones sociales.

Los alcances del activismo político de Lillith Natasha Border Line trascienden la dimensión local de la ciudad de Medellín y del país al asistir como ponente, representante y artista a foros, seminarios, congresos de diversas organizaciones que se encargan de investigar y generar propuestas políticas, económicas, sociales en varias ciudades de Colombia como Bogotá y Cali y a nivel internacional en Argentina, Canadá y México.

Además de los performance, instalaciones y demás manifestaciones artísticas con las cuales se vincula a todas estas actividades, es directora, docente y bailarina de la Corporación Cultural Rapsodia Negra en la cual enseña la enorme potencia estética para la vida, la danza y a partir de allí también desarrolla procesos pedagógicos tendientes a borrar las fronteras que dividen a las personas que deciden expresar su subjetividad de forma abierta y con claras intenciones políticas, pues la manera como ella lo hace con todos

las personas de diferentes grupos etarios, de diversa condición económica, política, sexual o de género que acuden a esta corporación, resulta ser una posición de política, que genera relaciones de poder entre ella y estas comunidades. Así mismo es integrante del Club de Estudiantes Cantores de Universidad de Antioquia y aspirante a cursar una Maestría en Género y política en México o sino en algo relacionado con los estudios culturales o ciencia política.

2.1.2 Lillith Natasha Border Line un espacio corporal que trasciende las fronteras establecidas

*“Nómades nuestras narrativas, nómades nuestras historias.
Hemos sido reubicadas y desplazadas de nuestro
territorio de absoluta soberanía y determinación”
Lillith Natasha*

De la teoría que se ha generado dentro de los estudios socioespaciales, he resaltado la importancia que tienen para este trabajo de investigación la *trialéctica espacial* que proponen Lefebvre (2007) y Soja (1996), los *contraespacios* de Cairo (2007), y la *exterioridad* de Pardo(1992)²¹; no obstante, la categoría *frontera*, desarrollada por diversos investigadores de las Ciencias Sociales y de los estudios socioespaciales (Grimson 2000, 2003, 2005), (García 2003), fue además de un concepto teórico una herramienta metodológica con la cual se hicieron otras interrelaciones entre las experiencias de las tres personas *Trans* y la teoría socioespacial. A partir del supuesto de que estas personas pueden ser denominadas *agentes fronterizos* entre espacios simbólicos, identitarios, pero también entre espacios concretos como sus cuerpos, que son vividos en una *condición de frontera* entre géneros, sexos, oficios etc. Frontera que es una producción social que estas personas reproducen o no, pero de la cual no parecen desligarse, y más bien aparecen

²¹ Si bien, estas categorías son de suma importancia para los intereses de este trabajo de investigación por ser las que sostienen el eje teórico socio- espacial, en este apartado del capítulo dedicado a Lillith Natasha se desarrollarán las categorías de *exterioridad* y se le dará mayor fuerza a la categoría *frontera*, por ser esta un parte importante de la comprensión y de los intereses de este trabajo. Además el nombre estético-político con el cual Lillith Natasha Border Line, decide nombrarse y vivirse, es una fuente muy fructífera para explorar un sinnúmero de categorías espaciales y de los otros ejes teóricos de este trabajo. Por consiguiente no se descuidarán las otras categorías, las cuales serán conectadas con las otras experiencias *Trans*, que enriquecieron esta investigación.

otras fronteras hechas con sus propias percepciones, representaciones y experiencias, así, como la posibilidad de *Transgredirlas* o *Transformarlas*. Por consiguiente, la riqueza de esta categoría radica en que:

“[...] la frontera es, nada más ni nada menos, que acción humana sedimentada en el límite, es historia de agentes sociales que hicieron y producen hoy la frontera. Los fronterizos hacen a la frontera tanto como la frontera los hace a ellos, a sus imaginarios, sentimientos y prácticas. Hacen la historia en circunstancias que no han elegido. El desafío, por lo tanto, es estudiar cómo ellos hacen la frontera en términos políticos, económicos y simbólicos a la vez que considerar cómo ellos están hechos por la frontera” (Grimson, 2003: 16)²².

Esta condición de frontera se puede ilustrar mejor con las palabras de Lillith cuando expresa que:

“Bueno hay todo tipo de fronteras: las propias, las mías que son, yo pienso que las más difíciles de derribar y las que a veces pienso, si sí vale la pena de derribar, la frontera de más de 30 años de haber socializado como hombre, de haber sido criada, pensada, engendrada como hombre, de haber sido nombrada 30 años como hombre, vestirme, sentarme, comer, pensar asumir poses de hombre y después de 30 años es decir llevo una muy corta trayectoria asumiéndome públicamente como mujer y ese cambio, pasar de más de 30 años de experiencia como hombre a ser mujer es para mí la primera frontera es una frontera para mí especialmente es la que más me preocupa y por eso mi pregunta es si sí vale la pena o si sí tengo que derribar esa frontera o si definitivamente puedo conservar toda esa historia de hombre sin renegar de ella sin pretender borrarla sino construirme a partir de ahí que eso es lo que intento hacer ¡eh! esa es como mi mayor frontera, además porque también es la frontera que le dificulta a la gente que me conoce hace treinta y punta de años reconocirme como mujer, porque la gente que me conoce de ayer, por ejemplo la gente que no conoció a Néstor, sino que conoció a Natasha esa que yo le di la mano y le dije mucho gusto Natasha independiente de que le gustara o no, o lo entendiera o no, pues, en su cabeza quede registrada como Natasha pero la gente que me conoce hace más de 10, 15 o 20 años que conocieron a Néstor, ellos tienen como el argumento de que me conocían como Néstor y que se les dificulta mucho pues entender que ahora soy Natasha y que soy mujer es como la primera frontera” (Testimonio Lillith, abril de 2011, Medellín).

Dentro del tratamiento que los estudios socioespaciales hacen de la categoría frontera, se presta especial atención a la agencia con la que los diversos grupos sociales producen sus propias fronteras y son, a su vez, hechos por ella; Lillith se ocupa de hacer un permanente proceso de reflexividad, pues, al percibir que vive en una situación de frontera,

²² Si bien la noción de frontera de Grimson es alusiva a una concepción geográfica de la Frontera, su definición es útil para mis propósitos.

experimentar cotidianamente esta realidad la hace cuestionarse sobre la manera como en su vida se pueden crear otro tipo de fronteras, que ella refuerza con su propio nombre (Border Line: Frontera), pero al mismo tiempo logra diluir aquellos límites que la separan de sus objetivos, al expresar que:

“Hay fronteras académicas especialmente aquí en la universidad de Antioquia en mi departamento de antropología la primera frontera que funciona porque es que no todas la fronteras funcionan como barreras, hay fronteras que son digámoslo así muy difusas, pues, incluso muy permeables que uno las pueda pasar y que te permiten eso que nosotros queremos o que yo quiero reivindicar eso que es el Transito ir y venir ir y venir, pero hay otras que definitivamente funcionan como barrera. [...] . Ahí hay una gran frontera que yo pude digámoslo así, salvar porque encontré una profesora que fue mi asesora que no es especialista en temas de género, ni mucho menos de Trans, pero si es especialista en asuntos de cuerpo que era como mi pregunta central ” (Testimonio Lillith, Abril de 2011, Medellín).

Se puede entablar entre la experiencia de vida de Lillith, la teoría socioespacial y esta investigación la fuerte relación que se entiende cuando se le presta atención a que el trabajo etnográfico sobre fronteras, les ha permitido concluir a los investigadores: “[...] *que la frontera condensa una pluralidad de límites [...] identitarios y límites de significado o interlocución*” (Grimson, 2003: 16). De igual forma que Lillith expresa que hay todo tipo de fronteras que ella resignifica a partir de su agencia, coincidiendo por esta vía, con la búsqueda de esta investigación pues, posibilita la comprensión de la experiencia *Trans* como una vida en las fronteras, que la cultura ha re-producido y en las que mujeres *Transgeneristas* como Lillith, espacializan sus cuerpos, exteriorizando el significado que estos límites representan, *Transitando* de un espacio cuerpo a otro como un agente fronterizo que logra diluir un poco los límites.

“Límites que en ciertas coyunturas se relajan y en otras se endurecen, que se expanden y se retrotraen. Sin embargo, esa frontera que deconstruimos analíticamente es constantemente reconstruida por los diferentes actores sociales de modos diversos. La frontera que al ser analizada es desagregada y parece diluirse, al encarnarse en seres humanos concretos reaparece a través de sus discursos y prácticas” (Grimson, 2003: 16).

En la experiencia de Lillith esta categoría se lee como lo que, inicialmente, se piensa sobre las fronteras como límite, pero en su cuerpo(espacio) también confluyen diferentes procesos, dinámicas, intereses, interacciones que una persona *Trans* pone en tensión, porque ponen en juego

las representaciones tradicionales sobre la sexualidad y el género con los que la cultura limita la subjetividad humana, para darle orden a la sociedad. Además se juega la propia existencia, haciendo que los costos de estas experiencias se muevan entre varias vías, por un lado su *cuerpo(espacio) concebido*, de acuerdo a unas representaciones espaciales, lo hacen percibir como un impedimento para desarrollar su agencia, como un límite que es preciso *Transitar* y sino *Transgredir* y *Transformar*. Por medio de sus prácticas, - y esta es la otra vía -, desdibuja la barrera que considera debe *Transitar* primero, para darse cuenta si de verdad es una frontera o significa otra cosa, es decir, si su cuerpo *Transita* hacia el espacio deseado y buscado o, por el contrario, renuncia a cambiar su cuerpo y a intervenirlo de forma drástica como por ejemplo tomando hormonas, poniéndose senos.

De otro lado, esta experiencia también se deja ver, a partir de la categoría *Transito* la cual denota movimiento, y que se presta para relacionar las categorías frontera y *Transito*, pues pasar por una frontera o vivir en ella, se requiere *Transitarla*, conocerla, hacerla propia o reapropiar lo que ella permita, incluso si al hacer esto se entra en conflictos con los otros agentes que se encuentran en medio de la frontera, *Transitándola* y de igual forma con aquellos que están en un espacio cuerpo totalmente masculino o en uno femenino. De modo que la experiencia de vida de *Trans* rompe o disuelve un poco los límites pero no los deforma hasta el punto que no se vean en el cuerpo otros límites que surgen en esta convivencia en la frontera, pero de igual forma le permiten establecer los elementos que tienen en común con uno u otro lado de la frontera espacial que producen los cuerpos *Trans*, una suerte de *zonas fronterizas*²³ que: “[...] *constituyen espacios liminales donde se producen a la vez identidades, así como conflictos y estigmatizaciones entre grupos*” (Grimson, 2005: 92-94) .

Liminalidad que ofrece la experiencia de Lillith cuando expresa que:

²³ Como zonas de expansión y de límite, se reconfiguran para cumplir nuevas funciones en el nuevo orden global y regional. En diversas regiones se manifiestan dos procesos aparentemente contradictorios: la construcción de distinciones identitarias, y la construcción de elementos o rasgos compartidos por sus habitantes más allá del límite político existente” (Grimson: 2005, 93-94). Como se deja ver la referencia espacial aquí es geográfica, la uso para el análisis de los cuerpos en su dimensión espacial.

[...] estoy hablando de la mujer y de lo femenino y eso es “*Divas tacones y pelucas*”, es una invitación a que todos reconozcamos y recuperemos ese femenino que nos habita sin desechar o sin renegar también ese componente masculino que en este caso específicamente en el mío es el cuerpo , tengo un cuerpo masculino o que es leído como masculino porque estéticamente no creo que yo tenga un cuerpo masculino, yo soy una persona demasiado delgada, tengo ciertos rasgos que podrían considerarse femeninos, el cabello por ejemplo las uñas me crecen bastante, tengo una figura larga delgada, es decir, que para mí Transformarse corporalmente en una mujer no es tan difícil , de pronto para otras personas Trans si se les dificulta pero yo con unos tacones un buen vestido y una buena capa de maquillaje lo logro, entonces todo eso me lo permite la danza el conocimiento de mi propio cuerpo porque a veces las personas intervienen su cuerpo pero no se dan a la tarea de conocer el cuerpo que tienen biológicamente y a veces pienso que exageran las intervenciones” (Testimonio Lillith, Mayo de 2011, Medellín).

Lillith genera rupturas que trascienden dichas fronteras al no querer asumirse, totalmente, como lo que la cultura occidental ha denominado como mujer y hombre, formas espaciales de cuerpos diferenciados, cada uno con sus propias características. Lillith cuando *Transita* entre estas dos espacios pone en evidencia que su cuerpo espacio puede sentir y vivirse como cualquiera de estas dos formas espaciales, sin dejar de sentirse como una mujer), que cuestiona lo que está establecido como femenino, (además de los roles que supuestamente debe “cumplir” como una mujer, *TRANSITANDO* los límites fronterizos que establecen por ejemplo los géneros produciéndose así una zona liminal que no está dentro de los espacios cuerpos femeninos y masculinos, pues, su vida no deja de habitarse como una mujer por no asumir un cuerpo totalmente femenino, nuevamente Grimson (2005) deja ver el carácter relacional de las identidades y la importancia en ellas de los límites.

“Los grupos y las identificaciones no pueden comprenderse en sí mismos, sino en relación con otros, en un entramado de relaciones que repone una situación de contacto, una situación de frontera. Estudiando límites podemos saber aquello que un grupo o una identificación incluyen y excluyen, así como los dispositivos a través de los cuales construyen esas diferencias, articulándolas en la mayor parte de los casos con formas de desigualdad” (Grimson: 2005, 89).

En la medida en que por medio de estos procesos fronterizos las personas *Trans* como Lillith, sienten que esas desigualdades que se experimentan cotidianamente, viviendo como agente fronterizo, son la reproducción de todo tipo de exclusiones, resultado de las clasificaciones dicotómicas o binarias que Occidente ha planteado desde la Modernidad y que

aparecen como barreras infranqueables o absolutas que oprimen, imponiendo miradas objetivas y definitorias de una serie de prácticas sexuales – estéticas y de la implantación de dos modelos de ser humano: Macho- Hombre; Hembra – Mujer o Masculino y Femenino que hacen que muchas personas, vivan constreñidas dentro de unas fronteras, que si son *Transgredidas*, flanqueadas o reproducidas por las mismas personas *Trans* como formas de relacionamiento, no por esto dejan de estar pensando en lo que están *Transgrediendo*, es decir, el vivir en una zona de frontera constantemente, te hace un agente fronterizo que produce suficientes estrategias y genera tantas dinámicas en la vida social en la cual se involucra, sintiéndose como una persona *Trans* en una condición de elección propia, en la cual en muchas de las experiencias hay conciencia del por qué se sitúan en las mismas lógicas hegemónicas occidentales, las que suponen muchas veces romper, pero de las cuales no se logran desatar y en las cuales deciden *Transitar*, demostrando con esto que esa agencia también posibilita relecturas reflexivas sobre su participación cotidiana en la producción de las fronteras, dejando en claro que la pregunta sobre la frontera siempre está presente, como cuando Lillith expresa que:

“[...] Lo que tenemos que empezar a cuestionar la pregunta es ¿si las fronteras existen? ¿Si las fronteras las creó la cultura? O si las fronteras las crea uno mismo es eso cuales fronteras me creo la cultura y cuáles me estoy creando yo misma es eso esa es la pregunta” (Testimonio Lillith, mayo de 2011, Medellín).

Situación de *agente fronterizo* que refuerza con claras alusiones al cuerpo, en las que, sin embargo, se nota que existe en ella una condición de frontera en la que si bien su identidad de género es definida y vivida como una mujer (pero como una mujer *Trans*), no sólo *Transgrede* y *Transforma* normas y discursos, sino que también *Transita* entre ellos, y al efectuar este *Tránsito* entre los espacios cuerpos femenino o masculinos, decide no quedarse en uno solo de estos dos espacios definidos, sino que crea y recrea, cotidianamente, ese *tercer espacio Trans* al cual ella no quiere renunciar, porque es el espacio del discurso y de la praxis que ella ha producido en su experiencia, dejando en claro que no busca ser tomada como un prototipo de mujer “clásica” occidental. Esto lo expresa mejor así:

“Como empecé a generar vínculos con lo femenino, precisamente en esa lógica que yo te planteaba ahora de relacionándome con mujeres, tal vez yo llegue a ser la mujer que yo quiero ser desde el discurso, desde la actitud, desde los roles del mismo proceso de socialización porque uno ve, uno sabe que el diálogo entre dos mujeres es distinto entre el diálogo de una mujer y un hombre o cómo se comportan las mujeres cuando hay muchas mujeres pero también hay hombres empecé como a analizar todo eso y empezar a construir una propuesta de bueno qué clase de mujer quiero ser yo, teniendo en cuenta presente, siempre, siempre que yo soy una mujer pero Trans o sea yo no quiero renunciar a esa posibilidad de Trans, cierto, porque también es como invisibilizar digámoslo así el asunto de la condición biológica no, no soy tan ilusa pues, de decirle a la gente a la sociedad es que soy hembra, no, ninguna Trans es hembra, toda las Trans somos machos” (Testimonio Lillith, Junio de 2011, Medellín).

A lo anterior se unen las sugerencias que las teorías o propuestas de Zygmunt Bauman y Yuri Lotman posibilitan que se potencie aún más la idea de este trabajo con respecto al cuerpo- espacio y su relación con la categoría de frontera. Lo que surge entonces de esta confluencia de intereses y de “herramientas conceptuales y epistemológicas”, es otra forma de continuar la línea de pensamiento de este trabajo y más aún cuando se interlocuta con las experiencias *Trans*.

En apartados anteriores desde los ejes teóricos entre ellos el espacial, y el presente se le prestó especial importancia a la categoría frontera, como una posibilidad para *situar* los espacios cuerpos *Trans*, en una situación de tránsito entre géneros, tránsito que se une a la transgresión, transformación y trascendencia que se produce cuando el cuerpo *Trans* tiene la capacidad para desestabilizar los géneros *performados* y sus producciones espacio corporales.

El mismo tránsito que se genera allí, es un movimiento entre dos especies de segmentos opuestos como son el espacio cuerpo femenino y, el masculino, que cuando una persona *Trans* se mueve entre ellos, cruza las fronteras que se han establecido para los mismos, como si fuesen de nuevo pensados y performados como contenedores de un género específico, lo que pone en evidencia que al estudiar el espacio cuerpos *Trans*, se puede leer la trama espacial con la que ha sido vista y sobre la cual se han trazado discursos científicos, políticos, estéticos y de toda índole. Así los cuerpos *Trans* al ser situados por esas discursividades y saberes ha generado que se le vea como

un espacio de frontera, que va y viene al lado y lado de una frontera ontológica y epistémica que genera tensiones para los que defienden los límites de la frontera, como para aquellos que las rebasan, las refuerzan o las ponen en duda, por ejemplo cuando Lillith interroga sobre la existencia de las fronteras y sobre quién o qué las hace posibles.

Esa posibilidad en la que la misma Lillith ve las fronteras que ella misma se traza, permite comprender muy bien porque a Bauman, le parece que las fronteras son el elemento que al mismo tiempo que une, separa a la humanidad única y las múltiples culturas que en ella surgen, al mismo tiempo que advierte sobre la obsesión en la que se ha convertido para esa misma humanidad, el reforzamiento de las mismas fronteras que ayudo a crear, con su afán de sentirse segura.

Esa creación está entrelazada en la producción de los espacios cuerpos *Trans*, pues si una persona que se mueve entre los géneros amenaza esas fronteras, es entendida como un sujeto que no está alineado con su objeto-cuerpo y entonces es un agente fronterizo, es un *nómada*, además de escindido entre lo subjetivo y lo objetivo de sus acciones, también está en el espacio liminar entre los géneros; es por tanto una persona que vive en un trazado fronterizo que produce diferencias, las cuales no son producto de algo que les precede, es decir, las diferencias no preexistían, las diferencias surgen cuando se separaron tajamente los géneros en la humanidad, lo que no quiere decir que en términos biológicos ya no existiese la diferencia anatómica, fisiológica, entre los mismos, y de allí surgían la naturalización y la estandarización de dos cuerpos opuestos y complementarios que obedecían a dos géneros opuestos.

Las diferencias que buscan aquellos que están adentro de los contenedores espacio corporales, en aquellos como las personas *Trans*, surgen cuando estas últimas aparecen en las espacialidades que producen los cuerpos no *Trans*, pues no hay entendimiento para ese cuerpo que no deja leer con claridad a que contenedor pertenece, es como si fuese un contenedor que nadie espera en un puerto, un espacio cuerpo que si reconoce como tal, se le ajusticia espacialmente como un forajido que cruzó las fronteras de la misma

episteme que sostiene los géneros y el pensamiento socioespacial en Occidente. Si bien, Bauman está hablando de unas fronteras físicas, políticas, geográficas, tangibles²⁴, el cuerpo entendido como algo mecánico, biológico es también ese contenedor físico que “*estetiza*” un género igual de performado. Así se exteriorizan las diferencias, el cuerpo tiene esa capacidad física, dejarse ver, observar, y cuando además de no ser claro a la vista, las diferencias están también en lo que demanda, entonces esa frontera definitivamente busca separar, porque ya se fabricaron las diferencias, pues no es claro ese cuerpo *Trans*, que está al otro lado de algo llamado hombre, mujer, sexo, género, de los cuales procede y precede y hacia los cuales va, lo que lo hace entender como un *emigrante* que muchos no comprenden, que invisibilizan, o que se le ignora, en cuanto a la tensión que producen las diferencias que surgen en y con los cuerpos espacios *Trans* entendidos por la mayoría de la sociedad como espacios fronterizos. Al respecto Bauman señala

El gran antropólogo noruego Frederick Barth señalaba que las fronteras no se trazan para separar diferencias, sino, justamente, para lo contrario. Es el hecho de haber trazado la frontera lo que nos lleva a buscar activamente diferencias y a tomar viva conciencia de la presencia de éstas. Las diferencias son, pues, producto de las fronteras y de la actividad misma de la separación (Bauman²⁵, 2008: 15).

Ahora bien, las personas *Trans* se saben diferentes, pero no buscan hacer las diferencias que más los separan del resto de la humanidad, pues en líneas generales un ser humano *Trans* no se diferencia en muchas representaciones y concepciones y experiencias de los demás, pero cuando aparece algo que molesta a los otros, entonces esto se convierte en una diferencia y en una razón que puede llegar a ser muchas razones que “justifican” o “legitiman” muchas exclusiones, atropellos e invisibilización para estos bárbaros que parecen ser, bajo esta mirada dicotómica, contenida y performada que se ha naturalizado en los cuerpos espacios y en el espacio en general. Así se trazan fronteras para defender o controlar unos determinados cuerpos- espacios, luego se buscan las diferencias que puede haber entre

²⁴ Al interior del presente texto ya se había aclarado que se utilizaría los conceptos sobre fronteras desde una mirada geográfica, territorial, que se han generado por académicos como Grimson, García y otros para ser apropiados al análisis socioespacial de los cuerpos *Trans*.

²⁵ Bauman cita a una fuente a la que no se le dio la suficiente fuerza directamente en este trabajo, pero que es la base de muchas de las posiciones de los autores que sí se trabajaron con más profundidad.

ellos, y por allí se llega a la fabricación de unas producciones políticas y estéticas definidas, delimitadas en unas fronteras espaciales concretas, pero que obedecen a unas representaciones que se convierten en experiencias, es decir, que se vuelven epistemologías pues sostienen los saberes sobre el espacio, el cuerpo, el género, la estética y la política. Al respecto de esas diferencias que “molestan” y que dejan a las personas y a los cuerpos espacio *Trans* en una *situación* de frontera, acudo de nuevo a Bauman:

No hay dos seres humanos idénticos en todo el planeta. Pero, generalmente, la mayoría de estas diferencias no nos importan. No nos impiden interactuar. Las pasamos por alto o las desdeñamos por poco relevantes. Sólo hay algunas que, en determinadas ocasiones y de forma repentina, llaman nuestra atención, nos molestan y nos producen cierta ansia por hacer algo al respecto, por convertir lo distinto en similar, por distanciarnos de aquellas diferencias, por eliminarlas a ellas o a las personas que las encarnan. Tanto esta actitud como la acción a que da lugar son sumamente selectivas. Se empieza trazando una frontera y, a continuación, la gente comienza a buscar razones que justifiquen la implantación de esa línea fronteriza. Es entonces cuando se aprecian y se señalan las diferencias entre uno y otro lado de dicha línea, las cuales adquieren, además, una significación realzada, pues, justifican la frontera y explican por qué debe mantenerse intacta (Bauman, 2008: 16).

Es así, que la misma frontera es la que viene a constituirse en una generadora de tensiones que recrean todos los agentes sociales y en la que las personas *Trans*, están expuestas a ser esa frontera que molesta y que a partir, de ser *situadas* como agentes fronterizos entre los géneros y los cuerpos, son las que posibilitan que muchas personas no *Trans*, acudan a establecer diferencias que las delimiten de las personas *Trans*; así mismo, estas últimas pueden reforzar las fronteras como forma de seguridad de su proceso existencial.

2.1.3 Exterioridad fronteriza

Cuando se una persona *Trans*, decide renunciar a empoderarse de su cuerpo espacio definitivamente como una mujer o como un hombre no sólo está poniendo en duda las fronteras, sino también el carácter de *exterioridad* del cuerpo humano (occidental), pues ella no quiere vivir en un cuerpo que sólo debe poseer una superficie tangible, medible, además de una naturaleza biológica y, que por esta vía, tenga que cumplir con determinados atributos

para ser reconocida como un espacio cuerpo únicamente femenino o masculino. El cuerpo espacio de Lillith es por consiguiente producido por ella de acuerdo a los hilos de la experiencia con la que teje la red subjetiva en la que sostiene su vida. Dice:

“[...] dónde está escrito que ¿dónde están las Transexuales operadas que salen a decir que definitivamente tener senos y haberse puesto la vagina las hizo mujeres? y muchas se han suicidado, precisamente, porque se dieron cuenta que eso no las hizo ni más ni menos mujeres; es que primero tenemos que empezar a preguntarnos qué es lo femenino, qué es ser mujer, si sí está en la estética, si sí está en la ropa, si sí está en el cuerpo o si es que definitivamente está es en lo intelectual y en el espíritu” (Testimonio Lillith, Junio de 2011, Medellín).

Con estas palabras Lillith está poniendo en cuestión que los cuerpos (espacios) y los géneros con construcciones históricas que evidencian el carácter de exterioridad al que fue sometido el cuerpo por parte de la modernidad, una condición de doble exterioridad que por una parte envuelve al alma entendida como tiempo y por otro lado una exterioridad a manera de frontera entre lo que está afuera del cuerpo, las formas tangibles, los otros cuerpos y lo que está adentro del cuerpo, es decir, el pensamiento moderno al entender que lo que había en el alma es el tiempo y que este es medible y que tiene carácter de objetivo, interpuso una sola condición al espacio, la de ser el sustento de ese tiempo, la superficie exterior también medible y cuantificable, pero con una condición de minoría con respecto al tiempo, pues, el espacio está ahí, simplemente a la vista, no hay necesidad de cuestionarlo. Si relacionamos esto con la parte subjetiva de los individuos con relación con la manera cómo se produce socialmente el cuerpo (espacio), la ciudad o cualquier otra espacialidad simplemente pareciera que no tiene interés científico, porque la experiencia sensible no se mide y no tiene carácter de validez científica o constituye una condición para encontrar la “verdad científica), con esto como ya he mencionado el discurso racional de la modernidad produce una idea del cuerpo como una *exterioridad* que se vincula con la de frontera al estar en medio de los campos objetivo/subjetivo o tiempo/espacio, interioridad/exterioridad Al respecto la teoría filosófica en la cual se basan muchos de los estudios socio- espaciales establece que:

“[...] Yo me experimento como alma según el sentido interno, como cuerpo según el sentido externo. Que el tiempo sea la forma de la interioridad

significa que es la forma del alma y, en ese sentido, no puede ponerse en el mismo nivel que el espacio [...] pues la verdad está dentro del alma (en la interioridad) y al mismo tiempo fuera del mundo, fuera del espacio (fuera de la exterioridad); el ser es eterno, pero el tiempo es la imagen móvil de la eternidad – no puede decirse lo mismo del espacio, ligado al cuerpo y a la exterioridad viciosa y amnésica. Por tanto, esta sensibilidad ocupa un lugar por naturaleza fronterizo, limítrofe entre lo interior y lo exterior o, aún mejor dicho, esta sensibilidad no es interna ni externa, pero es la condición misma de posibilidad de distinguir entre interioridad y exterioridad, la diferencia *entre* el Adentro y el Afuera. Puesto que la sensibilidad es pliegue entre el interior y el exterior, ha de contener necesariamente una forma de la exterioridad (el espacio) y una forma de la interioridad (tiempo)” (Pardo, 1992: 33-34).

De acuerdo con lo anterior la sensibilidad que expresan los cuerpos está arrojada al espacio de la exterioridad física tangible, calculable, pero también a una exterioridad fuera de esta última, a una especie de limbo, que hace que personas *Trans* como Lillith busquen esa sensibilidad que desea expresar a través de su cuerpo, pero desplazando un poco la atención por su cuerpo (espacio), como si fuese sólo una superficie física o como si la sensibilidad que le producen sus elementos subjetivos, estén solo basados en una “esencia” estipulada como femenino y masculino. Esa subjetividad que se vuelve también una frontera autoconstruida o reproducida por su experiencia *Trans*, es puesta a prueba cuando el mismo discurso que ella produce está en una zona fronteriza porque *Transitan* las formas del cuerpo (espacio) y también el discurso, es decir, por la vía de la subjetividad que *Transita* entre los géneros, se logra romper en el mismo discurso con los límites o las formas de la exterioridad que constriñen la espacialidad de los cuerpos *Trans*, trascendiendo esa *exterioridad* en la que se puso al espacio y en la que ha vivido la humanidad desde la Modernidad. Por consiguiente, pese a que Lillith pone mucho en juego a partir de la forma como produce su *cuerpo (espacio)*, siente que para poder vivir ese espacio como algo que es más que una superficie de la exterioridad, debe preguntarse constantemente por los elementos subjetivos con los cuales se logra tal producción de su cuerpo (espacio). Al respecto Lillith apunta que:

“[...]tengo la posibilidad de Transitar a veces lo asumo dependiendo de la manera en que este vestida a veces me asumo como Trans, Trans mujer femenina o mujer Trans masculina porque si me interesa que la gente haya aprendido de lo Trans, esa es como toda mi apuesta desde lo académico y desde lo artístico entonces no me interesa como mujer Trans darle posición a la gente, cuando yo me visto de mujer me asumo como mujer femenina y a

veces cuando estoy de jean camiseta tenis incluso de cachucha, recogido el pelo y así no me ponga aretes y yo entonces me asumo como mujer masculina, es decirle a la gente que tanto el cuerpo como la identidad sexual y la identidad de género son moldeables pues como coger un muñeco de plastilina y sobre el puedes trabajar para proyectar la imagen que quieras de ser hombre de ser mujer masculino, femenino, macho o hembra de eso es el cuerpo plastilina has de cuenta como una maqueta, una maqueta algo así como un edificio inteligente y puedes ir acomodando, pues como de acuerdo a tus necesidades personales” (Testimonio Lillith, Junio de 2011, Medellín).

Los cuerpos *Trans* como espacios logran darle toda la validez que tiene el espacio como dimensión en la que interactúan las leyes físicas y biológicas con las experiencias sensibles o subjetivas, como formas de sustento de la realidad, haciendo que el espacio deje de ser producido sin el suficiente proceso de reflexividad que se requiere, para encontrar en él los referentes que permiten asumirse de una forma u otra, pero que posibilita el reconocimiento social. En este caso específico el cuerpo (espacio) es pensado como:

*“Una membrana digámoslo así, osmótica es porosa, difusa, en el sentido que me permite sin mayores traumas asumir una corporalidad masculina o una corporalidad femenina o una corporalidad gemela, me parece que la reflexión sobre el cuerpo es importantísima en la experiencia *Trans*, desafortunadamente creo que es la percepción que las personas *Trans* no hacen o que no hacen digámoslo así, tratando de llevar lo corporal más allá del cuerpo si bien lo *Trans*, es y pasa por el cuerpo, es algo más que el cuerpo, yo tengo claro que el género es psíquico eso que origina está en la cabeza, yo soy mujer porque me siento mujer, pero que también tengo un cuerpo que me posibilita proyectarme porque estamos hablando también de interacciones y de que es importante ser reconocidos como las personas que nos nombramos, entonces a veces es importante tener claridad por lo menos para los demás entonces es como un impuesto” (Testimonio Lillith, mayo de 2011, Medellín).*

2.1.4 La somaestética ampliada a la sensibilidad *Trans*

*“Luchamos en búsqueda de la belleza, la auténtica belleza que no es otra cosa que parecemos cada día más a lo que hemos soñado de nosotras mismas”
Lillith Natasha*

La categoría analítica de la *somaestética* que propone Shusterman (2002) sirve para unir la experiencia *Trans* de Lillith, con la teoría estética entendida como una estética expandida, la cual tiene tres dimensiones fundamentales

que se complementan entre sí. La primera es la *somaestética analítica* que básicamente:

“Describe la naturaleza básica de las percepciones y prácticas corporales y su función en nuestro conocimiento y construcción de la realidad. Esta dimensión teórica implica temas ontológicos y epistemológicos tradicionales pero también incluye ese tipo de indagaciones sociopolíticas que Foucault y Pierre Bourdieu han hecho centrales: cómo es moldeado el cuerpo por el poder a la vez que usado como instrumento para mantenerlo, cómo se construyen las normas corporales de salud, habilidad y belleza, aún las categorías más básicas de sexo y género, para reflejar y sostener las fuerzas sociales” (Shusterman, 2002: 368).

La experiencia de Lillith, se encuentra directamente ligada al poder destacándose en ella la *somaestética analítica* en la medida en que ella se hace preguntas por el cuerpo espacio pero desde un interés académico, que busca cuestionar desde el saber las categorías que han hecho creer que ser *Trans* requiere cumplir con determinadas expresiones estéticas en los cuerpos espacios de personas que no tienen claro aún su condición *Trans*, su identidad de género y su orientación sexual. Estas personas al no poder posicionarse con algo de claridad ante el resto de la sociedad, no generan ni los efectos políticos que buscan, ni la producción de unas estéticas que de verdad sean lo más coherentes con lo que buscan o desean expresar o sentir. Para ilustrar, acudo a Lillith al expresar que:

“[...]yo ya venía trabajando en mis propios derechos he pero también tenía claro que yo no quería ir hacer a marchas a perderme en una masa perdidamente completamente borracha eh trabada de travestis mostrando el culo exhibiendo descaradamente y hasta pornográficamente el cuerpo ¡eh! porque esos no lograban políticamente nada a parte pues de hacer el ridículo pues como la mofa de todos incluidos las lesbianas y los gays Transexuales más la sociedad heterosexual que mira desde afuera la marcha, yo veía eso y me dolía, ¡yo no pues es que no!, otra propuesta de activismo tiene que ser posible, entonces claro ya como mi formación académica y empiezo a darme cuenta que los activistas la misma población lgbt los gays las lesbianas los bisexuales y los activistas de la población lgbt tienen mucho vacíos muchos y muchos desconocimiento [...] entonces la tarea que yo aprendo es hacer activismo pero, desde el saber, desde la academia, es un activismo académico que busca primero he aportar conocimiento a la población lgbt” (Testimonio Lillith, mayo de 2011, Medellín).

La segunda dimensión, de la *somaestética* es la *pragmática* la cual establece un:

“carácter prescriptivo al proponer métodos específicos de perfeccionamiento somático [...] en donde hay una amplísima variedad de disciplinas pragmáticas para mejorar nuestra experiencia y nuestro uso del cuerpo; dietas diversas, la perforación y escarificación del cuerpo...”(Shusterman, 2002: 368-369).

Esta dimensión de la somaestética que se ocupa de variadas metodologías sobre el cuerpo se divide en formas denominadas *representacionales* y *experienciales* y *performativas*, es decir, tiene tres maneras de expresarse y por ende de explorarse. Por ejemplo, “la somestética representacional hace hincapié en la apariencia externa del cuerpo, mientras que las disciplinas experienciales prefieren centrarse en la calidad estética de su experiencia “interior” (Shusterman, 2002: 369).

Estas tres posibilidades se encuentran en la producción del espacio cuerpo de Lillith por la vía del análisis que ella ha hecho de la estética femenina, la cual se hace también en un contexto de frontera que experimenta con otras personas *Trans*, que en gran medida responden a determinadas prácticas de la estética representacional como “las prácticas cosméticas desde el maquillaje y la peluquería a la cirugía plástica” (Shusterman, 2002: 369). Nuevamente me valgo de sus palabras para ejemplificar estos argumentos:

“Otra barrera es la misma ciudad, las mismas Trans hablando de todas las Trans de Medellín, pues, en general no todas, en general todas responden como al estereotipo, yo prefiero llamarlo cliché, al cliché de lo femenino, de ser mujer, incluso llevándolo más allá de la misión de lo femenino es como al hiperfemenino porque es tener más senos, tener más nalga tener más cabello la ropa más llamativa los accesorios más llamativos ya la búsqueda no es por ser mujer sino por incluso de ser mucho más que una mujer entonces hay como cierta competencia y cierta rivalidad entre las mujeres Trans y las hembras biológicas, digámoslo así, las mujeres culturales entonces yo no respondo a ese estereotipo yo no me quiero aplicar hormonas ni silicona, ni aceite de cocina, ni quiero hormonizarme, ni quiero cirugía de cambio de sexo, entonces esa es otra frontera porque cuando yo me encuentre en espacios con las otras personas Trans, ¡eh! hay cierta resistencia que ellas tratan de disimular pero que yo logro percibir, a ellas se les ocurre la pregunta ¿ésta es Trans? ¿Sí esta es Trans yo soy lulú? Por decirlo de alguna, si esta es Trans yo soy la reina Isabel pero claro es porque yo no le pongo este estereotipo para ellas ser Trans es inyectarse por ejemplo o cambiarse el sexo” (Testimonio Lillith, junio de 2011, Medellín).

Estas resistencias entre las soma estéticas *Trans*, reflejan las diversas subjetividades que se mueven en dicha experiencia *Trans*, pero trascienden el conflicto del reconocimiento, para situarse en el terreno de la sensibilidad

estética, pues, las ambigüedades que se tienen de la producción estética, tomándola como un proceso simplemente externo y que se desconecta de la sensibilidad, hacen que se divida la propia existencia en las dos dimensiones tradicionales en las que el saber científico y filosófico puso al espacio y de acuerdo con estas experiencias también a la propia estética.

“Baumgarten define la estética como la ciencia de la cognición sensorial y destinada a su perfección. Pero los sentidos pertenecen sin duda al cuerpo y están profundamente influidos por su condición. Nuestra percepción sensorial depende, pues, de cómo el cuerpo sienta y funcione; de qué desea, hace y sufre” (Baumgarten, cit., por Shusterman, 2002: 359). La somaestética ha tenido asiduos críticos como Horkheimer y Adorno los cuales continúan dividiendo al cuerpo y al espíritu, otorgando con esto un predominio a la somaestética representacional pero desde una clasificación negativa, pues se continua exteriorizando al cuerpo como una simple dimensión física estática, casi sin vida, y por el contrario al espíritu le otorgan la calidad de vivo. Lillith amplía un poco más este análisis cuando expresa que:

“Entonces es como asumir el cuerpo como más que como frontera como posibilidad eso implica pensar bueno cuál es la propuesta estética de uno, qué cuerpo quiero tener yo y cómo puedo lograrlo a porque yo puedo decir bueno ¡eh! yo quiero tonificar las piernas, quiero tener más prominentes los gemelos por ejemplo y pero no quiero tener muchas cuádriceps y quiero tener un poquitico más de volumen en los brazos pero no quiero tener bíceps de hombre y eso se puede lograr con una rutina de gimnasio con pesas, o sea no todo es cirugías, no todo es lo que pasa es que la gente yo siento que la mayoría de las personas Trans, travestis, Transexuales en este caso que se van a intervenir no tienen primero en la cabeza un diseño de cómo quieren llegar a ser entonces claro el referente es la travesti que más culo tiene en el barrio, que si la travesti que más culo tiene en el barrio tiene 3 litros en cada nalga pues entonces yo quiero tener más, yo quiero 4 litros de silicona no importa si esto atenta contra el cuerpo contra la fuerza de gravedad porque yo las he visto , hubo una más flaca que yo con 3 litros en cada nalga y ya se le están cayendo claro es que la fuerza de gravedad dice que se te va a caer pero eso no pasa por las cabezas de las Trans ellas simplemente lo hacen y punto” (Testimonio Lillith, junio de 2011, Medellín).

De otro lado, en la dimensión pragmática de la somaestética está lo *experiencial* en la cual se encuentran prácticas como el yoga, las artes eróticas, la meditación y entre muchas otras la danza, con la cual se logra trascender la idea que *“la somaestética reduce el cuerpo a ser un objeto o un espacio*

externo: un instrumento mecánico de partes atomizadas, superficies medibles y normas de belleza estandarizadas” (Shusterman, 2002:371).

Cuando Lillith hace las críticas anteriores pareciera que está más interesada en la somaestética representacional, pero si entendemos que ella está buscando referentes que no sólo sean externos, pese a que no puede negarse el carácter físico externo del cuerpo, ella se está preguntando de forma reflexiva por qué muchas personas *Trans* no piensan de forma coherente con lo que la subjetividad les dicta, es decir, conectando sus verdaderos sueños, sus objetivos entre lo que desean realmente ser y sentir y no con lo que la misma sociedad que las excluye, les impone por vía de las somaestéticas que se quedan en la dimensión representacional.

Estas personas se sitúan en una condición que, en palabras de (Shusterman, 2002:371), al igual que los críticos de la teoría somaestética “Pasan por alto el sujeto-función del cuerpo como sede viva de experiencia bella, personal. Pero la somaestética, en su dimensión *experiencial*, rechaza claramente exteriorizar el cuerpo como una cosa alienada distinta del espíritu activo de la experiencia humana. Y tampoco impone necesariamente una serie fija de normas estandarizadas de medición externa para valorar la buena experiencia somaestética”. En las búsquedas de Lillith sobre la producción de su cuerpo (espacio) a partir de la experiencia somaestética que este representa y en el cual se unen lo representacional y lo experiencial. Por ejemplo, al afirmar que:

“Bueno definitivamente cada vez me convengo más, de que uno, uno se dedica a las cosas en principio por pasión pero en algún momento de la vida te das cuenta que además de pasión también era porque ese tal vez iba a ser el mecanismo que te iba permitir explorar y hacer propuestas. Por ejemplo, yo dirijo una corporación cultural que se llama “Rapsodia Negra” en la cual trabajamos todo el repertorio de Danza Folclórica Colombiana y disfruto mucho desde mi condición de tránsito tener la posibilidad de enseñarles a las chicas por ejemplo cómo se bailan las danzas de Colombia, ponerme una falda y asumir mi rol femenino pero no renunciar a la posibilidad de que los hombres también, ponerme un sombrero una pañoleta y hacer todo el trabajo corporal que hace un hombre y definitivamente esto no lo digo yo, lo dicen mis bailarines para ellos es una ganancia que yo tenga esa posibilidad de asumir los dos roles y asumirlo técnicamente con prospección cuando yo hago un rol de hombre igual casi, casi treinta años de mi vida me asumí como gay como hombre y todas mis poses mis posturas eran de hombre, entonces se me posibilita mucho con

la danza asumir ese tránsito de lo masculino y lo femenino y pienso que también logro sensibilizar a la gente. En un principio cuando yo me ponía la falda para enseñar danza a la gente le parecía de cierta manera incomodo, hoy para ellos es un acto natural yo me pongo la falda incluso me he puesto flores en la cabeza y les he dado clase con el cabello recogido” (Testimonio Lillith, mayo de 2011, Medellín).

De lo anterior, resulta una tercera posibilidad de clasificación de la somaestética pragmática: la *somaestética performativa*, que se puede entender como aquella que busca producir sensibilidades que se convierten en prácticas que a su vez generan nuevas concepciones del cuerpo y para el cuerpo, conectando lo concebido y lo experimentado. En palabras de Shusterman

“las disciplinas dedicadas principalmente a la fuerza y la salud corporales, por ejemplo las artes marciales, el atletismo, la gimnasia [...] en la medida en tales prácticas orientadas por el rendimiento tienen por objetivo la demostración de la fuerza y salud propias o, alternativamente, las sensaciones propias internas de esas capacidades, podríamos asimilarlas al modo representacional o experiencial” (Shusterman, 2002:373).

Lillith usa la danza además de expresión estética como forma de mantenerse saludable y con fuerza; además se beneficia a sí misma y a otros con estas prácticas, logrando que al centrar la atención en su cuerpo se rompa con la idea que piensa que esta mujer *Trans*, sólo busca hacer de su cuerpo(espacio) una superficie vacía o sin sentimiento, o que no está conforme con este cuerpo (espacio), por el contrario experimenta, concibe y vive su cuerpo (espacio) como una conexión entre todas sus dimensiones físicas como mentales. Por tanto, no lo tiene que intervenir con cambios exteriores, que no estén conectados con su subjetividad, lo que se relaciona con:

“Yo entiendo que solamente el género del cuerpo como un especie de performa, en la medida en que yo voy estilizando mis aptitudes corporales, mi postura siento que estoy haciendo de mi cuerpo la vitrina digámoslo así como la maqueta en la que yo muestro que es lo femenino que hay aquí y que es lo masculino. Yo siento también que la mayoría de las personas Trans tienen un gran problema con su cuerpo y es porque, afortunadamente o desafortunadamente, o no, mejor biológicamente, tienen un cuerpo con demasiados rasgos masculinos eh; yo corporalmente no tengo rasgos masculinos soy una persona muy delgada, soy una persona larga, por decirlo de alguna manera esbelta, no soy espaldona, no soy brazona; lo más masculino que yo tengo son los vellos y eso se puede quitar con depilación esto no requiere cirugía pero yo no tengo la necesidad que tienen otras personas, bien piernonas usted ve con unos cuerpos muy masculinos y eso podría justificar más o menos, pues, como su anhelo por cambiarlo , yo voy a un almacén de ropa de mujeres y a mí la ropa de mujeres me entra perfectamente, las blusas no le tienen que

soltar de ningún lado, no me quedan estrechas, me quedan bien, como tengo tallaje entonces también es como eso, bueno si yo puedo encajar naturalmente con mi cuerpo que tengo mi toque femenino para que lo voy Transgredir” (Testimonio Lillith, abril de 2011, Medellín).

Somaestética práctica es la tercera gran dimensión de la somaestética que Shusterman propone como:

Hay que distinguir a las dos anteriores de su práctica real, esta no consiste en producir teorías o textos, ni siquiera textos que ofrezcan métodos pragmáticos de atención somática. Antes bien, consiste en practicar tal atención mediante un trabajo del cuerpo inteligentemente disciplinado, destinado al autoperfeccionamiento somático (sea de un modo representacional, experiencial o performativa). Sin que tenga relación con el decir, sino con el hacer (Shusterman, 2002:373-374).

También podemos relacionarla con la experiencia de Lillith en la medida en que ella trasciende el plano del discurso para poner su praxis al servicio de la producción somaestética de su cuerpo (espacio), pues, renuncia a las intervenciones estéticas que otras personas *Trans* deciden hacer sobre sus cuerpos (espacios); lo que según ella se hace en gran medida sin pensarse sobre cuáles son los verdaderos objetivos que se tienen en la existencia, lo que podría ser entendido como un desconocimiento del cuerpo propio o lo que es peor sobre las consecuencias en la salud mental y física que pueden traer intervenciones que busquen por ejemplo la reasignación sexual, sin el acompañamiento y de la mayor seguridad que se debe tener al tomar este tipo de decisiones.

Sin embargo, cada persona *Trans* y entre estas Lillith asume de forma importante una postura práctica en el momento de expresar su subjetividad corporal, pues no existen patrones que les impongan cómo es ser una mujer *Trans* y si acaso existen, responden a los prototipos establecidos para las mujeres generalmente occidentales. Por consiguiente, una mujer *Trans* como Lillith juega con estos modelos y los repiensa desde su experiencia de formas como esta:

“Pues yo pienso que en las mujeres Trans no hay, no hay un patrón es porque la industria eh hablemos específicamente de la industria de los cosméticos, la industria del calzado, la moda no se ha dado la tarea para pensar una propuesta para la población Trans porque si ello se llega a dar obviamente que todas van a querer ponerse ese vestidito y para ponerse

ese vestidito entonces tiene que tener los senos de tal talla, la espalda así , las caderas así , el largo de las piernas así, las ¡eh! uno mira a las mujeres y el patrón no es en el cuerpo el patrón es en la indumentaria, cierto, y uno no sabe por qué lógica o por cuál ilógica los cuerpos se van amoldando como a la propuesta estética del momento” (Testimonio Lillith, abril de 2011, Medellín).

En suma, la estética corporal o somaestética permite comprender que personas como las *Trans* al poner en el centro de sus objetivos existenciales el cuerpo (espacio), están interesándose, en gran medida, por todas y cada una de las dimensiones que la somaestética propone para usar y sentir el cuerpo, aunque prestándole atención a su exterioridad, pero no como lo único importante, es decir, se preocupan por su cuerpo y este tiene una parte externa, con la que se logran expresar muchas preguntas, luchas y búsquedas, pero no se queda sólo en la *somaestética representacional*, y no descuida la correlación con la subjetividad que se debate en el interior de ese cuerpo (espacio), pues debajo de la superficie exterior se mueven sueños, anhelos, objetivos que se buscan en la vida, los cuales tienen una expresión estética que se hace espacio y cuerpo, que se encarna en el ser de cada persona *Trans*. En el caso de Lillith, supone una lectura reflexiva de cada parte estética y espacial que componen su experiencia de vida y de la que no puede alejar su cuerpo (espacio). Por tanto puede afirmarse que en el caso de Lillith la somaestética permite comprender por qué ella no se inscribe en todas las prácticas que las personas *Trans* hacen con sus cuerpos (espacios), lo cual conduce a que ella se permita un auto-conocimiento de sí misma, un objetivo que la filosofía de ha trazado milenariamente y que, por la vía de la somaestética, produce posibilidades de conexión teórica entre Shusterman y Lefebvre como la siguiente.

“Si el conocimiento de sí (y no un mero conocimiento de hechos mundanos) es un objetivo cognitivo principal de la filosofía, el conocimiento de la dimensión corporal propia no debe entonces ser ignorado. Interesada no solamente en la forma o *representación* exterior del cuerpo, sino también en su *experiencia* vivida, la somaestética se esfuerza en mejorar la conciencia de nuestros estados y sensaciones corporales, proporcionando una penetración mayor tanto de nuestros estados de ánimo pasajeros como de nuestras actitudes duraderas” (Shusterman, 2002:363).

En las que las dimensiones espaciales de los cuerpos (espacios) *Trans*, se expresan como una relación dialéctica entre lo *percibido*, lo *concebido* y lo *vivido*.

2.1.5 La producción del poder en la frontera *Trans*

*“Al fin no creemos en el destino como imposición,
construimos lo que somos y seremos”
Lillith Natasha*

En el tercer grupo de categorías se encuentran aquellas que tienen que ver con la producción del poder. De un lado, está el *poder en red* como lo propone Foucault (1992) y de otro, el poder asociado a las normas y al reconocimiento de lo humano como lo plantea Butler. Tales propuestas se articulan de forma considerable con otras categorías como la *Transgresión*, pues, vivir en medio de normas que no vinculan de forma coherente o al menos incluyente, hace que la experiencia política de la personas *Trans* se la de la transgresión, es decir, se mueva entre fronteras o (lo que es lo mismo) al cruzar determinadas fronteras demarcadas con una serie de normas y se *Transgredan* los órdenes impuestos o producidos por otros agentes sociales.

2.1.6. *Transgrediendo* los órdenes: rehaciendo las fronteras

La otra relación que se puede establecer entre las experiencias de Lillith y la categoría expresada, resulta de la capacidad que tiene un cuerpo (espacio) *Trans* para transgredir los órdenes impuestos socialmente y categorizados como aceptables y, en esa medida cada una de las prácticas que tienen como centro al cuerpo se convierte en una, práctica espacial profundamente políticas. Los órdenes sociales se producen para darle sentido a la existencia, (aunque en muchos casos se hace de forma arbitraria, pues muchas personas no logran entrar en las disposiciones que se deben “guardar” o respetar para no alterarlo) Ese orden, el que enlazado con el *poder en red*, es entendido aquí más de allá

de las posiciones clásicas (dimensiones eminentemente negativas). El orden dentro de esta perspectiva positiva comporta diversas posibilidades de tratamiento, tal y como expresa aquí:

“Las perspectivas disciplinares consideran el orden según principios organizadores específicos, es decir, la disposición de elementos, conforme a cierta forma considerada lógica y coherente según un eje específico de interés (la cultura, la ley, el poder, el mercado, la justicia, entre otros). La justicia, por ejemplo, es un principio vertebral para la ética y también para la política: el buen orden se refiere a principios morales o valores que dan contenido a un deseo de orden que permite a los hombres decidir cómo compartir un lugar o cómo regular las relaciones entre ellos. El orden cultural, por su parte, ayuda a los hombres a entenderse, explicarse, construir el mundo y construirse en el mundo” (Aramburo, 2003:27).

Las acciones de Lillith pueden ser consideradas como posiciones políticas, dado que los efectos que estas producen, logran alterar el orden establecido para la sociedad mayor y producir otros órdenes que se componen básicamente de las mismas posibilidades de los géneros entre los que *Transitan*, pues, cuando se decide *Transgredir* el orden para proponer otro se debe enfrentar la suerte de afrenta que se lanza a la sociedad en general. Cuando personas como Lillith se hacen notar se producen muchas preguntas sobre esta persona en particular; dado que ella no se siente una *Trans* cualquiera, sino una transgenerista mujer con experiencias claramente dirigidas a hacer efectivo su poder, en su existencia *Trans*, sus acciones no se pueden abstraer de su dimensión espacial su cuerpo

“Las personas como yo Transgenerista somos las más Transgresoras porque como no renunciamos al Trans yo por ejemplo podría ahorita entrar a orinar al baño de hombres y salir y entrar al baño de mujeres puedo tener barba y seguir llamándome Lillith y eso a la gente lo toma como uyy que paso aquí eso es Transgresión es decir me llamo Lillith Natasha pero tengo barba, hoy me puse tenis, camiseta y blujean parezco hombre o parezco maniquebrado, amanerado, afeminado, cualquier cosa menos mujer pero a pesar de eso yo digo que soy mujer y me siento mujer entonces terminamos siendo como las más Transgresores y los que más nos posicionamos precisamente en esa condición de Transito lo que no tenemos, no hemos, tenido la posibilidad de ir y venir de ser hombre hoy y mañana asumir que somos mujeres de asumir roles masculino y femeninos actitudes masculinas y femeninas de asumir digámoslo así de asumir laboralmente un rol masculino, pero políticamente un rol femenino eso precisamente es lo que te posibilita esa condición de Transito” (Testimonio Lillith, abril de 2011, Medellín).

Así, al involucrar su cuerpo para *Transgredir* el orden y, por esta vía, producir conflicto, se enfrenta con posiciones clásicas que intentan mantener el

orden. Las personas *Trans*, se pueden asumir como aquellas personas que, al exteriorizar sus verdaderas intenciones, llegan a configurar otros órdenes, así esto les genere toda suerte de problemas, pues, son los agentes del desorden. En efecto, producen o al menos insinúan la necesidad de producir otros órdenes que los puedan acoger o a partir de cuales se les pueda considerar como humanos que tienen otras búsquedas, pues con su cuerpo buscan producir sus propios sentidos. De igual forma pueden cumplir un papel en la sociedad así esto indique *Transgresión* o conflicto.

“Los seguidores de Platón y del orden objetivo consideran el orden como asunto natural en el que se fundamenta el orden civil: la ciudad justa es aquella donde cada grupo o estamento (gobernante, guardianes y artesanos) realiza la función que le es propia, para beneficio de sí mismo y del todo social. El orden social se adecúa a la constitución natural de las cosas logrando una situación armónica y pacífica. El conflicto significa toda postura patológica o irracional que vaya en contra del orden” (Aramburo, 2003:28).

Existe otra postura clásica del orden que se vincula con la capacidad de agencia que tienen los individuos de producir poder con los efectos deseados y así poder vivir sus existencias con todas aquellas concepciones y prácticas con las que dotan de sentido sus vidas, causando con esto un escenario constante de conflicto. En este caso una mujer *Trans* debe entrar a negociar una serie de posibilidades que les prodiguen su existencia; en otras palabras, debe reconocer hasta donde la sociedad en general le aprueba o desaprueba sus prácticas, es decir, debe “respetar” unas fronteras entre los géneros porque si no lo hace genera conflictos de toda índole.

Así se asiste a un orden que se debe *Transgredir* y debe ser reconocido como tal, para que pueda producir los efectos deseados, que no son otros que causar *subversión* en las dinámicas que “naturalizan” la condición de hombre y de mujer. Lillith está rehaciendo las prácticas y las experiencias que le permiten ser una mujer *Trans*, pues, pretende vivir en medio de lo que pueda significar ser hombre o mujer, y con esto revertir también aquello “naturalizado” supuestamente definido y absolutizado, entre dos géneros para la sociedad. Vemos aquí el carácter definitivo de un espacio como el cuerpo, que traduce sus prácticas existenciales en una constante reflexión política sobre los órdenes y sus requerimientos. Siguiendo a Lillith esto se expresa así:

[...]argumento es que yo me siento mujer y yo quiero ser mujer y aunque no estoy segura que tener vagina me haga mujer se que para la sociedad es así y yo quiero tener un hombre a mi lado pero yo para tener un hombre a mi lado yo tengo que tener vagina si yo quiero que él me reconozca como mujer es un asunto de reconocimiento, por eso te decía ahorita que la mayoría de las fronteras las pone también la sociedad uno de pronto no las tenga cierto pero la sociedad, si entonces también entramos a negociar bueno por ejemplo para André era, es indispensable tener una pareja tener un hombre a su lado y casarse ,ella me lo decía casarme y tener hijos yo no tengo ningún problema en renunciar a mi profesión si él quiere que yo me quede en la casa cocinando cuidando a los niños, yo hago eso porque eso me hace feliz a mí” (Testimonio Lillith, abril de 2011, Medellín).

Otra forma de relacionar la *Transgresión* del orden, es decir, del poder pero en sus efectos positivos, es que *“el orden cultural es una estrategia para clasificar el mundo de una forma específica que ayuda a los hombres a situarse en él”* (Bauman, cit., por Aramburo, 2003:29). Las experiencias del caso de Lillith que vengo analizando, buscan no sólo reivindicaciones políticas como sujeto de derecho, alejadas lo máximo posible del simple reconocimiento social en el discurso. Gran parte de su actividad política la desarrolla desde el cuestionamiento a muchas *Trans* y lo hace a través de la academia, o en el colectivo *Transcity* o *CAIN*, buscando transcender el mismo orden que se ha impuesto en gran parte del colectivo *LGBTI*, donde a partir de disputas por alcanzar mayores niveles de participación y de aceptación dentro de este colectivo, reproducen las mismas y repetidas luchas por el reconocimiento, desconociendo las verdaderas realidades de muchas personas *LGBTI* o *Trans* en específico. Según Lillith, muchas personas *Trans* no saben o no se saben situar dentro del “orden” que se ha creado para definir a personas tan humanas y normales como ellas, es decir, al no estar actuando coherente o reflexiva sobre su proceso muchas se muestran y se expresan en espacios donde sin saber porque están allí, por ejemplo, una marcha del orgullo gay. En suma, al no saberse situar según Lillith, también se desorientan muchas de las luchas de las personas *Trans*. Una situación paradójica porque plantea serias desconexiones entre luchar por poder ser una *Trans*, y no saber qué se es. Por ejemplo,

[...] te hacen la mejor vagina del mundo entonces es, muchas de esas Transexuales operadas con esa vagina costosa se dieron cuenta que eso no las hizo más mujeres, que había que perdían mucha sensibilidad y tristemente los hombres con los que ellas estaban, seguían reconociéndolas como Transexuales, o sea nunca iban a ser reconocidas como mujeres

porque es que no somos mujeres y mientras no separemos lo biológico de lo cultural esto no va a cambiar, vamos a seguir siendo Trans”
(Testimonio Lillith, abril de 2011, Medellín).

Los órdenes no son sólo los clásicos, pues existen otras modalidades para producir poder en tránsito entre posturas y experiencias clásicas de la cultura o de la biología, y con otras formas de entender la realidad, que parten de la experiencia vivida y producida de forma subjetiva y demarcada dentro de las fronteras que los ordenes hegemónicos occidentales han impuesto, como expresa Lillith:

“Claro y asume completamente el rol de género que la cultura le asigno porque ahí está esa es su felicidad ahí esta entonces ese asunto es de reconocimiento y como en pro de eso es que se hace lo que hace una persona Trans, es eso he entonces vuelvo y te repito a mi me pareció como triste yo esperaba encontrarme otro pues como otro testimonio o al menos algo similar al mío y no hasta ahora solamente he encontrado con esta chica que te contaba ahorita con Dani Acevedo con algo en la cabeza parecido a lo mío y totalmente distinto porque yo si la veía tiene una voz completa de mujer he se ha intervenido se ha aplicado hormonas, pero es obvio que es Trans los brazos la delatan algunos rasgos y tengo entendido que no los quiere pues como esconder creo que ella ya llevo como al punto donde quería llegar corporalmente entonces es eso, bueno si es importante como cierta coherencia con el cuerpo pero que el límite lo ponga uno mismo, que él límite no sea otra Trans que ya está completamente intervenida o que el límite no sea una hembra biológica por ejemplo porque hembras biológicas hay muchas pero porque siempre buscamos en la hembra biológica lo” 90, 60, 90” tengo medidas perfectas de cara perfecta porque no escogemos una hembra biológica como por ejemplo a quién que conozcamos” (Testimonio Lillith, abril de 2011, Medellín)

Ahora bien, siguiendo a Aramburo, (2003:31), *“El orden hace referencia a la integración social y sistémica pero cuando ésta no se da, o cuando se dan los reveses de ella (de la integración), se produce ambivalencia, riesgo o crisis del orden. Orden e integración, y también sus reveses (que no son el caos ni la desintegración sino otros órdenes y ambivalencias, riesgos y crisis)”*. Así se puede entender que muchas personas *Trans* que obedeciendo al orden imperante en la cultura, hacen con su cuerpo intervenciones que buscan un reconocimiento por parte de la sociedad, sin reflexionar o repensar lo suficientemente bien, sobre cuáles son las verdaderas búsquedas; tales experiencias recrean las necesidades de integración que tienen los y las personas *Trans* como sujetos políticos. No se busca desbancar la idea de feminidad, masculinidad o de lo que significa ser hombre o mujer dentro del

orden establecido, sino de encontrar la posibilidad de generar otro orden, así esto suponga una crisis, un revés, y más claramente una *Transgresión* dentro del sistema y del orden establecido.

En esta producción de poder que ejercen las personas *Trans* también hay unas cargas discursivas que hacen que las bases o las orientaciones del discurso *Transite*. En muchas ocasiones el discurso atendiendo a producir determinados efectos se sitúa en una zona fronteriza, donde debe negociar algo con alguien, donde debe renunciar y donde este produce realidades que se van rehaciendo con otras experiencias y búsquedas tanto desde la academia como en su pensamiento y en su cuerpo (espacio). Se requiere más comprensión reflexiva de las experiencias *Trans*, así eso exija situarse en las dinámicas institucionales del poder y de la sociedad en general, para cuestionarlas y participar en la producción de una política pública para la población LGBTI para la ciudad de Medellín, con una clara y situada posición de las personas *Trans*. En este caso, Lillith está *Transitando* y situándose dentro de la lógica de las fronteras, como aquellas que detienen, pero que a ella le permiten ser un *agente fronterizo* con múltiples agencias dentro de los límites que otros poderes le impongan. Por tanto, Lillith se mueve entre esa frontera interior y exterior que se crea cuando se divide lo indivisible, es decir, el cuerpo y la subjetividad que constituyen al individuo, aunque esta no sea su verdadera realidad o esa sea la verdadera búsqueda, pues, para tratar de derribar las fronteras o al menos de desdibujarlas, ella se vive en muchas ocasiones como una mujer y en otras como un hombre (occidental) y aún así tiene que soportar diferentes modalidades de discriminación a las que ella responde con un entrar y salir de órdenes establecidos, a partir de redes de significados entretejidas en las experiencias cotidianas.

“Las más grandes activistas travestis de México, travestis, las más reconocidas, las más grandes activistas políticas de México y además con título académico pero trabajadoras sexuales y orgullosamente hablaban de su condición de trabajadoras sexuales, a mí me pareció, a mí me pareció en ese momento y ahora me sigue pareciendo que en Medellín y en Colombia estamos a años luz de eso, en Bogotá hay un espacio que digamos se han ganado las mismas Trans, trabajadoras sexuales y no trabajadoras sexuales, pero aquí en Medellín estamos en una ciudad de las pocas que nos hemos visibilizado es, porque representamos para los demás una imagen distinta al estereotipo de las Trans pero yo, yo, yo sueño formando un colectivo de Trans donde la única condición sea ser

Trans, no más, no importa si es negro, si es pobre, si es bonita, si es fea , si es trabajadora sexual en la calle o en nada, ah, no eso no tiene que importar, simplemente ser Trans y asumirse como sujeto político” (Testimonio Lillith, abril de 2011, Medellín).

Así, como Lillith hay otras personas *Trans* que comparten la idea de que entre ellas mismas hay fronteras, pues, algunas no piensan en salir de ciertos elementos de la estética y de la existencia como tal, porque no quieren trascender tales formas de vestirse y asumirse más allá de las categorías hegemónicas; no pareciera que deseen ser otra cosa que trabajadoras sexuales o peluqueras, lo que parece conducir a tener un orden instalado en la subjetividad que permite unas cosas y prohíbe otras, es decir, hay una frontera que parece delimitar lo que está dentro y fuera del orden o de los órdenes reproducidos por la sociedad en general y las personas *Trans*. Estas últimas se encuentran en la paradoja de ser como quieren ser, y con ello *Transgredir* los órdenes a los cuales pertenecen antes de asumirse o bien como homosexuales o como *Trans*, y en el momento de *Transitar* hacia un lado femenino o masculino tienen que *Transgredir* las normas que enmarcan las relaciones entre estos dos géneros, pero que, en última instancia, lo único que quieren es sentirse como una mujer y como un hombre tal y como la cultura los entiende, es decir, comportándose como tal, asumiendo determinadas estéticas y también determinadas posiciones políticas en su vida en sociedad.

Las fronteras las establece la sociedad en general, pero son legitimadas por aquellos que como las personas *Trans* deciden asumirse como excluidos y, otras veces, incluidos en un sistema de creencias, renuncias y actitudes ante la vida, tal y como podría sucederle a cualquier individuo en la sociedad que vive dentro de cierto orden o grupo de órdenes. En las personas *Trans* esta acción se convierte en acción *percibida, concebida y vivida* en constante experimentación y *Transformación*, con la que se corre el riesgo de *Transgredir* de forma incluso intempestiva, y se producen una serie de significados fuertemente políticos, con los cuales hay que negociar, porque hacen parte de órdenes culturales distintos o de concepciones diferentes del mismo orden cultural. Al respecto:

La realidad humana está constituida por una imbricación indestructible de hechos y de significados... los significados que nos permiten configurar los

hechos pertenecen al inmenso aluvión de la historia construida por el hombre. Nuestros significados ya son el residuo de unos significados posibles elaborados por el poder discriminador del hombre. Significados sobre significados, nuestra voluntad de saber, nuestro simple deseo de hacer realidad, choca al interpretar los hechos contra una barrera más sólida que la de la historia oficial y consciente, una muralla invisible contra la que habrá que practicar la realidad aún por largo tiempo: nuestro propio inconsciente colectivo –tanto el del hombre como el de la mujer-, el inconsciente de las significatividades (Lorite, cit., por Aramburo, 2003: 31-32).

2.1.7. Fronteras que limitan el poder

Es preciso aclarar que pese a que un individuo como Lillith se relaciona de forma política con el Estado y sus instituciones, es decir, con el poder institucional en todas sus modalidades, esta no es la única forma de entender ni la producción de relaciones políticas, hechas con otras formas de entender el poder, ni tampoco la única manera de entender las características con las cuales esa producción de poder se ejerce generando diversos efectos, que no están necesariamente concretados en las formas clásicas de entender el poder. En la teoría clásica se asume el poder como un atributo del Estado, como aquel que reprime y excluye, y ante el cual no es posible enfrentarse sino a través de lógicas dicotómicas entre víctimas y opresores²⁶, ante el cual se producen experiencias como la siguiente:

“[...] porque políticamente las Trans demandan del estado en este caso a través del sistema jurídico o legal y del sistema de salud primero un reconocimiento legal de su condición de Trans y de segundo con ese reconocimiento entonces puedes demandar el sistema de salud que es como todo el proceso de hormonización y de cirugía pero es precisamente ese sistema el que cuestionamos ósea lo cuestionamos pero a la vez le demandamos que nos haga lo que nosotros nos queremos hacer renegamos del sistema de salud renegamos del sistema jurídico y en definitiva nuestra identidad está puesta ahí depende de ellos entonces es criticar mucho al sistema pero resultas siendo las marxistas las del sistema” (Testimonio Lillith, abril de 2011, Medellín).

En el testimonio anterior, Lillith expresa la idea del orden clásico del poder institucionalizado y jerarquizado, ante el cual las personas *Trans* se encuentran en una situación paradójicamente fronteriza que no es inocente,

²⁶ Además porque las posiciones clásicas sobre el poder y la política se convierten en una frontera epistemológica y metodológica que limita la producción y la comprensión de otras formas de entender el poder.

porque buscan unas reivindicaciones políticas como individuos que hacen parte del orden que supuestamente quieren *Transgredir*, lo cual resulta complejo, porque son *Trans* para unas cosas y para otras no. Pareciera que dejan de ser *Trans* y exigen derechos sexuales y en salud como cualquier ciudadano, lo que responde a un juego de poderes, es decir, el de acomodar las necesidades e intereses de manera estratégica (en una demanda, o una tutela, por ejemplo) para reclamar unos derechos específicos ante el Estado que no les puede abandonar, pero que también es aquel que les reprime y las excluye.

La *Transgresión* y el sentirse *Trans* tiene que ver también con un orden psíquico con el cual se construye completamente la subjetividad, pero inmersa en el colectivo como una estrategia constante y ante el cual se expresa que:

“Si, pero que obligatoriamente bebe de lo colectivo porque podemos separar la identidad de la subjetividad y teniendo la identidad como algo colectivo por eso hablamos de la identidad afro de la identidad étnica o indígena de la identidad de los emos de la identidad de las prepagos, si es que se puede considerar un colectivo, es una construcción subjetiva que ya en el ejercicio individual o subjetivo cada uno como en un proceso de visión o por lo menos yo lo llamo así toma del de esa propuesta colectiva lo que le funciona lo que le sirve para lo que busca” (Testimonio Lillith, abril de 2011, Medellín).

También podría ser útil al respecto la categoría de “ser en común”, propuesta por Jean Luc Nancy (1991: 58. cit., por Johnson y Michaelsen, 2003:28). *“Ser en común significa que los seres singulares son, se presentan y aparecen sólo en la medida en que comparecen, en la medida en que se exponen, se muestran y se ofrecen mutuamente. Esta comparecencia no es algo adventicio a su ser, sino que gracias a ella su ser cobra existencia”*, lo cual significa que este autor se inscribe en una línea de pensamiento sobre la comunidad que reconoce en el otro un “nosotros”, un *ser en común*. Para que se de este reconocimiento se requiere por parte de los individuos sentirse parte de algo, de algún grupo social del cual se toman aquellos elementos que le pueden beneficiar para construir la subjetividad, en relación con el otro surge algo que parece diferente hay un juicio por parte de aquellos que determinan tal diferenciación, surgiendo un problema de poder, porque algunos de ellos se autodefinen como autoridad que intenta dominar al diferente. Aquí el diferente es la persona *Trans* que vive en la frontera, que parece que no tiene

fundamento y tampoco identidad porque la cultura de una comunidad específica está fundada en nuestro *ser en común*.

La periferia en la que se mueve y se produce el cuerpo (espacio) en las personas *Trans*, conduce a que las relaciones de poder trasciendan más allá del soporte biológico y éste se vuelva el centro de sus posiciones políticas y existenciales, en las cuales gran parte de ellas son de *Transgresión*.

2.1.8. Relación poder - saber - ser

Nos dice Foucault,(1977:76), que “[...] *no es posible que el poder se ejerza sin el saber, es imposible que el saber no engendre poder*” Si se considera que el saber es una de las múltiples relaciones que puede ayudar a tejer el poder, es comprensible que los discursos científicos que ayudan a ordenar el conocimiento y la realidad, se abroguen el derecho de imponer visiones del mundo y de los objetos de ese conocimiento científico que opera como dispositivo de control y dominación de las personas que se convierten en poblaciones, es decir, en masas a las que hay que darles homogeneidad a partir de ciertas prácticas que disciplinan y resultan todas las actividades cotidianas. Estas disciplinas que se convierten en las mejores aliadas del poder gubernamental, discriminan a todas aquellas formas de saber que no están instaladas dentro de la academia o no son consideradas científicas, lo que conduce a que los saberes con los cuales los individuos en general orientan su vida y le otorgan sentido a su realidad, sean descalificados como objetos no validos de conocimiento. Así la existencia de las personas es “formateada” de acuerdo a los órdenes que concibe la ciencia occidental, lo que es claramente una relación directa entre el saber y el poder. En efecto “[...] *el poder produce, produce realidad; produce dominios de objetos y rituales de verdad. El individuo y el conocimiento que puede ser obtenido de él pertenece a esta producción*” (Foucault, 1977:194). De ahí que los individuos no necesariamente perciban represión, sino los efectos de la dominación que se encuentra en el conocimiento que se supone es el legítimo, porque la ciencia lo ha fabricado de tal manera que los individuos en general no lo cuestionan, sino que lo reproducen con cada una de sus prácticas cotidianas, prácticas que se

desarrollan y se vuelven concretas en el espacio, uno de los cuales es el cuerpo.

No obstante, existen personas como las *Trans* que al *Transgredir* estas formas de producción del poder y del saber, producen resistencia, no como la simple respuesta ante un poder institucional y absoluto, sino, aquellas que se producen en medio de las relaciones cotidianas y a partir de la experiencia subjetiva, que si bien están atravesadas por las formas clásicas o institucionales del poder no se agotan en estas, porque los individuos poseen la capacidad para agenciar a partir de sus prácticas y de sus saberes, formas de poder propias donde re-significan la realidad y dotan de sentido su existencia, así:

“Entonces sí, ser como ser reconocida como mujer pero mujer Trans Transgenerista que también es otra pelea, otra pelea que tengo casada y otra frontera también una frontera que es epistemológica, que es académica, que es cultural ,que es social porque aquí la gente no sabe qué es ser Transgenerista o que es ser Transgenero y te lo voy a resumir así es un resumen burdo pero te dice qué es ser Transgenero, ser Transgenero es asumir el rol de género masculino femenino que no te corresponde por sexo biológico pero que sabes que está es en la cabeza o sea el género es psíquico y ya” (Testimonio Lillith, abril de 2011, Medellín).

De modo tal que al salirse de las fronteras que establecen los conceptos científicos y su operatividad en la vida de las personas que las practican, las personas *Trans* producen unos efectos, resignificando la relación poder y saber, pues, a partir de los términos con los que el saber occidental ejerce su poder para producir realidades, las personas *Trans* logran producir sus propios saberes, asumiéndose como personas que *Transgreden* las formas con las que está hecha la realidad haciendo visible sus posturas ante el mundo y ante la vida.

“Si algunas pocas Trans ,pocos Trans nos diferenciamos de los demás por qué no necesitamos que la sociedad nos reconozca como hombres o mujeres sencillamente porque nosotros lo sabemos chévere que te lo reconozcan pero pues a mí no me afecta en este momento no me afecta que muchos hombres no me reconozcan como mujer o que muchas otras mujeres, no me reconozcan como mujer porque ya llega a el momento donde lo tengo claro cuando tú tienes claro lo que eres no necesitas aprobación. Como dice la canción de aterciopelados “no necesito su aprobación tengo por dentro un medidor que va marcando el grado de satisfacción porque tengo mi propia versión” (Testimonio Lillith, abril de 2011, Medellín).

Al asumirse de acuerdo con lo que pueden y saben, las personas *Trans* espacializan el poder y su saber, a través de su cuerpo y de las prácticas que se desarrollan cotidianamente con él, pues estas personas ponen en el centro de su existencia al cuerpo, no sólo como la entidad orgánica o biológica en la cual sostienen la existencia, sino como espacio donde se juegan los sueños, y los proyectos del ser *Trans*. Es preciso visibilizar en el espacio del cuerpo, lo que se quiere con este y para ello hay que demostrar lo que se sabe y lo que se puede hacer con el mismo, así esto suponga menores grados de reconocimiento o *Transgresión* de aquellos órdenes que se despliegan como normales, pues las personas *Trans* espacializan sus cuerpos de acuerdo a lo que conciben acorde con su realidad, la cual está siempre en Transformación. Al respecto

*No es absolutamente cierto que sexo, cuerpo y género tengan que corresponder cada persona consciente o inconscientemente hace una elaboración distinta en lo que en términos de Foucault sería de subjetividad que es lo que el proponía con su famosa triada, **saber, poder, ser**, sí mismo, hablar de los diferentes mecanismos y modos de subjetivación como cada individuo a partir de todas esas elaboraciones que la cultura le ha legado se auto determina a sí mismo hablando también un poco como de el biopoder que en definitiva es como lo que reclamábamos un poco nosotras las personas Transgeneristas el biopoder o la microfísica del poder en este caso es yo como Transgenerista reclamo el estado de la sociedad y la posibilidad de yo auto determinarme y de auto gestionar el cuerpo, eso es lo que reclamamos los Transgeneristas" (Testimonio Lillith, abril de 2011, Medellín).*

Lo cual se conecta directamente con:

"Poder y saber se articulan por cierto en el discurso. Y por esa misma razón, es preciso concebir el discurso como una serie de segmentos discontinuos cuya función táctica no es uniforme ni estable. Más precisamente, no hay que imaginar un universo del discurso dividido entre el discurso aceptado y el discurso excluido o entre el discurso dominante y el dominado, sino como una multiplicidad de elementos discursivos que pueden actuar en estrategias diferentes. Tal distribución es lo que hay que restituir, con lo que acarrea de cosas dichas y cosas ocultas, de enunciaciones requeridas y prohibidas; con lo que supone de variantes y efectos diferentes según quién hable, su posición de poder, el contexto institucional en que se halle colocado; con lo que trae, también, de desplazamientos y reutilizaciones de fórmulas idénticas para objetivos opuestos. Los discursos, al igual que los silencios, no están de una vez por todas sometidos al poder o levantados contra él. Hay que admitir un juego complejo e inestable donde el discurso puede, a la vez, ser instrumento y efecto de poder, pero también obstáculo, tope, punto de resistencia y de partida para una estrategia opuesta. El discurso transporta y produce poder;

lo refuerza pero también lo mina, lo expone, lo torna frágil y permite detenerlo” (Foucault, 1977:59).

Discursos que se controvierten y muestran sus debilidades cuando personas como Lillith los cuestionan desde las propias lógicas en las que se sustenta, pues, un programa de Antropología que aboga por situar y darle valor a los conocimientos por fuera de la academia y que, sin embargo, a partir del discurso protocolario no acepta que una persona sea nombrada dentro de su ceremonia de graduación como lo que ella considera acorde con su experiencia de vida, genera la posibilidad de producir formas de poder directamente relacionadas con el saber que demuestran que una de sus egresadas debe asumir una posición política *Transgresora* a través de la espacialización en su cuerpo de las estéticas – nombre , vestido...- que trascienden el discurso para convertirse en una práctica política calculada estratégicamente para exponer algunas de las modalidades que el binomio saber- poder reproduce dentro de la institución académica, al respecto Lillith establece que:

“[...] puedo decir orgullosamente que rompí completamente el esquema no solo de la ceremonia de grados sino también del espacio de la universidad de Antioquia, el asunto del género, aunque muchas mujeres, y muchas de las personas que se graduaban con migo sabían que yo iba a llegar vestida de mujer, [...]idea era como vestirme, de cierta manera exacerbando es noción de lo femenino, pero si había dado toda la intención política yo no me gasté la plata que me gasté en ese vestido, ni los tacones, ni los accesorios, ni pasé ese nervio, ni ese susto que tenía solamente pues por verme bonita, no, eso tenía toda una intención política, una intención política que iba expresamente a los directivos y docentes de la facultad de Ciencias Sociales Humanas, y muy específicamente al departamento de Antropología, como te digo ellos me graduaron como antropólogo, yo soy consciente de eso, pero yo sé hasta dónde va lo jurídico en una ceremonia de grados y lo jurídico era el diploma y el acta de grado. Considero y sé, que no es un capricho, el hecho de llamarme en un micrófono como yo quería ser llamada ya no era un asunto jurídico, ya era un asunto de ética y de respeto. ¿Cómo me sentí en la ceremonia? Digamos que es una situación confusa, era altamente orgullosa de mi, por el logro, también lo que eso significaba para la población Transgenerista de Medellín, ser la primera Transgenerista oficialmente graduada, digo oficialmente no por la universidad, sino oficialmente por la comunidad de la universidad me conoce como Lillith Natasha es lo que yo llamo lo oficial y eso me hacía sentir muy orgullosa, altamente orgullosa” (Testimonio Lillith, abril de de 2011, Medellín).

Lillith encarna así una existencia en la que el poder produce un ser *Trans* con capacidad para agenciar la *Transgresión* de las fronteras, transformando las realidades que surgen de esta lucha por recrear con su

cuerpo (espacio) las percepciones, concepciones y experiencias que enriquecen su vida y la hacen más habitable.

Pero si el poder es, desde una perspectiva foucaultiana, una tecnología positiva que produce realidades, las personas *Trans* saben que para manejar su realidad, deben hacer que su saber se convierta en una postura política que logre interlocutar con el poder estatal o gubernamental, para crear condiciones donde ese poder y ese saber se traduzcan en legislaciones y política públicas que los consideren como seres humanos con todo el derecho de ejercer sobre sus vidas todo aquello que consideren necesario para desarrollarse como ciudadanos respetados, protegidos y reconocidos²⁷.

El movimiento LGBTI, logró que el Concejo de Medellín aprobará el 16 de abril de 2011 la política pública para la población LGBTI de la ciudad de Medellín, donde los saberes propios de ciencias como la psicología o el derecho que, históricamente, han sido dispositivos para ejercer el poder estatal, dialogan con los saberes de las personas LGBTI, tejiendo con esto otras posibilidades de ejercer poder, lo cual resulta una clara estrategia política de estas poblaciones.

La fuerza que ha tomado este movimiento se debe a que si esto es un acuerdo logrado desde instancias como el Concejo de una municipalidad, es algo que no se puede abandonar o derogar por la decisión política de un mandatario de forma arbitraria, sin embargo la actual administración parece desconocer estos logros y por ende a esta personas, en la medida que está diseñando un Plan de Desarrollo en el que incluye a estas personas como una minoría a la que hay que acompañar, pero haciendo hincapié en que se deben desarrollar campañas pedagógicas para que el resto de la sociedad reconozca a esta parte de la población, pero no atiende a las demandas que hacen en materia de derechos como el empleo, y la salud, además que disminuye el presupuesto que se había destinado para que estas personas desarrollen sus

²⁷ Así Lillith exprese que no necesita que le reconozcan como mujer *Transgenerista*, lo hace en una perspectiva en la que lo que indica es más claramente que la aprobación externa de la sociedad en general a su realidad no es la condición sin la cual no podría sentirse como una *Trans*. Otra realidad muy distinta es que renuncie a los derechos políticos que como ciudadana le son inherentes por estar en una democracia y en un Estado de derecho.

actividades. Lo anterior se agrava cuando la actual Alcaldía, propone a la Iglesia Católica, en cabeza del arzobispo de Medellín, para que revise las propuestas que esta población hace, lo cual es una estrategia política muy tendenciosa, si se tiene en cuenta que esta Institución no reconoce a estas personas como humanos normales o dignos de derechos que los diferencien del resto de la sociedad. Hay en toda esta situación una vulneración y un descuido por parte de la actual administración municipal, lo que ha generado todo tipo de resistencias y de ataques entre las distintas organizaciones LGBTI, es decir, actualmente hay preocupación entre esta población, por lo incierto de su actividad. Ante esto diferentes sectores LGBTI están organizando todo tipo de manifestaciones políticas desde marchas, talleres y también conversatorios que buscan expresar su descontento ante estas invisibilizaciones o desconocimientos intencionados de la actual administración.

En el anterior gobierno local existía un acompañamiento por parte de la personería y la Alcaldía de Medellín a todo este proceso, en el cual se destaca la apertura del Centro para la diversidad sexual y de género donde las distintas manifestaciones políticas, pedagógicas, y artísticas de las personas LGBTI se dan cita, además de la conformación de un concejo consultivo que lleva alrededor de 20 encuentros en los cuales se debaten temas que tienen que ver con las demandas en materia jurídica, psicológica, y política en general de estas personas. Con todo, no todas las personas *Trans* piensan igual, máxime la actual situación, Lillith por ejemplo afirma que:

“Tengo que decir dos cosas, primero y tienen que ver con mi frase que está en mi correo electrónico, “no soy minoría, soy Trans”, no soy partidaria de las políticas públicas, creo que no es la manera, hay una política pública para indígenas, hay una política pública para afros, hay una política pública para mujeres, etcétera, en ese sentido yo siento que las minorías cada vez somos más minorías, yo estoy plenamente convencida y creeré en el estado colombiano y en cualquier estado que sea capaz de proponer una política pública para ciudadanos y ciudadanas independiente de su color, de su origen étnico, de su identidad sexual o de género, una política pública en definitiva para ciudadanos y ciudadanas, en definitiva, eh, cualquier, cualquier personas está en calidad de ciudadano y ciudadana más allá de su credo religioso y su ideología política, somos ciudadanos y ciudadanas, en ese sentido no soy amiga de las políticas públicas, de ninguna pero tengo que reconocerlo que en el momento que estamos en Colombia en el momento político es importante y estratégico tener una política pública para la población LGBT porque solamente teniendo esa política pública podemos exigir al estado que nos garantice

unos proyectos dirigidos hacia nosotros, ejecutados por nosotros, que haya un presupuesto de la nación o en este caso de la administración municipal un presupuesto destinado específicamente para proyectos que tengan incidencia en las personas lesbianas, gays, bisexuales y Transgeneristas de Medellín” (Testimonio Lillith, mayo de 2011, Medellín).

2.2. Andrea García Becerra:



***“Mi espacio corporal yo lo percibía
como un espacio femenino”***

2.2.2. Andrea García Becerra

2.2.1. Cuerpo (espacio) *Trans*: percepción de las prácticas espaciales

*“Es como una experiencia de cuerpo, de incorporación, de construcción de cuerpo, es una experiencia muy... como de la vida cotidiana también de recorrer la ciudad y de estar pues como en la universidad, es como algo muy..., pues como que, yo creo que forma ahí, muchas cotidianidades también o influye en muchas cotidianidades y yo espero que en mí caso sea también como una, como una práctica política un poco, ¿cierto?, como politizar esa experiencia tan del cuerpo y tan de lo íntimo, creo que también es, o sea, hay ciertos espacios en los que..., en los que ese *Trans* implica como una postura, sí, política y crítica y como una postura epistémica incluso ¿cierto?, como un lugar desde donde mirar el, el, las prácticas sociales y las relaciones sociales y los sentidos culturales” (Testimonio Andrea, abril de 2011, Bogotá).*

Lo anterior devela una riqueza inmensa en términos de la relación del cuerpo-espacio y la producción de poder: el cuerpo *Trans* como una forma de estar en el espacio y la experiencia *Trans* como una postura política, lo cual deja abierta la posibilidad de ser entendidos como una interrelación dialéctica en la que las prácticas del cuerpo, terminan determinando toda la experiencia de vida de personas *Trans*. Una experiencia en la que el cuerpo es percibido a partir de las prácticas corporales. Por supuesto que así como Andrea se define como una antropóloga, colombiana, blanco mestiza, también destaca en su experiencia que ella se sale de los estereotipos de lo *Trans* y lo hace en términos eminentemente perceptuales, pues, cuando amplía aún más su descripción esclarece el papel del *cuerpo*, asociado a la *experiencia Trans*.

“Porque yo creo, yo veo el cuerpo más como un espacio que como una frontera, pero, más como un, de pronto como quizá en términos más tradicionales, no?, no tanto una frontera como lugar crítico, sino, cierto, un territorio y un lugar como tal con sus fronteras obviamente, con sus relaciones por ejemplo de exterioridad, hasta dónde llega un cuerpo, como todas esas preguntas” (Testimonio Andrea, abril de 2011, Bogotá).

Si Andrea se pregunta por el cuerpo en estos términos es porque en ella operan como sujeto unas ideas pre-concebidas por la misma ciencia en las que el cuerpo al ser percibido como algo tangible, posee unas determinadas medidas, en un espacio contenedor que debe ser llenado, ocupado, pues, es un espacio y está ahí para ser objeto de algo que podríamos llamar vida pero también se convierte en un espacio percibido. Esa aparente ocupación se

realiza a partir de prácticas concretas con las cuales se construye socialmente un cuerpo como un espacio apto para la ejecución de todas estas prácticas espaciales, las cuales son descritas por Lefebvre como:

“ [Aquellas que] incluyen la producción, la reproducción, las localizaciones, los determinados conjuntos espaciales característicos de cada formación social. La práctica social asegura la continuidad y cierto grado de cohesión. En términos del espacio social, y de cada miembro de una relación dada de la sociedad con respecto a ese espacio, esta cohesión implica un nivel garantizado de *competencias* y un nivel específico de *funcionamiento* (Lefebvre, 2007:24).

Un espacio percibido cuando alude a que el cuerpo que ella percibe, el que social y culturalmente se espera tenga una mujer *Trans*, un cuerpo que exprese las prácticas de uso que se supone desarrolla la mujer en occidente, es decir, Andrea busca alcanzar un cuerpo que reproduzca ese tipo de mujer occidental, con unas competencias y un funcionamiento acorde con lo que nuestra formación social exige o normatiza.

*“Bueno percibo mi cuerpo como un proceso, cierto, como parte de un proceso, yo percibo mi cuerpo como una construcción constante, yo percibo mi cuerpo pues como un devenir, como una cosa que se está construyendo, cierto y pues yo siento que cada vez que pasa el tiempo como que me posiciono más en la categoría de lo femenino a la que quiero pertenecer, yo represento mi cuerpo como un cuerpo que en muchos aspectos se quiere insertar también como en una imagen normativa de lo femenino, cierto en una imagen como socialmente impuesta también pero femenino, y creo que las personas perciben mi cuerpo pues a veces de una manera muy normal, cierto, muy como pues como cuerpo y a veces lo perciben pues, también como un **cuerpo perturbador**”* (Testimonio Andrea, abril de 2011, Bogotá).

Al describir así el proceso de percepción de su propio cuerpo desde dos ópticas; como una construcción constante y, al mismo tiempo, como un cuerpo perturbador, está poniendo en la arena pública la *Transgresión* de los órdenes sociales establecidos y, por esta vía, está concretando lentamente el objetivo de construir un cuerpo que culturalmente se le exige similar a lo que se entiende como mujer o como femenino; está proponiendo una relación dialéctica de su praxis corpoespacial, en la medida en que *Transgrediendo* las prácticas espaciales que se le demandaba por su anatomía y su género masculino, aprendió que requería para estar feliz y vivir con plenitud otra forma espacial en su cuerpo. Y así poder acercarse a sentir que percibía lo que buscaba y al desenvolverse en rol femenino poder desplegar en su vida

cotidiana las prácticas del cuerpo (espacio) que se supone son propias de las mujeres en Occidente, es decir, que los cuerpos femeninos son presupuestos por la dominación institucional y por las demandas culturales, a partir de la ejecución de una prácticas espaciales que le otorgan a ese espacio corporal una “claridad” y una funcionalidad en la medida en que es descifrable. Lo paradójico de este tránsito es que en muchas ocasiones siente que se desdibuja como un cuerpo (espacio) femenino *Trans* que se torna perturbadora, pues, se hace indescifrable, sin embargo esta conciencia del conflicto que puede generar, se entiende porque es producto de la misma estrategia que está inmersa en la ejecución de dichas prácticas espaciales de dominación del cuerpo (espacio), en la que todo lo que sea contrario a moldear el espacio de acuerdo a estas formas establecidas y “naturalizadas” del cuerpo femenino, está arruinando la producción social del espacio y la apropiación de dicho espacio. Al respecto Lefebvre afirma que:

La práctica espacial de una sociedad segrega ese espacio de la sociedad; lo propone y lo presupone, en una interacción dialéctica; lo produce lenta y ciertamente como si lo dominara y se lo apropiara. Desde el punto de vista analítico, la práctica espacial de una sociedad se revela a través del desciframiento de su espacio (Lefebvre, 2007:28).

Andrea propone su posición como *Trans* desde la experiencia lograda con su cuerpo y por la manera como percibe los cuerpos de los demás, enmarcándose en lo que Lefebvre define como una *práctica espacial*. Ella también expresa la necesidad que tiene de hacerse percibir como una persona legítima para los demás.

“Pues yo creo que igual los cuerpos se perciben a partir de las categorías de visión y división del mundo legítimas un poco como dice Bourdieu, yo percibo a los otros a partir de una estructura binaria masculino- femenino y tengo que ubicarlos en alguna de esas dos categorías para hacer de esos cuerpos unos cuerpos legítimos, unos cuerpos legibles, unos cuerpos coherentes, unos cuerpos nombrables, pensables y a mí obviamente me perciben a partir de esos dos esquemas, si o qué, a mí me perciben a partir de esos dos esquemas, eh, en ese sentido me parece que la categoría Trans es una categoría estructuralmente invisible, porque nadie, ninguna persona en occidente creo yo, o muy pocas personas, de pronto una feminista, una persona que haya asistido a cursos de género en una universidad, cierto un estudiante de ciencias sociales, o un antropólogo, una antropóloga puede percibir a los otras personas como hombres, como mujeres, como Trans, cierto, utilizando otras categorías, pero digamos la percepción, las formas masivas de percepción no me perciben, no me

pueden percibir como un cuerpo Trans, me tienen que percibir como un cuerpo ubicado en esas dos categorías binarias para que yo parezca una persona o para que yo adquiriera una como legitimidad, como persona creo yo” (Testimonio Andrea, abril de 2011, Bogotá).

Por tanto, la percepción espacial del cuerpo *Trans* está, según estas posibilidades como en una suerte de limbo en el que pareciera que no existe porque no se percibe como tal y, se recurre a lo que primero hace la percepción para darse una comprensión de lo que percibe: ubicándolo dentro de unas categorías definidas como legítimas, así estas categorías tengan en su interior mucho de contradicción, pues, el hecho de que los seres humanos repitamos determinados tipos de prácticas en nuestras vidas cotidianas y ordenemos el mundo así, no quiere decir que estas prácticas que se hacen con nuestros cuerpos y los de quienes nos rodean, estén en coherencia con lo que como seres humanos requerimos, *“Una práctica espacial debe tener cierta cohesión, pero esto no implica que sea coherente (en el sentido de convenida intelectualmente o concebida lógicamente) (Foucault, 2007:28).*

Desde la experiencia de Andrea se puede encontrar que la percepción no está relacionada única y exclusivamente con lo exterior, sino que tiene que ver con lo que una persona *Trans* percibe de sí misma, en términos mentales y representacionales. Por ejemplo, para las personas *Trans* que teniendo un cuerpo diferente al que desean, sienten que deben crear una ruptura entre las formas como se perciben a sí mismas, dentro de las lógicas y las prácticas espaciales de los cuerpos que la cultura impone, y sus propias prácticas. Ellas requieren generar este tipo de rupturas que parecen simples percepciones pero que en realidad son unos de los fundamentos epistemológicos que sostienen el andamiaje occidental contemporáneos. En esas prácticas se concretan otros imaginarios visibilizando no sólo su parte exterior, sino toda la carga subjetiva que se puede leer en ellas, expresadas a través de ciertas sensibilidades somaestéticas. Al respecto Andrea sostiene:

“Siempre, el asunto era que había un problema, porque ese cuerpo era de hombre y era leído en términos sociales, y en términos culturales como un cuerpo masculino, pero yo me percibía como mujer, cierto yo me percibía como mujer, sin embargo era obvio que todo el mundo me percibía como un hombre, en ese sentido hay una problemática, la percepción del espacio, del espacio corporal, cierto, que es importante, no es que yo me percibía entonces como un hombre y ya, ¡no!, si yo me hubiera percibido

como un hombre y ya pues no habría problema, el asunto era esa ruptura y ese choque de percepciones en las que tú te percibes como una mujer, pero tienes un cuerpo de hombre” (Testimonio Andrea, abril de 2011, Bogotá).

Es oportuno considerar que este primer elemento de la dialéctica espacial Lefebvriana con relación al cuerpo se define en unos términos culturales y del saber occidental que lo determinan como una entidad que se percibe dentro de una sociedad. Por tanto el hecho de relacionar el espacio cuerpo *Trans* desde la categoría de las *prácticas espaciales* no implica que estos sean entendidos como una relación automática, sino más bien compleja porque se piensa desde la lógica productiva capitalista y de la ciencia que la soporta, para proponer que las personas *Trans* no dejan de percibir dentro de este entramado cultural, sino que lo hacen apropiando todo aquello que su percepción estética e interior les permite hacer. Lefebvre afirma que:

“En la búsqueda para comprender los tres momentos del espacio social, podría ayudar el hecho de considerar al *cuerpo*. Más todavía teniendo en cuenta cómo la relación de un “sujeto”, que es miembro de un grupo o sociedad, con el espacio implica su relación con su propio cuerpo y viceversa. Bien pensada en su conjunto, la práctica social presupone el uso del cuerpo: el uso de las manos, miembros y órganos sensoriales, y los gestos de trabajo a partir de la actividad no relacionada con el trabajo. Este es el reino de lo *percibido* (la base práctica de la percepción del mundo exterior, para decirlo en términos psicológicos) (Lefebvre,2007: 29).

Al relacionarse con su cuerpo a través de las percepciones espaciales que producen las personas *Trans*, generan rupturas sobre la manera como se perciben dentro de sí mismas, y producen unas percepciones nuevas a partir de todo su cuerpo, generando una identidad no sólo con el cuerpo sino con el mismo discurso que requiere lo *Trans* para hacerse distinguible como un cuerpo de una mujer *Trans*. Andrea sostiene que:

“Es de alguna forma sentirlo en el cuerpo, cierto, y no es ser gay y que te lo sientas, no es que, es que a veces, o que siempre lo asumas, pero lo tienes que asumir, lo tienes que trepar, eso sí me parece súper importante, que no, eso es una cosa ahí de, estamos construyendo un concepto. Y no somos ni gays, ni hombres, ni mujeres, sino mujeres Trans y eso se lleva en el cuerpo” (Testimonio Andrea, abril de 2011, Bogotá).

Por consiguiente, las personas *Trans* están expresando que su cuerpo es un espacio que se determina en parte por las *percepciones espaciales* que desarrollan desde él, y de esta forma llegan a “particularizar” sus cuerpos como

espacios específicos, expresados y constituidos por el conjunto de todas las prácticas que expresan, proyectan y hacen percibir, es decir, un cuerpo *Trans* se que hace legible a partir de lo que expresa, así esto sea contrariar o *Transgredir* la imagen de un hombre o una mujer culturalmente occidental. El cuerpo *Trans* entendido entonces como un espacio de *prácticas espaciales Transgresoras* que se distinguen del resto de los cuerpos y así hacen legibles las intenciones que tienen con sus cuerpos(espacios), al usarlo, percibirlo y al mismo tiempo hacerlo percibir como distinto. Al respecto Lefebvre afirma:

Todos sabemos lo que significa cuando hablamos de un "cuarto" en un apartamento, la "esquina" de una calle, un "mercado", un "centro" comercial o cultural, un "lugar" público, etc. Estos términos del discurso diario nos ayudan a distinguir, pero a aislar, espacios particulares, y en general, a describir un espacio social. Corresponden a un uso específico de ese espacio, y por ello a una práctica espacial que ellos expresan y constituyen (Lefebvre,2007:30).

En suma, el primer elemento de la *Trialéctica espacial* de Lefebvre, requiere de un espacio físico como el cuerpo, para hacer concretas una serie de prácticas que le confieren a los cuerpos(espacios) *Trans*, unas características de cohesión y de coherencia que denotan una fuerte preocupación de las personas *Trans* de producir unos cuerpos que les asignen seguridad en el proceso de *Tránsito*. Este espacio cuerpo *Trans* es más que lo físico, pues, no es un simple contenedor o receptáculo de los fenómenos sociales, es más bien parte de los procesos sociales más amplios, en los cuales interviene y por los cuales resulta intervenido.

Por tanto el cuerpo-espacio *Trans* no una superficie donde se proyecten los deseos de forma automática; por el contrario, el desarrollo de estas *prácticas espaciales* como nombrarse, vestirse, hacerse intervenciones quirúrgicas, moverse de ciertas formas, hablar, trabajar, estudiar se hacen en medio de luchas que los definen como agentes de sus propias existencias, las cuales como cualquier sociedad humana están sujetas a los cambios de las relaciones sociales, pero que en una persona *Trans* son percibidos todo el tiempo de manera conciente y desplegados de forma estratégica para poder producir el cuerpo(espacio) que desea expresar generalmente como un proceso que se está desarrollando, pues está *Transitando*, es decir, se está movilizandoo dentro de lo incompleto y en búsqueda de una finitud.

2.2.2. Cuerpo (espacio) *Trans*: representación espacial

“Andrea: Andrea García es una antropóloga que se ha preguntado por el género, por los cuerpos, por el poder, y por los espacios ¿cierto?, es una mujer Trans, también, mmm, ¿qué es?, una colombiana” (Testimonio Andrea, abril de 2011, Bogotá).

Así inicia la respuesta a una pregunta por quién es ella y continúa con lo siguiente cuando habla de ella:

“Yo creo, que... me podría describir como una mujer, cierto?, como una mujer con una experiencia Trans, cierto, como una mujer que de alguna manera rompe ciertos estereotipos de ser Trans, yo creo: soy alta, blancomestiza, de pelo negro, flaca, muy, muy flaca, estoy muy buena, si esa es la percepción, si soy como muy, muy delgada, muy delgada, si, pues, como para nada voluptuosa” (Testimonio Andrea, abril de 2011, Bogotá).

Continuando con la segunda dimensión de la *Triléctica espacial* o las *representaciones del espacio*, se categoriza a los cuerpos *Trans* como un espacio que se sale de las representaciones espaciales que comúnmente se tienen de los cuerpos y esto genera quiebres en el discurso y en la praxis de las personas *Trans*. Siguiendo a Andrea

“Porque no saben en ocasiones donde, donde, como donde ubicarme, cierto, yo creo yo siento eso a veces, como que empiezo a hablar con una persona y no se ha dado cuenta que soy Transexual y al momentito se da cuenta y pues como qué, pues no es que me mire feo, ni me pregunte, pero si se percibe ahí como cierta rupturita, como huí esta nena está como hablando muy grueso, cierto y de una como qué, genera preguntas, más bien, más bien que no saber dónde posicionarme, es un cuerpo que genera preguntas, como ¡Uy!, entonces esta fue un man o sigue siendo un man, o es una vieja, cierto, pero a veces no, a veces en mi cotidianidad siento que no es un cuerpo extraordinario, bueno y cuando hablo con mis amigas o con mis amigos no lo siento como un cuerpo extraordinario o como un cuerpo diferente, o como un cuerpo como particular, pero sí lo que les digo, cuando siento que a veces genera preguntas y eso hasta ¡me gusta si, si, si!” (Testimonio Andrea, abril de 2011, Bogotá).

Las representaciones con las que están concebidos los cuerpos ante situaciones que se tornan “ilógicas” con respecto a lo que se asume como real o legítimo, terminan desdibujándose y se quedan cortas cuando se trata de encontrar explicaciones a la experiencia *Trans*. En el momento en que una persona *Trans* concibe su cuerpo como normal y frente a las representaciones

que ya existen para los cuerpos femeninos o masculinos occidentales, está produciendo una *idea alternativa* de normalidad. Al respecto Lefebvre afirma que:

Las representaciones del espacio son ciertamente abstractas, pero también juegan su parte en la práctica social y política: las relaciones establecidas entre los objetos y las personas en el espacio representado se subordinan a una lógica que más tarde o más temprano las desgarrará debido a su falta de consistencia (Lefebvre,2007:30).

Más problemático resulta cuando las mismas representaciones con las que las personas *Trans* asumen su cuerpo (espacio) se tornan transgresoras con respecto a las representaciones hegemónicas no sólo de heterosexuales, sino también de las personas *Trans*. Andrea apunta

“En ese sentido, lo Trans es fluctuante, no es una categoría fija, ¿cierto?, es una categoría como en la que tú entras, de la que tú sales, es una categoría que creo que, es muy, muy complicada y muy gelatinosa ¿cierto?, como muy difícil de definir, yo creo además que eso también nos enseña Foucault, no, un poco como, a las disputas por esas definiciones, porque no es gratuito que tu hables de Transexuales o de travestis o de Transgeneristas o de Trans cualquier categoría que uses implica una historia como de..., como de reconocimiento, ¿cierto?, de relaciones de poder, de nombrar al otro, de nombrarse a sí misma y eso es fundamental y es una pregunta muy antropológica, yo creo no?” (Testimonio Andrea, abril de 2011, Bogotá).

Ese interrogante antropológico va mucho más allá en las afirmaciones que Andrea hace a partir de su experiencia *Trans* y de su interés científico por estudiar el género y el cuerpo. Al respecto Andrea afirma:

“El cuerpo es un cuerpo socializado en un concepto a partir de procesos de educación, eh, que generan principios de disposiciones y de acciones, cierto, a partir como de la experiencia de los sujetos dentro de un espacio social y con un cuerpo que los dota de habitus, cierto, el habitus es un principio generador de acciones dice Bourdieu y ese principio generador de acciones, de acciones corporales depende de los posicionamientos de clase que asumas y de tu historia, cierto, y de la historia pues como que, de la historia en la cual fuiste socializado o socializada [...]hablar de habitus es hablar de cuerpos socializados, de mundo social en el cuerpo, cierto, de reproducción de los esquemas que organizan el espacio social en los cuerpos en sus sexos, en las acciones” (Testimonio Andrea, abril de 2011, Medellín).

El cuerpo es, pues, un espacio socializado a partir de procesos, esquemas y acciones sociales y culturales, y expresa la forma como las representaciones establecidas culturalmente se espacializan y se reproducen en los cuerpos. Lefebvre afirma que:

Es el espacio conceptualizado, el espacio de los científicos, proyectistas, urbanistas, subdivisores tecnocráticos, así como cierto tipo de artista con una inclinación científica –todo aquel que identifica lo que se vive y se percibe con lo que se concibe (Lefebvre,2007:28).

Y para profundizar aún más la relación de los cuerpos *Trans* con las representaciones del espacio, con el *habitus* y con los órdenes se considera lo que Lefebvre propone como:

Representaciones del espacio: están atadas a las relaciones de producción y al “orden” que ellas imponen, y por tanto al conocimiento, a los signos, a los códigos y a las relaciones “frontales” (Lefebvre, 2007:24).

Por tanto, los cuerpos *Trans* no se conciben desde la confluencia automática de cuerpo y género, pues, si bien requieren al parecer de un espacio físico (percibido) y determinado para el hombre y para la mujer, y de unas concepciones (representaciones) en las que las personas *Trans* al parecer no caben, es posible que lo se requiera sea el uso de unas categorías que les aporten mucho más en su posicionamiento como seres humanos normales con una espacialidad corporal distinta y que superen incluso la representación de lo *Trans* como otro estereotipo occidental. Tal y como afirma Andrea

“Entonces, eh, mmm, sí yo creo que, es una experiencia, eh, que está también en la historia, ¿cierto? es como y como muchas veces es eso, histórico, como que..., en un momento fuí, estuve como muy a gusto en la categoría Trans y ya no tanto, ya prefiero mujer en muchos espacios y en muchos contextos; y como que me... pues, la siento también un poco así, entonces..., no sé, eso me parece también como particular de lo Trans, su precariedad; y como su... precariedad no, no tanto, pues dije que precario en términos como de los postmarxistas, de los postmarxistas, no sé, pues como eso de lo precario que no se puede definir completamente, hablando de las identidades” (Testimonio Andrea, abril de 2011, Bogotá).

En consecuencia, las representaciones con las que se producen los cuerpos *Trans* también están atravesadas por las contingencias propias de la existencia; tienen un impacto práctico que se desenvuelve, como todo lo humano, en dimensiones políticas y estéticas; al parecer son muy individuales y dependen mucho del contexto en el cual se haya desarrollado el proceso de tránsito. Además, no se excluye de ellas la autoimposición de sus propias búsquedas de reconocimiento, de respeto, de inclusión, de participación, pues, al realizar todo tipo de agendas, las personas *Trans* no sólo cuestionan las

representaciones hegemónicas que se tienen de los corpoespacios *Trans*, sino que reinventan, reapropian y producen nuevas representaciones. Sin embargo, no pueden excluir de su experiencia lo que tienen o aún conservan de una o de otra representación espacial hegemónica. Lefebvre sostiene que:

Debemos estar seguros de que las representaciones del espacio tienen un impacto práctico, que intervienen en (y modifican) las *texturas espaciales*, que se informan de la ideología y el conocimiento efectivos. Las representaciones del espacio deben tener así un papel substancial y una influencia específica en la producción del espacio. Su intervención ocurre por medio de la construcción –en otras palabras, por medio de la arquitectura, planteada no como la edificación de una estructura, palacio o monumento particular, sino más bien como un proyecto enclavado en un contexto y una *textura espacial* que apela a “representaciones” que no desaparecerán en los reinos de lo real y lo imaginario (Lefebvre, 2007:31).

2.2.3. Cuerpo (espacio) *Trans*: espacio donde se producen otras representaciones, vivencias experiencias

*“Una cosa que creo que también legitima la experiencia *Trans*, es la experiencia de construcción del cuerpo, por principio usted se quiere hacer es ilegítimo”*
Andrea García

Es en esta tercera categoría de *los espacios de representación*, donde se aloja gran parte del contenido espacial que busca esta investigación, dado que aquí es donde se producen, a partir de la percepción y la concepción del espacio, unas experiencias que de manera determinada para cada formación social, histórica y para cada ser humano, permiten el surgimiento de *formas alternas* de vivir y habitar el espacio con sus propias prácticas y concepciones estéticas y de poder, es decir, donde se crean unos espacios apropiados para desarrollar sus existencias que estos espacios permiten, las mismas que pueden convertirse en conflicto con otros espacios de representación. Lefebvre apunta

Espacios de representación: el espacio *vivido* directamente a través de sus imágenes y símbolos asociados, y por consiguiente, el espacio de “habitantes” y “usuarios”, pero también de algunos artistas y quizás de aquellos, tales como unos pocos escritores y filósofos, que *describen* y aspiran a no hacer más que describir. Este es el espacio dominado –y por tanto experimentado pasivamente- que la imaginación busca cambiar y apropiárselo. Este superpone el espacio físico, haciendo uso simbólico de

sus objetos. De esta forma el espacio de representación se puede decir, aunque de nuevo con algunas excepciones, que tiende a sistemas más o menos coherentes de símbolos y signos no verbales (Lefebvre, 2007:28)

Así, las representaciones que antes podían hacer que una persona *Trans* estuviera sujeta a determinadas prácticas dentro de ciertas representaciones negativas, son resignificadas como fortalezas que permiten el tránsito haciendo que los sentidos y las concepciones se enriquezcan a través de abordar la realidad con otra mirada o al menos experimentándola desde la oportunidad de vivirla de manera más amplia. Andrea afirma que:

“Yo pensaba por ejemplo, los espacios masculinos a los que estaba yo asignada los pensaba como una carga y los pensaba siempre en términos negativos y ya no los pienso así, que es lo bacano. Ya me relajé con eso, me parecía que todos los espacios de hombres eran espacios violentos, agresivos, en los que yo no quería estar jamás, cierto y a los que me obligaban a estar, entonces un espacio como un billar, una cancha de futbol, una reunión de obreros, una reunión de, médicos, una reunión del concejo, de machos, cierto, barrigones que deciden, entonces eso me parecía terriblemente aterrador, no me gustaba, no lo disfrutaba en lo absoluto y ya lo percibo de una manera distinta, ya me parece como chévere, pues, tienen un partido de futbol y quiero sentarme a hablar con muchos manes también que están tomando pola, construyendo un edificio y que era algo que en mi anterior experiencia lo cargaba de cosas negativas” (Testimonio Andrea, abril de 2011, Bogotá).

Estos *espacios de representación* que producen las personas *Trans* están fabricados con una serie de experiencias que van madurando en cuanto a la forma como se perciben y se conciben otros espacios como el que Andrea describe dentro de lo que serían espacios de representación de los hombres o masculinos, aquellos que la cultura ha convertido en prácticas y en ideas preconcebidas como espacios de “machos”. La particularidad es que en la producción del tránsito hacia una mujer *Trans* o sólo hacia una mujer, también se transita hacia otras formas de comprender la realidad en las que las categorías que antes no servían para sentirse identificada o segura en su existencia, ahora producen un espacio de representación menos imponente²⁸. Lefebvre afirma que:

Los espacios de representación, por otra parte, no necesitan obedecer ninguna regla de consistencia o cohesión. Fragantes con elementos

²⁸ Por ejemplo, desarrollando una serie de prácticas sociales como simplemente conversar con un hombre, tomar, ver un partido de futbol, lo cual no parece ligado a una práctica *Trans*, pero muestra la coexistencia o la interferencia que hay entre unas representaciones y otras del espacio y al hacerlo recrea la realidad social, practicándola, concibiéndola y viviéndola como ella desea y posibilita.

imaginarios y simbólicos, tienen su origen en la historia –tanto en la historia de un pueblo como en la historia de cada individuo que pertenece a ese pueblo. Los etnólogos, antropólogos y psicoanalistas son los estudiantes de dichos espacios de representación, ya sea si son conscientes de ello o no, pero ellos casi siempre olvidan colocarlos junto a aquellas representaciones del espacio que coexisten, concuerdan o interfieren con ellas; ellos incluso de forma más frecuente ignoran la práctica social (Lefebvre, 2000:51 y 52).

De otro lado, se encuentran las contradicciones o las contingencias propias de cualquier proceso social y que en el caso del tránsito de estas personas *Trans* se vuelven algo que va cambiando a medida que se enriquecen las experiencias, transformándose entonces en espacios de representación del cuerpo y del género, que se traducen desde la expresión simbólica²⁹ en prácticas que manifiestan estéticamente lo que ellas sienten y perciben como un *encontrarse a sí mismas*, lo que las obliga a seguir buscándose y a comprenderse como un individuo complejo que trasciende ciertas prácticas para producir otras. Algo que Andrea relaciona como

“Con lo femenino también con la experiencia del cuerpo femenino en el espacio público, si, si, si, con la experiencia del espacio... del cuerpo feminizado en el espacio público. Yo pienso que sigo en el tránsito, y que siempre lo estaré, de alguna manera, eh pienso que hay como momentos muy fuertes del tránsito que ya superé qué, si, hay momentos como muy fuertes y, pero sí creo que en este momento ya se han hecho más tranquilos, ¡sí!, pero, yo, si lo pienso como un tránsito, como un tránsito” (Testimonio Andrea, abril de 2011, Bogotá).

Con lo anterior se pretende hacer comprender que la experiencia *Trans* lejos de ser una simple expresión estética y simbólica de resistencia y de búsqueda de inclusión social, es también la búsqueda incesante de un *espacio corporal* que asegure la existencia de un individuo dentro de la sociedad más que para ser reconocido, para ser comprendido en medio de sus contradicciones, e interrelaciones; como un productor de su propio espacio de representaciones, así esto se tenga que desarrollar en un escenario de conflicto y por ende produzca resistencias.

La experiencia *Trans*, vista a la luz de la identidad de género y entendida como un espacio de representación, logra poner el acento en las

²⁹ Lefebvre afirma que “Los únicos productos de los espacios de representación son los trabajos simbólicos. Estos son únicos a menudo; algunas veces colocan en sucesión las tendencias “estéticas” y, después de un tiempo, al provocar una serie de manifestaciones e incursiones en el imaginario, se les agota el vapor” (Lefebvre, 2000: 52-53).

interrelaciones que se dan en cualquier identidad de género u orientación sexual, pues, la categoría tránsito con las que se expresan, está presente en la vida de todos los individuos de una sociedad de manera inconsciente. Las personas *Trans* la hacen consciente de manera crítica, la expresan en sus cuerpos como un movimiento espacial que deja ver las contradicciones de esas categorías de género que se han quedado estáticas. Andrea apunta que:

“Siempre creo que la experiencia en la identidad de género es un tránsito, es como una construcción permanente, un poco, es una constante, mmm, sí una constante configuración y un movimiento también, las personas como incluso, pues todo el mundo, los hombres, las mujeres, heterosexuales, gays, bisexuales, Trans, lo que sea, incluso intersexuales como que Transitan, no, por esas identidades y todo y la cultura es un poco eso, como demarcar tránsitos también” (Testimonio Andrea, abril de 2011, Bogotá).

El cuerpo *Trans* en su espacialidad se logra comprender como la expresión de una serie de prácticas que no se reducen sólo a lo *Trans*, pues, al ser un corpoespacio siempre en tránsito, dinamiza, cuestiona los espacios concebidos, percibidos y vividos como masculinos y como femeninos, es decir, madura la mirada, las experiencias y redefine el género y el mismo cuerpo. La experiencia corpoespacial *Trans* no derrumba, más bien crea unos espacios de representación dentro de los que ya existen y ajusta esas supuestas fronteras que hay entre uno u otro género, para apropiarse de su propio espacio hecho de renuncias, derrotas, triunfos, que se traducen en narrativas, contra-discursos y praxis estéticas y políticas. Lefebvre apunta que

Todo espacio está ya en su lugar antes de la aparición de los actores en él; estos actores son sujetos colectivos así como individuales considerando que los individuos son siempre miembros de grupos o clases que buscan apropiarse del espacio en cuestión. Esta pre-existencia del espacio condiciona la presencia, la acción y el discurso del sujeto, su competencia y funcionamiento; incluso cuando la presencia, la acción y el discurso del sujeto, al mismo tiempo que presupone este espacio, también lo niega. El sujeto experimenta el espacio como un obstáculo, como una “objetualidad” resistente, a veces tan implacablemente dura como una pared de concreto, siendo no sólo extremadamente difícil modificarlo en alguna forma, sino también cubierto por las normas draconianas que prohíben cualquier intento de modificación. De esta forma la textura del espacio ofrece oportunidades no sólo para los actos sociales que no tienen lugar determinado en ella ni enlace, sino también para la práctica espacial que por tanto determina, particularmente su uso colectivo e individual: una secuencia de actos que encarna una práctica significativa aun cuando no pueden ser reducidos a dicha práctica (Lefebvre, 2007:41)

Al respecto Andrea dice que:

“Pues no sé, si rebasar, más bien como atravesar porque no es tampoco como derribar igual la frontera sigue ahí, sólo que, te mueves, te mueves por esa frontera, es también hacer como del sexo y del género un espacio, ¿cierto? más que dos categorías rígidas, de masculino o femenino es como se entiende, es como lo entiende el Estado, es como lo entienden las instituciones, si o qué?, es como lo entiende la lógica institucional, la cotidiana, como unos principios ahí” (Testimonio Andrea, abril de 2011, abril, Bogotá).

En Andrea el espacio de representación corpoespacial y su experiencia nos acerca a la comprensión y a la cercanía del tránsito entre los cuerpos y los géneros y de las ambigüedades con las que vivimos todos, así como también la manera como ella recrea todo esto en su existencia, para comprenderse y encontrarse como un ser humano y productor de poder.

Para cerrar esta parte espacial Lefebvre nos propone la lejanía de los espacios de representación y el primado de las prácticas y las representaciones

En la práctica espacial, la reproducción de las relaciones sociales es predominante. La representación de espacio, esclavizada por el poder y el conocimiento, le dejan sólo el margen más estrecho a los espacios de representación, que se limitan a los trabajos, imágenes y recuerdos cuyo contenido, ya sea sensorial, sensual o sexual, es desplazado tan lejos que apenas consigue fuerza simbólica (Lefebvre, 2007:35).

2. 2. 4. La sensibilidad somaestética, más allá de las siliconas y las hormonas

“Para quienes no cuadramos dentro de nuestros cuerpos, la cirugía de reasignación de sexo es una búsqueda permanente, un objetivo y un logro: fórmulas médicas de hormonas y de antiandrógenos, cuadros hemáticos, exámenes de coagulación sanguínea, bilirrubina, transaminasas, colesterol, triglicéridos y niveles de testosterona total, son parte fundamental de nuestro proceso transexual y de nuestra identidad”

Andrea García Becerra

Dado que en la primera parte de este capítulo ya se expresaron las tres dimensiones de la somaestética de manera más específica, y su relación con la

experiencia de Lillith, aquí solo se desarrollará el análisis desde la categoría amplia de la *somaestética* y su relación con la filosofía para hacer del cuerpo un espacio en el que se desarrollan unas prácticas corporales con alto nivel de sensibilidad y expresión estética que pueden abrir la posibilidad a otras miradas del cuerpo y de la existencia que este alberga y cultiva. Shusterman afirma que:

En primer lugar, mientras que las otras subdisciplinas parecen definidas por un género artístico específico o una categoría especial de objetos estéticos (p- ej., ambientes naturales y ambientes contruidos), la *somaestética* parece rebasar todo el abanico de géneros estéticos. Esto se debe a que trata el cuerpo no sólo como un *objeto* de valor y creación estética, sino también como un *médium* sensorial decisivo para potenciar nuestras relaciones con todos los demás objetos estéticos y también con materias que no son estándarmente estéticas (Shusterman,2002:376).

En muchas ocasiones la sensibilidad *somaestética* se queda reducida a una *somaestética representacional* en la que el cuerpo es un espacio contenedor de una serie de prácticas y de representaciones hegemónicas sobre lo que significa ser mujer y lo que esto requiere en términos corporales. Con esto no quiero decir que al hacer intervenciones físicas en el cuerpo, una mujer *Trans* sólo busca parecer, busca también ser, y sentirse como una mujer, corriendo el riesgo que sea con tal de producir coherencia entre lo que es y lo que siente que debe ser, para poder desarrollar unas prácticas corporales *somaestéticas* “propias de una mujer” como vestirse con determinadas prendas que muestren su cuerpo de mujer. Andrea apunta que

“Porque en muchos casos cuando una mujer Trans no tiene acceso a servicios de salud, eh, empieza a desarrollar una serie de acciones y de procedimientos riesgosos con su cuerpo y con la construcción de identidad de género, por ejemplo la automedicación de hormonas, las prácticas de eh, las siliconas líquidas no industriales aplicadas de manera pues artesanal, cierto, muchas personas corren una serie de riesgos que son, que son graves en la construcción de su identidad porque no tienen otra opción distinta, cierto, el Estado no reconoce este derecho y si una persona corre un riesgo de este tamaño inyectándose aceite en sus senos, inyectándose siliconas industriales en las piernas, en las nalgas, en la cara, en los senos, si se auto médica cantidades como no apropiadas, cantidades excesivas de hormonas, si el tratamiento hormonal nos es regular sino que se retoma y se para, eh todos los riesgos que esto implica, todos los problemas de salud que esto implica, hacen o ponen en evidencia como el asunto de las intervenciones del cuerpo, más que una práctica plástica es una necesidad de construcción de identidad” (Testimonio Andrea, mayo de 2011, Medellín).

En consecuencia, una persona *Trans* puede estar en medio del tránsito en su identidad sexual ejerciendo sobre su cuerpo una serie de prácticas que evidencian una voluntad imparable hacia el cambio que busca y asume los riesgos, entre ellos morir o quedar con lesiones de por vida. Este es un precio muy alto que se paga en distintos niveles, somaestéticos y económicos, pues, una cosa es el conocimiento de sí mismo y lo que se pretende con éste en términos corporales físicos y de la conciencia o experiencia interior y otra que se tengan los medios económicos o jurídicos para lograr esto, es decir encontrar la manera que lo que se haga conscientemente enriquezca la vida y no sea un fracaso en términos físicos y estéticos. Andrea afirma que,

“Las mujeres Trans cuando se inyectan silicona en sus senos están absolutamente conscientes del riesgo que corren, pues no son tontas, no creen que no les va a pasar nada, saben que están dando su vida por construir su identidad y lo hacen y lo asumen, o sea, no es una cosa, como ¡ay pobrecita ella no sabía y se inyectó aceite en las nalgas!, uno sabe que si se mete algo en el cuerpo obviamente se le puede complicar si son materiales fluidos si no son implantes como tal, sino se poseen espacios y profesionales adecuados para estos procedimientos, todo el mundo, todas las mujeres Trans saben que están corriendo riesgos, que están corriendo unos riesgos graves y lo asumen, porque la construcción de su identidad demanda estas intervenciones, es un asunto que no se puede obviar, cierto, que es absolutamente propio de la experiencia en mucha mujeres Trans, entonces, me parece que por eso hago énfasis, por eso es necesario hacer énfasis en el tema de las intervenciones en el cuerpo” (Testimonio Andrea, mayo de 2011, Medellín).

Esto parece ser una experiencia estética bastante profunda, pues, para ser una mujer *Trans* hay que intervenir así esto comporte el riesgo de morir; pero, por otro lado, da la oportunidad de vivir de forma armónica con su existencia, con lo que le dicta su proceso de *tránsito*, el cual puede expresarse con ciertas tendencias generales para las personas *Trans*. Con todo cada persona *Trans* es un individuo que tiene una historia y un contexto que lo enmarcan, de ahí que la experiencia *Trans* sea muy particular y posibilite diversas miradas y encuentros con la somaestética, en la que cada ser parte del conocimiento de sí mismo y actúa en consecuencia para el enriquecimiento estético de su existencia, que pasa por el cuerpo. Shusterman apunta que:

Dado que la acción sólo se realiza mediante el cuerpo, nuestro poder de volición – la capacidad de actuar como queremos hacerlo – depende de la eficacia somática. Mediante la exploración y la disciplina somaestéticas de nuestra experiencia corporal, podemos conseguir una captación “palpable”,

práctica, de las operaciones reales de la volición eficaz (un dominio mejor de la aplicación concreta de la voluntad a la conducta). Conocer y desear la acción apropiada no servirá si no podemos lograr con la voluntad que nuestros cuerpos lo hagan (Shusterman, 2002:364).

De esta manera se puede despejar un poco la problemática que parecen manifestar las personas *Trans* cuando buscan modificar su cuerpo, valiéndose de todo tipo de procedimientos para producir una eficacia determinada, como la de ser una mujer. No sólo se quedan en el conocimiento y el deseo de lo que buscan, sino que salen a su encuentro con pleno conocimiento sobre lo que están haciendo y además con plena conciencia³⁰. Al respecto Andrea sostiene que

Pues, yo creo que están haciendo un uso muy reduccionista de la palabra estética, haciendo un uso muy reduccionista porque digamos que estético ahí se está refiriendo a algo que tiene que ver más con la forma, simplemente, como con las apariencias, digámoslo de esta manera, cierto, y es una cosa que por principio no tendría que ver nada con la salud, ni la construcción de identidad, una vaina secundaria, me parece que es absolutamente reducido y que el asunto no es estético, sino identitario, subjetivo y también político, bueno pues también me imagino que hay algunas perspectivas que desde las ciencias sociales, la filosofía, eh, pues le dan también como una, una profundidad mayor a este concepto de estética, cierto, pero me parece que ahí se usa de una manera muy reduccionista, muy limitada también(Testimonio Andrea, abril de 2011, Bogotá).

Pese a esto, *“Las relaciones de poder opresivas pueden imponer identidades onerosas que se codifican y apoyan en nuestros cuerpos, estas mismas relaciones opresivas pueden ser cuestionadas por prácticas somáticas alternativas”* (Shusterman, 2002, 366)

³⁰ Si pudiesen contar con la confluencia del saber médico, y el institucional de manera adecuadas podrían evitarse riesgos en su salud, lo que claramente es una muestra de conciencia somática. Lo paradójico es que con todos los estudios y los esfuerzos académicos y hasta institucionales, los aparatos de salud tengan por estético una cirugía plástica con alto nivel de complejidad y que en un contexto de despatologización de la homosexualidad o lo transgénero no le asignen a una persona *Trans* tratamiento psicológico, endocrinológico para iniciar y producir un proceso de tránsito porque esto no requiere, una cirugía plástica que ha devenido en cirugía estética, pues, estas últimas se la hacen las personas de forma individual y el Estado y sus operadores de la salud no deben resolver asuntos subjetivos. Esto muestra el uso de la estética como herramienta de poder y su reducción a una práctica médica que busca belleza física externa, dejando de lado toda la riqueza interior y experiencial como búsqueda del autoconocimiento que tiene la estética ampliamente hablando.

2.2.5. El poder y las distintas formas de ejecución en la experiencia *Trans*

*“El poder produce saber...
Poder y saber se implican directamente uno a otro...
No hay relación de poder sin la constitución correlativa
de un campo de saber, ni saber alguno que no presuponga y
constituya al mismo tiempo relaciones de poder.*

Foucault
Microfísica del poder

Entonces, en mi caso ha sido también una cosa política y mediada pues, como por mi experiencia, porque yo hice el tránsito estudiando género, investigando también ese tipo de cosas aquí en Bogotá con mis amigas Trans.

Andrea García Becerra

Siguiendo a Foucault con su categoría de poder en red se destacarán aspectos que, para este trabajo, son importantes para continuar relacionando las experiencias de Andrea como mujer *Trans*, articulando a sus experiencias como sujeto político, como académica y ciudadana en donde se entretajan relaciones con el saber y el poder. Por ejemplo, exigencias en materia de derechos, para poder ejecutar su estrategia así lograr sus objetivos.

Lo que va definiéndose en ella es una producción de poder en red con el saber que le permite afirmar cosas como:

y pese a que a mí no me han agredido, cierto?, tengo digamos ciertos capitales, que me permiten exigir derechos interlocutar con instituciones estar en instituciones, cierto?, pero yo creo que la categoría Trans no tiene como esas, como esas que... como esos privilegios que yo tengo como sujeta (Testimonio Andrea , abril de 2011, Bogotá).

El poder que se ejerce por parte de las instituciones según Foucault obedece a estrategias que lo camuflan en discursos y prácticas con unos alcances potentes en las relaciones sociales, por tanto supera lo que Foucault establece como represión

Cuando se definen los efectos de poder por la represión se da una concepción puramente jurídica del poder; se identifica el poder a una ley que dice no; se privilegiaría sobre todo la fuerza de la prohibición. Ahora bien, pienso que esta es una concepción negativa, estrecha, esquelética del poder que ha sido curiosamente compartida...» (Foucault, 1992:181).

De modo tal que ese poder es ciertamente el institucional, del aparato estatal, al lado del cual si se quiere, se ejercen otras formas de poder en red que son capaces de mirar o circular por entre los intersticios que abre el ejercicio de un poder hegemónico, pero el poder en términos de Foucault

“No es algo que se adquiera, arranque o comparta, algo que se conserve o se deje escapar; el poder se ejerce a partir de innumerables puntos, y en el juego de relaciones móviles y no igualitarias” (Foucault, 1989: 114). [...]¿Hay que decir que se está necesariamente `en' el poder, que no es posible `escapar de él? [...] Eso sería desconocer el carácter estrictamente relacional de las relaciones de poder...” (Foucault,1989: 116). Me parece que por poder hay que entender, primero la multiplicidad de relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio 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 de dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de forma que forman cadena o sistema (Foucault, 1981: 121-122).

De acuerdo con esto, si la identidad se produce como una relación de poder, no se tiene que efectuar siempre en medio de un escenario de conflicto con un organismo o un grupo llamado gobierno o con lo estrictamente científico, también se desarrolla poder y saber en medio de las relaciones cotidianas en las que se entreteje la vida de manera fluida. Y para ello hay que identificar cuáles son los mecanismos externos que se supone impiden esto (discursivos o prácticos), y posteriormente re-direccionarlos buscando oportunidades en las conexiones de las relaciones sociales para ejercer ese saber y así poder apropiarse del proceso por el cual produce su identidad. como Andrea expresa que:

“Yo creo que la identidad también funciona así, pues no es una cosa como tan rígida ¿cierto?, porque, por ejemplo en mi familia es innegable la categoría como... pues sí, todavía muy Trans pero en otros espacios no, entonces, si, es ahí como una cosa también diversa en ese sentido y sí, yo pienso como que acá te hablo muy, como muy..., quizá apasionadamente ¿cierto? de esa categoría y de lo que implica como en la academia y como en lo político pero, por ejemplo en la calle pues no la uso no, y preferiría no usarla porque también creo que es como, como muy agresivo el asunto” (Testimonio Andrea, abril de 2011, Bogotá).

Todo esto parece confirmar que, para saberse productor de poder y tener la capacidad de ejercerlo, es necesario desvincular el poder como algo que alguien detenta y ante el cual hay que producir resistencia. Por el contrario, este poder se mueve y se ejerce en forma de transformaciones en cadena. Y,

además, se negocia unas modalidades de poder que se configuran en estrategias políticas como las que Andrea expresaba anteriormente.

El testimonio de Andrea facilita, aún más, la comprensión de las complejas relaciones de identidad de género y poder en red en la contemporaneidad, cuando establece que la capacidad del Estado moderno para disuadir y diluir sus verdaderos intereses, no le exime de ser “pillados” en su maraña retórica. Al respecto afirma que:

“Estos manes se pretenden como garantes de los derechos, de ese universo en el que empiezan a abarcar experiencias que ellos llaman LGBT, y que se han llamado así también no, pues es como una representación ahí política, como un discurso muy nacionalista y no me gusta en ese sentido, porque creo que también hay como un potencial crítico no, de esas instituciones en, en la práctica política como de cuerpos dicentes o de identidades no hegemónicas pero es, es como tenaz” (Testimonio Andrea, abril de 2011, Bogotá).

Lo que claramente conduce a que Andrea se vista aquí como una mujer *Trans* con plena capacidad para ejercer de manera estratégica diversas formas del poder, entre las cuales está, según el análisis de esta investigación el liberarnos del poder estatal como el único posible, o seguir a Foucault cuando afirma que:

Podría decirse, para concluir, que el problema a la vez, político, ético, social y filosófico, que se nos plantea hoy no es tratar de liberar al individuo del Estado y sus instituciones, sino de liberarnos nosotros del Estado y del tipo de individualización que le es propio. Nos es preciso promover nuevas formas de subjetividad rechazando el tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante siglos (Foucault, 1990: 12-13).

2.2.6. La relación del poder y el saber en la producción de verdad entre la estrategia política y la carga moral

En este punto del análisis sobre el poder en red se relaciona con el saber médico y el institucional dado que estos se mueven también a partir de unos dispositivos discursivos que promueven la idea de ser los productores de verdades a partir de la organización institucional. Un sujeto político *Trans* como Andrea encuentra en esa red de poder las oportunidades para efectuar los cambios que desea y allí demuestra su capacidad para modificar un poco la circulación de ese saber- poder a su favor. Foucault afirma

«el poder, cuando se ejerce a través de estos mecanismos sutiles, no puede hacerlo sin formar, sin organizar y poner en circulación un saber, o mejor, unos aparatos de saber...» (Foucault, 1992:147).

Entonces Andrea decide jugar o negociar con ese poder, desde su saber y desde sus propias estrategias políticas, así estas sean mediadas o posibilitadas por ese poder institucional, ella también lo ejerce de manera sutil, al esconder su verdadera intención y lo hace así:

“En mi caso, en Medellín los médicos de entrada me cerraron todas las posibilidades, cierto, fui como a dos médicos aquí en Medellín y me dijeron pues no, eso no tiene nada que ver con su salud, en Bogotá en la EPS me empezaron a dar hormonas, pues sin, teniendo como lo del psiquiatra, lo del endocrinólogo, me dieron hormonas y luego me las cambiaron porque la endocrinóloga de la EPS me cambió la medicación, cuando me cambiaron de medicación me las negaron y yo puse una tutela en la que decía, le decía al Estado que tenía una disforia de género, un trastorno de la identidad de género y que exigía mis derechos para ese asunto de salud, es como una patologización, pues en mi caso estratégica para exigir derechos, pero creo que también el definirse como disfórica o como una persona con un trastorno implica muchas cosas en el orden subjetivo, en el orden social. pero me parece también muy complicado que la única vía con la que cuentas para hacer exigir tus derechos en salud sea esa patologización, cierto, porque no existen digamos eh, marcos legales o marcos jurídicos o políticos que te, que te garanticen el acceso por otras vías más democráticas, pero porque el asunto de la salud, porque me parece que el ámbito de la construcción del cuerpo en las mujeres Trans es un asunto súper importante, es un asunto que define la identidad, cierto, que posibilita o imposibilita la construcción de identidad, cierto, en ese sentido creo que ese es un lugar especial para pensar la ciudadanía porque es un principio de construcción identitaria, cierto, y también porque a partir de la, el acceso a servicios de salud se pueden plantear muchos asuntos que tienen que ver sobre todo con los derechos de las mujeres Trans” (Testimonio Andrea, mayo de 2011, Medellín).

Algo que Andrea plantea y ha ejecutado como una negociación en medio de un régimen de verdad, que ella no destruye, pero sí modifica, pues hace de su estrategia política una verdad, generando con esto otra forma del poder en red, es decir, crear verdades armadas con las verdades impuestas. Al respecto Foucault dice que

«Lo importante, creo, es que la verdad no está fuera del poder, ni sin poder (no es, a pesar de un mito, del que sería preciso reconstruir la historia y las funciones, la recompensa de los espíritus libres, el hijo de largas soledades, el privilegio de aquellos que han sabido emanciparse). La verdad es de este mundo; está producida aquí gracias a las múltiples imposiciones. Tiene aquí efectos reglamentados de poder. Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su `política general de verdad': es decir, los tipos de discurso que ella acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar unos y otros; las técnicas y los procedimientos que son valorizados

para la obtención de la verdad; el estatuto de aquellos encargados de decir qué es lo que funciona como verdadero.» (Foucault, 1992:187).

En tal sentido, las personas *Trans* son productores de verdades estratégicamente creadas, con las categorías que les permiten dar unos primeros pasos en el ejercicio de un poder que genera unos cuerpos hormonizados, pero también patologizados. Al parecer esas categorías del saber occidental les impiden ser verdaderamente lo que desean, pero es diametralmente opuesto el efecto que producen, pues están falseando esas categorías ya existentes, otorgándole validez en una etapa de su tránsito a determinadas posturas que al interior de la misma ciencia y del Estado han resignificado algunas de esas verdades en otras latitudes. De lo cual no sólo surgen efectos positivos para las demandas *Trans*, sino unos enormes costos políticos y también morales en la medida en que se nombran y asumen un rol de dependencia del poder-saber para posteriormente movilizar otras demandas y enriquecer aún más la red de relaciones de poder. Al respecto Foucault expresa que:

«...que la verdad es ella misma poder...» (Foucault, 1992:189), aclarando que por verdad se refiere al «...conjunto de reglas según las cuales se discrimina lo verdadero de lo falso y se ligan a los verdaderos efectos políticos del poder...» (Foucault, 1992:188).

Andrea ofrece unos interesantes conocimientos que ha obtenido de toda esta experiencia de producción de saber y de poder en red cuando afirma que

[...] a finales del XIX a principios del XX, a partir del comité científico humanitario, en un discurso científico, médico, en un proceso se conecta, con las historias de Michael Foucault sobre producción de verdad y de las instituciones de producción de verdad en el siglo XIX, se empiezan a establecer las ciencias sociales como las conocemos hoy en día como lugares desde donde se emiten digamos verdades y que tienen una capacidad de interlocución y una producción de saberes que las válida para también incidir en espacios políticos, entonces es en ese momento en el que estos saberes sobre la sexualidad desde las disciplinas médicas, desde las disciplinas biológicas empieza a tener un peso también político. El Comité científico humanitario, fundamentalmente exigía que no se tuviera ya en cuenta, que no se definiera la sexualidad, o las inversiones en la sexualidad y en el género, como elementos penalizables, o como delito, esta fue una estrategia de exigencia de derechos, en ese sentido, me parece que para muchas mujeres Trans la patologización hoy en día, la inserción en una categoría médica, en una categoría de salud, les posibilita la exigencia de, la exigencia de derechos, sin embrago es un asunto, también muy peligroso creo yo, porque, el definirse como enferma, como disfórico, como trastorno, yo creo que también tiene un efecto moral, axiológico, político, incluso

subjetivo, no es gratuito, me parece interesante cuando el asunto se vuelve como una estrategia política de derechos, pero tiene muchas implicaciones también en el orden social, y en el orden del estigma, de la discriminación y también evidencia como la institución médica es una institución que está autorizada para avalar identidades, cierto, o sea casi que la institución médica me permite a mí a Andrea hacer el tránsito, dice que tiene disforia de género, porque dice que nací en un cuerpo equivocado, cierto que soy una mujer con cuerpo de hombre, que tenía cuerpo de hombre, en ese sentido, hay también unas críticas muy interesantes a la patologización de la Transexualidad que están movilizandando a algunos grupos Trans, por ejemplo en Barcelona, la campaña se llama stop patologización (Testimonio Andrea, mayo de 2011, Medellín).

Entonces en esa circulación del poder con el que las personas *Trans* están negociando y creando nuevos saberes sobre el género, la identidad y el cuerpo se juegan estrategias que esconden o mimetizan los verdaderos efectos que se esperan producir tanto por las personas *Trans* como por las instituciones médicas. Hay en esto algo que no se explica de forma simple porque en esa dinámica de nombrar y posicionar sujetos en determinadas lógicas y que estos lo permitan hay una especie de farsa momentánea en las que unos y otros esconden algo y parece como es una lucha por los derechos que unos demandan y otros otorgan, pero que en cualquiera de los casos ambos ceden y permiten que los otros efectúen sus objetivos. Foucault plantea que

"[...] el poder es tolerable sólo con la condición de enmascarar una parte de sí mismo. Su éxito está en proporción directa con lo que logra esconder de sus mecanismos. ¿Sería aceptado el poder, si fuera enteramente cínico? Para el poder, el secreto no pertenece al orden del abuso; es indispensable para su funcionamiento. Y no sólo porque lo impone a quienes somete, sino porque también a éstos les resulta igualmente indispensable [...]" (Foucault, 1989:105).

A lo que se une Andrea cuando amplía aún más el foco y lo plantea en términos de los logros y las derrotas o de los efectos positivos y negativos del poder, que se producen en otras sociedades, de las diversas modalidades que surgen de este proceso y del impacto y las dificultades que esto acarrea.

En Barcelona hay un grupo muy importante de personas Trans, estos colectivos han desarrollado una campaña en contra de la patologización de la Transexualidad, esta campaña tiene ahorita alcances globales, pues en Colombia también grupos de mujeres Trans, lideresas Trans que se han vinculado a este proceso que fundamentalmente tiene como objetivo despatologizar la Transexualidad, pero a la vez que se exige despatologización, también se exige garantías en derechos, es decir, una resignificación de la Transexualidad y de la experiencia Trans también al

interior de la institución médica, porque no se trata de decir no estamos enfermas, no tenemos derechos, sino, tenemos derecho a construir nuestro cuerpo, nuestra identidad, a que el Estado, a que las instituciones de salud nos asistan y nos brinden o nos presten los derechos necesarios para esta Transición, [...] también se critica el derecho a definir por parte de la medicina quienes son las personas aptas para recibir tratamiento hormonal y quienes no y para recibir cirugías de cambio de sexo, porque igual hay una serie de protocolos más o menos estandarizados que desde el sistema médico definen como se, quienes son los y las Transexuales y como deben ser tratados, [...] lo que plantean también los movimientos Trans, es como la institución médica define quienes son las personas aptas para la realizarse las cirugías y para tener un proceso de cambio de género, cierto, que eso también pues, puede ser una cosa excluyente, entonces este movimiento de la despatologización plantea asuntos muy interesantes, creo también que el movimiento por la despatologización se crea en un contexto que es favorable a la despatologización como por ejemplo la legislación española, porque las y los Trans en España cuentan con una ley muy importante con un marco normativo, que es la ley de identidad de género, la ley de identidad de género garantiza derechos en cuanto al reconocimiento de tu identidad y cuanto a al tratamiento también, a partir de la seguridad social de tu experiencia de cambio de sexo, por ejemplo en España si tu empiezas un tratamiento de cambio de género, si tienes ese diagnóstico, cierto, puede que no te hayas hecho una cirugía pero te cambia, por ejemplo la asignación en el documento de identidad, cierto, digamos que si en Colombia existiera esa ley de identidad de género mi cédula podría decir Andrea del sexo femenino, entonces digamos que estos marcos legales también creo que hacen muy pertinentes las exigencias como la despatologización, como la resignificación de estos, de la Transexualidad dentro del campo médico, sin embargo, yo creo, que en Colombia, hablar de despatologización también sería hablar de desprotección social (Testimonio Andrea, Mayo de 2011, Medellín).

Por último existe una relación muy estrecha entre el ejercicio de diversas modalidades del poder por parte de las personas *Trans* y la resistencia que allí se produce. Una resistencia que está constituida por elementos surgidos en otros colectivos humanos pero que circulan en medio de la vasta red de relaciones humanas para impactar y provocar reapropiaciones de ciertas categorías que se traducen en demandas por la libertad en la construcción del cuerpo como espacio de poder y de expresión estética. Foucault afirma que

«...los puntos, los nudos, los focos de resistencia se hallan diseminados con más o menos intensidad en el tiempo y en el espacio, llevando a lo alto a veces grupos o individuos de manera definitiva, encendiendo algunos puntos en el cuerpo, ciertos momentos de la vida, determinados tipos de comportamiento. ¿Grandes rupturas radicales, particiones binarias masivas? A veces. Pero más frecuentemente nos enfrentamos a puntos de resistencia móviles y *Transitorios*, que introducen en una sociedad líneas divisorias que se desplazan rompiendo unidades y suscitando reagrupamientos...» (Foucault, 1989:117).

Donde Andrea se conecta con:

puedo pensar desde mi reflexión como una actualización de esa máxima que nos enseñó el feminismo de los años 70, acerca de esta afirmación de que “lo personal es político”, el cuerpo es un terreno de lucha, este slogan de lo personal es político que caracterizó al movimiento feminista de finales de los sesenta y principios de los setenta, post mayo del 68 fundamentalmente, esta era una consigna que reivindica la dimensión política, la dimensión de Estado de elementos que tienen que ver con el cuerpo, con la sexualidad, con la intimidad, cuando las mujeres feministas radicales empiezan a reivindicar derechos como el aborto, la contracepción, al acceso a anticoncepción, fueron quizá las primeras que lo hicieron en el mundo, se está evidenciando la necesidad de hacer del cuerpo un espacio político y a la vez un espacio autónomo de construcción subjetiva, un espacio digamos que no tiene que estar inserto en unas lógicas reproductivas, patriarcales que confinan a la mujer a la maternidad, en este sentido, me parece que ahí, hay una articulación cuando las mujeres feministas de los setentas, dicen tenemos derecho a exigir sobre nuestros cuerpos y a controlar la reproducción se conecta también mucho con las exigencias Trans, tenemos derecho a tener autonomía sobre nuestro cuerpo, a construir nuestras identidades de formas no hegemónicas (Testimonio Andrea, mayo de 2011, Medellín)

2.3. Juan Carlos Vélez Marulanda “May”:



*“Yo soy una mujer,
pero me siento un hombre”*

2.3.2. Juan Carlos “may”

El último de los interlocutores de los cuales se sirvió esta investigación es un hombre *Trans* que nació como una mujer biológica hace 49 años, en el municipio de la Pintada, Antioquia, dentro de una familia patriarcal. No tiene formación académica superior, sino una parte de la escolaridad básica. Él está identificado en sus documentos legales como Beatriz Elena Gómez Agudelo, pero, en función de su tránsito, se nombra como Juan Carlos y su apodo es “may”. Actualmente trabaja como obrero en la empresa de artículos de aseo y para el hogar “Familia”. Vive con una mujer a quien asume como su compañera o esposa y es padre adoptivo de cuatro hijos. Ferviente seguidor del equipo Atlético Nacional lo que lo identifica como el hombre que ha querido ser y ha sido desde muy temprana edad. El mismo se define como:

“Yo fui el hombre de la casa y el mayor, desde la edad de ocho años y medio o nueve empecé a sentir que me gustaban las mujeres, que yo no era una mujer, pero si soy una mujer, no me siento mujer, pues, yo soy un hombre, lástima que yo no tenga un pene, pero eso, a mí no me hace falta sexualmente para nada. No, no he tenido la forma o de pronto en la Pintada tuve la forma pero como vivía tan involucrado con las mujeres porque me sobraban las mujeres, entonces y como yo no las rechazaba las mujeres que yo molestaba y que se acostaban conmigo, entonces, no, eso no me hace falta pero ahora acá en la ciudad de pronto si lo extraño, porque yo digo, home yo por qué no me hice esto, pero bueno ya, ya no hay nada que hacer ya no hay la plata, ya tengo mucha edad no sé, pero yo soy bien así me siento bien” (Testimonio de Juan Carlos, mayo de 2011, Copacabana).

Su descripción continúa así

“Yo digo, pues, que yo tengo más hormonas masculinas que femeninas porque mi cuerpo es muy masculino, si, yo tengo patas de hombre, tengo voz como de hombre, entonces yo digo que eso depende o tal vez psicológicamente yo lo he manejado muy desde niño así, yo me imagino pues que es por esa vuelta. Yo no me hice ni por una desilusión amorosa ni vaya y venga no, yo desde niño soy un hombre desde niño soy un hombre” (Testimonio de Juan Carlos, mayo de 2011, Copacabana).

Sin embargo esa condición de hombre, en algún momento se quiebra estableciendo una contradicción en cuanto a su identidad masculina o femenina o ambas. Tal contradicción se deja entrever cuando afirma que:

“Porque yo íntimamente soy una mujer, la mujer de por si nos vamos a entender más sexualmente de, por decir, yo por dentro soy una mujer, pero me siento como un hombre” (Testimonio de Juan Carlos, abril de 2011, Copacabana).

Esta tercera persona completa el cuadro que esta investigación persigue, al establecer las conexiones entre las categorías teóricas y la experiencia de una persona que, a diferencia de los dos anteriores, no posee elementos basados en la investigación y el trabajo del activismo político. Es una experiencia totalmente empírica, además es el hombre *Trans* que no es tan común observar en la sociedad colombiana actual. Por esta razón valdría ampliar el análisis.

2.3.1. Las fronteras corporales un caleidoscopio en constante transformación y producción de contraespacios

El proceso de identidad que Juan Carlos ha creado en medio del tránsito, le permite situarse en una condición de frontera de la cual no se percata, pero que define claramente en términos sexuales y espaciales a partir de su cuerpo, y de los órganos que no posee biológicamente, que al parecer anhela y ante los que también renuncia de manera consciente, debido a su situación en uno de los lados que definen la genitalidad occidental, de la cual no escapa. Él afirma que:

“Pero yo soy una mujer, yo me considero un hombre pero por mucho que lo quiera ver que lo quiera esconder, como yo lo quiera tirar, hacerme sentir que soy un hombre, yo soy una mujer porque yo tengo lo de una mujer por dentro por eso pero yo no me considero mujer” (Testimonio de Juan Carlos, mayo de 2011, Copacabana).

Apropiándome de la categoría de frontera y relacionándola con la experiencia de vida de Juan Carlos se encuentra que si bien éste ha transitado hacia su vida como hombre espacializando esta búsqueda en su cuerpo, es consciente que tiene elementos de su vida que le limitan, una suerte de contradicción o confusión constituida por la situación de frontera en la que se encuentra y de la que no es consciente totalmente:

“Yo siempre me he hecho esta pregunta, yo toda la vida he querido ser un hombre y yo me siento un hombre, pero yo tengo de mujer lo que tiene una mujer, entonces, yo mismo a veces ni me entiendo, yo tan barón que me siento y teniendo lo que tiene una mujer, vea eso a veces trata como de

agobiarme, pero muy poquito pongámosle un tiempo pongámosle un 10% que me agobie pero el resto no me agobia, más que pensar, home yo haber nacido así, home” (Testimonio de Juan Carlos, mayo de 2011, Copacabana).

Con respecto a las fronteras o los límites Barth afirma que:

“Los límites persisten a pesar del tránsito de personas a través de ellos. En otras palabras, distinciones étnicas categoriales no dependen de una ausencia de movilidad, contacto e información; antes bien, implican procesos sociales de exclusión e incorporación por los cuales son conservadas categorías discretas a pesar de los cambios de participación y afiliación en el curso de las historias individuales. [...] Las distinciones étnicas no dependen de una ausencia de interacción y aceptación sociales; por el contrario, generalmente son el fundamento mismo sobre el cual están construidos los sistemas sociales que las contienen”(Barth, 1976: 10 cit., por Grimson, 2000: 19-20).

Con respecto a la relación entre la vida en una zona fronteriza y el surgimiento del conflicto, Grimson apunta que:

“Es en la interacción y de modo relacional como esa diversidad se procesa y se construye. Por lo tanto, la convivencia cotidiana en una zona fronteriza no se traduce necesariamente para la población local en una identificación compartida, en una “identidad fronteriza”, sino que la propia dinámica de la interacción cotidiana plantea en muchos casos, por el contrario, un crecimiento de los roces y los conflictos” (Grimson, 2000: 19-20).

Vivir en una situación fronteriza *Trans* acarrea riesgos en la medida en que para muchas personas ellas no tienen una identidad clara, lo que puede generar actos de violencia. Algo que Juan Carlos expresa como:

“Porque a nosotros tratan, nos catalogan de no normal a nosotros los gays, los travestis, a los maricas, a las lesbianas, que nosotros no somos personas aptas para la sociedad, eso uno lo escucha muchas veces es que ustedes no son aptas para la sociedad. Imagínese, le cuento hace cuatro años si mucho, de pronto me equivoco me parece que hace cuatro años en el barrio había una marica que se llamaba Carla y la mataron y después me empezó a llegar volantes que iban a acabar con las lesbianas y los maricas” (Testimonio de Juan Carlos, abril de 2011, Copacabana).

Aunque Juan Carlos se asuma en el lado fronterizo del hombre, tiene claro de cual lado procede y ante el cual no puede renunciar o borrar del todo en su experiencia. Esto lo expresa así:

“Si es que yo estoy entre los dos géneros, porque yo no dejo de ser mujer, porque yo tengo lo que tiene una mujer, yo no dejo de ser mujer, pero yo me siento hombre, hombre, hombre” (Testimonio de Juan Carlos, mayo de 2011, Copacabana).

En términos de *la no desaparición de los límites fronterizos Trans*, así estos se transgredan, lo que se constituye son nuevas o diversas formas de entender las fronteras, como cuando Juan Carlos indica que:

“A mí, me han pasado miles de veces con los médicos cuando yo iba a entrevistas disque Beatriz Elena Gómez Agudelo y me levanto yo, entonces, a mí sí me dicen, no es que soy yo mi amor, ah, cómo así, entonces me mira de pies a cabeza, yo si soy Beatriz Elena Gómez Agudelo, entonces, ah, pase y llegan, me entrevistan y ya muchas veces me han discriminado por eso, por la pinta mía porque, yo a una entrevista voy así, si de pronto así me mantengo siempre hay que estar muy bien presentadito y me han discriminado muchas veces de pronto, he pasado todos los requisitos pero por mi presencia muchas veces no me han aceptado en la empresa” (Testimonio de Juan Carlos, abril de 2011, Copacabana).

Teóricamente esto se entiende como:

“Las fronteras pueden desplazarse, desdibujarse, trazarse nuevamente, pero no pueden desaparecer: son constitutivas de toda vida social. Un proyecto de abolición de las fronteras estaría necesariamente destinado a fracasar, ya que no puede vivirse fuera del espacio y sin categorías de clasificación. Más bien, por un lado el debate es dónde colocar las fronteras, y por otro, cuándo pretender cruzarlas, debilitarlas, asumirlas reflexivamente o reforzarlas. Difícilmente convenga adjudicarle un sentido unívoco a “frontera” y adoptar una actitud homogénea hacia las diversas fronteras con las que convivimos” (Michaelsen y Johnson, 2003: 22).

Algo que Juan Carlos asocia con una práctica propia de los hombres que están al lado de la frontera de los géneros, es decir, adopta una homogeneidad para el significado de tal práctica en su propia convivencia así:

“Por ejemplo yo quisiera ser un hombre y llegar a la casa y quitarme la camisa parame en el balcón en pantaloneta vaya y venga pero yo no puedo hacer eso, eso es lo único que me deprime de resto yo soy totalmente feliz. Como paso de bueno, no, no, no, ojala pudiera ser un hombre de verdad, ojala me pudiera quitar la camisa y que se me viera el bulto³¹, ojala” (Testimonio de Juan Carlos, abril de 2011, Copacabana).

Para cerrar esta parte dedicada a la relación de las categorías espaciales teóricas con la experiencia de Juan Carlos y como ya se había indicado se problematiza uno de los elementos de la dialéctica de Lefebvre, específicamente los espacios de representación los cuales son redefinidos por Heriberto Cairo Carou como *contraespacios*. Al respecto este autor sostiene que:

³¹ Refiriéndose a sus genitales.

Este último elemento de la Dialéctica es sobre el que menos se ha reflexionado, y el caso es que Lefebvre (1974) considera que es la clave para el cambio en las representaciones del espacio. Sin embargo, el concepto lefebvriano es poco preciso y plantea problemas de interpretación. Incluso la propia denominación induce a confusión, por lo que me parece necesario desarrollar más esta categoría y quizás encontrar un término más adecuado para referirnos a ella. En este sentido, el concepto de “contraespacio” puede ser fructífero. La idea de contraespacio se asocia con resistencia, y parece evidente que si hay resistencias, como las hay, a esa hegemonía, se produzca también en el campo de la imaginación geopolítica [...] Los puntos de resistencia pueden dar origen a determinadas “codificaciones estratégicas” que den lugar a cambios radicales, a revoluciones, pero obviamente no siempre ocurre así. Los discursos son “instrumento y efecto” del poder, pero precisamente en la medida en que engendran puntos de resistencia dan origen a las estrategias de oposición. Así, la espacialidad de los discursos dominantes – representaciones del espacio, si se quiere emplear la terminología lefebvriana – estará inevitablemente ligada a “contraespacios” – los espacios de representación lefebvrianos- (Cairo, 2007: 44-45).

Un contraespacio es lo que configura Juan Carlos con su cuerpo cuando genera resistencia a las demandas que la sociedad hegemónica le impone. Un contraespacio sobre el que configura un discurso y una praxis propia de quien se sabe y se siente seguro de lo que es, como cuando extiende su accionar al espacio de la legalidad y de los requisitos que le exige la misma institucionalidad. Al respecto sostiene que:

“Haber, me hago sentir lo que yo soy, que a, que la gente yo he llegado a establecimientos con parceros a tomar pola y usted es un hombre o una mujer y yo le digo hermano yo soy un hombre güevón, no que el parcerero es un parcerero, no, no es que eso es una cacorra o no sé que, qué te incomoda que yo sea una mujer, a no nada parcerero que tenés pura pinta de hombre, no es que no tengo pinta de hombre, es que yo soy un hombre, vea mucho gusto hermano Juan Carlos, entonces yo me hago sentir donde llego, a mí la sociedad no me rechaza, que porque yo soy de aquí. Un poco de pelaitos de papi y mami vienen chimitas, con sus motos afuera, a mí no me acompleja eso, que porque son hombres de verdad o tienen poder o plata me van a pisotear no, es que yo me hago sentir porque es que yo soy un hombre ¡llegué fui yo Juan Carlos! y al hacerte sentir estás mostrando tu poder, un poder, es que yo me hago sentir a donde llego, es que yo tengo mi poder, es que soy yo [...] Es que yo tengo muy presente eso, el día que ya llegue y yo tire papeles pa’ pensión, va a ser un proceso, porque a mí no me lo van a creer, me va a tocar llevar, yo no sé qué pruebas, yo no sé hacer qué, pero a mí me lo van a exigir en forma y en serio, porque a mí no me lo van a creer que yo me llamo Beatriz Helena, con este pique mío, con este corte mío, y yo que para esas cosas siempre me voy bien vestido, bien motilao, bien enlocionado, imagínese yo con mi corte, como hace quince días, veinte días que nos encontramos bien tuso que llamen a Beatriz Helena Vélez Agudelo y yo con esa pinta mía, quien me va a creer” (Testimonio de Juan Carlos, mayo de 2011, Copacabana).

2.3.2. La estética de las texturas corporales y de los vestidos

Nombrar un espacio como el cuerpo es una expresión estética con la cual se buscan generar sensaciones y crear seguridades en torno a sí mismo. Esto hace parte de muchas de las experiencias que una persona *Trans* debe vivir, para poder sentirse como se quiere. Juan Carlos lo expresa así:

“Porque a mí desde niño siempre me gustó ese nombre, siempre lo vi como muy varonil, me sentía como muy varón al llamarme Juan Carlos, si porque yo tenía como dos o tres parceros que se llamaban Juan Carlos, entonces de pronto no fue por la envidia, sino que, yo veía que los parceros eran como muy apetecidos como hombres, como parceros y yo los veía como todos machotes, no pa’ enamórame de ellos, sino que yo me enamoré fue del nombre de ellos, entonces, siempre me gustó el Juan Carlos, siempre y Juan Carlos me firmo y de aquí a donde sea me llamo Juan Carlos Vélez Agudelo” (Testimonio de Juan Carlos, abril de 2011, Copacabana).

Lo que desde el plano teórico de la estética se propone como:

La experiencia estética no sólo se distingue por ser la única que tiene determinado elemento, sino también porque integra mejor y con más entusiasmo todos los elementos de la experiencia ordinaria, haciendo de ellos un todo en toda su variedad y dando al experimentador una sensación aún mayor de la totalidad y el orden del mundo. La experiencia se caracteriza porque incluye mejor todos los factores psicológicos de la experiencia ordinaria, no por reducirlos a una sola reacción (Shusterman, 2002: 19).

Lo anterior se extiende a otras experiencias de la vida cotidiana de Juan Carlos quien desde muy pequeño mostraba cuales eran sus predilecciones en cuanto a vestuario, el mismo que identificaba como sujeto de la cultura como vestimentas de hombre, cuando afirma que:

“Como un hombre, no, es que yo me le colocaba los mochos a mi hermano o las camisetas o me le colocaba los pantaloncillos porque cuando eso no habían bóxers, entonces a mí me daban pantaloncitos de boleros y yo los picaba y se los echaba a los marranos, entonces yo le decía a mi mamá, vea se lo comieron los marranos, ah qué por qué, ah se cayeron allá y era que yo los picaba y se los echaba a los marranos. Yo me le colocaba los pantaloncillos a mi hermano yo siempre le robaba los pantaloncillos. Yo, de una vez me vestí como un hombre” (Testimonio de Juan Carlos, mayo de 2011, Copacabana).

Para la experiencia *Trans*, el cuerpo es una condición necesaria que se debe moldear de acuerdo a las búsquedas que estas personas persiguen, y Juan Carlos deja ver este elemento clave para su existencia al expresar que:

“Qué pienso de mi cuerpo, que yo tengo cuerpo de hombre, pero me falta una sola cosa, que es tener lo que todos los hombres tienen, más no extraño, extraño mucho eso, porque yo me siento feliz así con las mujeres y así las hago feliz, pero siempre extraño, hijueputa no ser un hombre, ome pa’ quítame la camiseta, si me entiende, pa’ tener algo pues, como que se me marque en jean. Y me siento afortunado porque nací así con mi físico o de pronto mi físico yo mismo lo armé, yo mismo armé mi físico, porque yo mismo lo armé. Yo lo armé entrando a trabajar construcción, jugando futbol, montando bicicleta, nadando, entonces yo mismo me armé yo digo que yo mismo me moldié, sin ir a un gimnasio, ni nada, sino que, trabajando como un hombre, si yo mismo me moldié. Si imagínese que yo con buenas caderas, buena cinturita, vaya y venga, pues, eso es una mujer, más de uno me dice, y este hijueputa dizque deje esa barriga y verá que parece una mujer y entonces yo le digo por eso no la dejo mijo, porque esto me hace ver más varón, este gordito de aquí me hace ver más varón, entonces yo mismo me moldié para tener cuerpo de hombre” (Testimonio de Juan Carlos, abril de 2011, Copacabana).

Algo que desde la teoría estética propuesta por Shusterman se relaciona con:

Cada hombre dice Thoreau es el constructor de un templo, llamado su cuerpo, para el dios que adora, según un estilo puramente suyo, y no puede en cambio aprenderlo martilleando el mármol. Todos somos escultores y pintores, y nuestro material son nuestra carne, nuestra sangre y nuestros huesos. Toda nobleza empieza por refinar los rasgos de un hombre, toda baja o sensualidad, por embrutecerlos (Shusterman, 2002: 381)

Por tanto, cuando Juan Carlos insiste reiterativamente en su apariencia corporal de hombre y dirige la mirada a que si no tuviese determinados rasgos físicos, no se podría sentir como el hombre que ha sido desde hace más de cuarenta años y ello lo refuerza con su vestimenta, aspecto que aparece constantemente en su discurso, el mismo que le permite camuflar aquellos rasgos que pudiese tener de una mujer biológica y cultural. Al respecto afirma que:

“La apariencia, a mí la apariencia me ayuda, mi vestimenta me ayuda, pa’ demostrar que soy un hombre, pero usted no necesita vestirse para ser hombre, de hombre para demostrar que es un hombre, yo si lo tengo que hacer, yo me tengo que enmascarar en mi ropa, porque imagínese que yo salga con un jean un descaderado y una ombliguera, usted qué es, dios mío, usted qué es, un travesti, un marica o es una mujer, se van a confundir, van a decir qué es, en cambio conmigo mucha gente se engaña por la mecha ³². Si no me visto como un hombre, me dejaría de sentir hombre, porque yo quiero ser un hombre y yo no quiero lo que yo soy, tener algo de mujer, hay si no me sentiría hombre” (Testimonio de Juan Carlos abril de 2011).

Ahora bien, en Juan Carlos pareciera que el sentido de la visión de sí mismo y además el tacto que se alimenta en parte de las texturas con las que

³² Refiriéndose a su vestuario.

tiene contacto, en este caso con las prendas que ajustan, abultan o perfilan aún más la figura que se quiere resaltar y mantener, él lo expresa así:

“Con poder, porque así domino a las mujeres, ah este niño³³ como viste de bacano eh, este niño como huele de bueno, que chimba de jean que tiene el niño, a, la camisa que tiene el niño tan bacana, no sin dominar, eso me da seguridad, es que yo solo el hecho de vestirme bien yo voy seguro pa’ la calle, yo todos los días, ahorita que llegue preparo la ropa de todos los días, la preparo antes de acostarme la preparo, ya la arreglo, y yo tengo ropa que me queda muy bonita, yo tengo ropa, que digo con esto voy a pegar. Si no, no me sentiría hombre, es que no, no, para mí sería muy frustrante, que se acabe la ropa de los hombres, no, no para mí sería muy frustrante yo la haría, yo mismo me la inventaría” (Testimonio de Juan Carlos, mayo de 2011, Copacabana).

Así, pareciera que la sensibilidad que expresa Juan Carlos es un puente entre elementos subjetivos entendidos como espirituales y la parte física concreta de su cuerpo que potencia al máximo a través de las prendas que le otorgan seguridad y apropiación de su experiencia. Desde la teoría estética esto se puede relacionar con:

Con su concepto normativo de “la perfección de cada sentido”, la insistencia de Hume en la práctica como método para aguzar la apreciación sensorial necesaria para los buenos críticos apunta sin duda en la dirección de la somaestética. Lo mismo hace la celebración de Nietzsche del cuerpo con su defensa de una “espiritualización y multiplicación siempre mayores de los sentidos” con el fin de realizar el potencial estético del cuerpo para el valor intensificador de la vida (Shusterman, 2002: 376).

Por último, vale la pena relacionar la experiencia de Juan Carlos con lo siguiente:

La ávida búsqueda por Foucault de la somaestética [...] que demostraba que los “cuerpos dóciles” se moldeaban sistemáticamente con disciplinas corporales aparentemente inocentes a fin de hacer avanzar ciertas agendas sociopolíticas, aparece también como el metodólogo pragmático que propone prácticas corporales alternativas para vencer las ideologías represivas arraigadas en nuestros dóciles cuerpos. La principal de estas alternativas eran las prácticas sadomasoquistas consensuadas, gays, cuyas experiencias, defendía, desafiaban no sólo la jerarquía de la cabeza sino también la primacía de la sexualidad genital que, a su vez, primaba la heterosexualidad (Shusterman, 2000: 380)

Claramente lo que sucede aquí, es que, aunque Juan Carlos tiene muy arraigado el significado que la cultura le ha asignado al hombre, no deja de ser paradójico que este sea un homosexual que practica una sexualidad alternativa

³³ Refiriéndose así mismo

por cuanto no posee los órganos y las mismas posibilidades que un hombre cultural presenta, además desde muy pequeño como se ha visto, mostró que no viviría pasivamente como una mujer, hasta el punto según él mismo nunca sostuvo relaciones con un hombre y por el contrario siempre buscó a las mujeres para desarrollar su vida sexual y afectiva. Insistiendo aún más en su apariencia y lo que esto significa en términos de su felicidad, la que ha vivido como una alternativa que se resiste a ser como lo que la cultura le exigiría. Lo expresa así:

“Yo también quisiera, pero eso vale mucha plata y uno tan pobre de dónde va a sacar tanta cosa, si me gano el baloto me hago una cirugía, si, de reasignación sexual, me la hago, claro que a veces pienso, de que no me hace falta, de pronto, me quitaría los bustos, no más de resto no hace falta, no me hace falta el pene, pues yo sé que no me hace falta, yo lo puedo jurar de que no [...] yo lo único que haría, yo creo, creo, lo más seguro y pongamole un cien por ciento pa’, ponele firma y sello a esto, de que no más me quitaría los bustos, yo lo otro no, no me hace falta, porque yo no voy a dañar mi felicidad y así soy feliz y así hago feliz a las mujeres, qué más”
(Testimonio de Juan Carlos, abril de 2011, Copacabana).

2.3.3. El poder en encarnado en el cuerpo y la experiencia de un hombre

Trans

“Eso es un poder claro, yo lo defendí, porque yo me sentía un hombre y soy un hombre, si yo ya, eso es un poder, que yo mismo me tomé, en defender lo que soy yo”
Juan Carlos Vélez

En la experiencia de Juan Carlos la producción de poder esta viabilizada por su cotidianidad de hombre cultural que demuestra una fortaleza propia del hombre machista, criado en una familia patriarcal de la cual toma muchas de sus características, las cuales convierte en realidades en las que cree y respeta hasta volverlas rituales, es decir, que con su accionar Juan Carlos produce todo tipo de situaciones y de verdades. Foucault expresa que:

«...produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; es preciso considerarlo como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social más que como una instancia negativa que tiene como función reprimir (Foucault, 1992: 182). Hay que cesar de describir siempre los efectos de poder en términos negativos: `excluye', `reprime', `rechaza', `censura', `abstrae', `disimula', `oculta'. De hecho, el poder produce; produce realidad; produce ámbitos de objetos y rituales de verdad. El individuo y el conocimiento que de

él se puede obtener corresponden a esta producción.» (Foucault, 1975-1993: 198).

Lo que empíricamente se refleja en situaciones como las que Juan Carlos alude así:

“Por ejemplo a mí, yo he ido por la calle y los tombos(fuerza pública³⁴) me han requisado como un hombre, ey señor, una requisita y tuntún me manda las manos acá a las guevas y no coge nada uy, que pena muéstreme sus papeles, uy que pena, no tranquilo hermano que todo el mundo se equivoca conmigo, se equivoca mi mamá que me tuvo y entonces ya, entro como en confianza al dialogo con los policías y con los soldados, yo he sido tan colaborador con la justicia que dicen, están haciendo barrida, el parque vamos parcero, vamos para el parque y nos requisan, nos tocan las guevas y a mí no me cogen nada, muéstreme sus papeles, uy que pena, no tranquilo hermano, uy usted parece un hombre guevon, más de un pato más de un soldado, uy yo pensé que usted era un hombre guevon uy que falla, no que falla no guevon, yo como más chimba que usted. Y por la cedula cuando necesite aparecer como hombre saco una falsa, me tocaría falsa yo tengo el parcero que me hace el cruzado si yo tengo el parcero que saca papeles falsos si yo tengo el parcero” (Testimonio de Juan Carlos, mayo de 2011, Copacabana).

Pero esas realidades que produce el poder no están sueltas de otros procesos sociales, los cuales se presentan como relaciones de poder que se entretajan con otras producciones de poder, por ejemplo con el saber, ante el cual Juan Carlos impone su propio conocimiento empírico, cuando afirma que:

“Hace mucho tiempo fui a una cita en Bello a Salud Total y una médica llamó, disque Beatriz Gómez Agudelo y ella esperó ver pasar a alguien muy femenino, cuando yo, disque espere, espere un momentico y le dije es que, soy yo, y me dijo no usted, no puede ser y yo no sé qué paso o no y al ratico me atendió un médico, un médico. Me discriminó pero yo lo tomé muy deportivamente, pues es que qué se va a hacer, pero yo después, como yo soy una persona que no me quedo con nada de nadie y soy un poquito como vengativo, pues yo no sé cómo llamarme yo mismo, yo cuando salí de la cita, yo la vi ahí afuerita y le dije me permite unas palabritas, yo me le tiré y dije, si uno es gay, ah usted no lo puede discriminar si usted tiene hijos usted no sabe que van a ser mañana, oyó mi amor y está muy linda” (Testimonio de Juan Carlos, mayo de 2011, Copacabana).

Lo que en la analítica del poder en red de relaciones de Foucault se entiende como:

«...las relaciones de poder no están en posición de exterioridad respecto de otros tipos de relaciones (procesos económicos, relaciones de conocimiento, relaciones sexuales), sino que son inmanentes; constituyen los efectos inmediatos de las particiones, desigualdades y desequilibrios que se

³⁴ Cursivas agregadas por el autor de este texto.

producen, y, recíprocamente, son las condiciones internas de tales diferenciaciones; las relaciones de poder no se hallan en posición de superestructura, con un simple papel de prohibición o reconducción; desempeñan, allí donde actúan, un papel directamente productor» (Foucault, 1989: 114).

Ahora bien, la anterior experiencia de Juan Carlos es una muestra clara de resistencia ante la sociedad, que puede destruir o debilitar a una persona *Trans*, pero ahí es donde se nota que el poder circula y se produce en la medida en que crea cosas, en este caso, Juan Carlos invierte la ecuación y lo que es una amenaza la convierte en una oportunidad para resaltar su condición *Trans*, que ella nombra como una de las tantas formas de la homosexualidad, así:

“Le mostré a la sociedad que lo que la sociedad quisiera hacer conmigo el rechazo, a mí no me importaba, a mí me resbalaba, a mí me resbala y siempre me resbaló que usted a mí me dejó de hablar que por que se dio cuenta que yo soy una mujer, que yo soy una lesbiana, que yo soy un marica, yo marica no soy, yo soy un cacorro y que me gustan las mujeres” (Testimonio de Juan Carlos, abril de 2011, Copacabana).

Con todo, se puede sostener que en la producción de poder, está contenido un gran capital para ejercer la resistencia, tal y como Foucault lo establece así:

«...donde hay poder hay resistencia [...] Los puntos de resistencia están presentes en todas partes dentro de la red de poder [...] Constituyen el otro término en las relaciones de poder; en ellas se inscriben como el irreducible elemento enfrentador...» (Foucault, 1989: 116-117).

Juan Carlos profundiza aún más, en esta relación de resistencia cuando afirma que:

“No, no, no, yo solito me hago reconocer, yo solito donde llego, me hago sentir de que yo soy un hombre y que me llamo Juan Carlos. Porque si no yo me los hago respetar, si a mí un policía me va a coger y me va a decir a no eso es una mujer, a no, me hace el favor y me respeta señor agente, como usted merece respeto, lo yo merezco, a mí me respeta, yo soy un hombre, ah, que yo soy un hombre, que pena señor agente vamos donde quiere, hablemos con el que quiera, que yo soy un hombre, ah pero, es que en la cédula, de malas hermano, de malas como una piraña mueca hermano pero yo soy un hombre, si de malas” (Testimonio de Juan Carlos, mayo de 2011, Copacabana).

Otra de las características del poder en la analítica de Foucault tiene que ver directamente con los efectos que se producen en el individuo de manera

casi imperceptible, pues éste es el elemento conector por el cual circula el poder todo el tiempo. Al respecto Foucault afirma que:

«No se trata de concebir al individuo como una especie de núcleo elemental, átomo primitivo, materia múltiple e inerte sobre la que se aplicaría o en contra de la que se golpearía al poder. En la práctica, lo que hace que un cuerpo, unos gestos, unos discursos, unos deseos sean identificados y constituidos como individuos, es en sí uno de los primeros efectos del poder. El individuo no es el vis-avis del poder; es pienso, uno de sus primeros efectos. El individuo es un efecto del poder, y al mismo tiempo, o justamente en la medida en que es un efecto, el elemento de conexión. El poder circula a través del individuo constituido.» (Foucault, 1992: 144).

Lo que Juan Carlos establece como:

“En todo el pueblo, en todo el pueblo “Maicena” “Maicena” “Maicena” y yo fui el único cacorro del pueblo, claro, yo fui el único cacorro del pueblo el que enamoró niñas niñas, enamorado enamorado y las suegras me querían, otras no me querían, pero yo me metí y convencí a la suegra porque yo soy muy responsable, soy hombre de mercar, porque la mujer necesita esto, soy muy detallista, soy muy enamorado. La mamá le decía usted está metida con Maicena, está muy bien no le falta nada, pero jum va a sufrir usted sabe cómo es, que se pierde dos o tres días con las mujeres, entonces pero yo en mi pueblo implanté lo que yo soy y así así lo implanté y así el pueblo me quiso, yo, cuando quiera baja a la Pintada y pregunta quién es Maicena, ah, Maicena, si ese man es de Medellín, pero el ya no vive acá, yo soy de fama internacional en el pueblo mío la Pintada, de talla, cuando quiera bajamos ahora, en Junio y verá que todo el mundo es Maicena, Maicena, entonces qué Maicena, todo bien o qué parcero todo el mundo las cuchitas todo mundo” (Testimonio de Juan Carlos, abril de 2011, Copacabana).

Y lo lleva a otra de sus cotidianidades en lo laboral estableciendo que:

“Siempre, siempre lo que hago es coordinar, él me dice que yo soy un líder a mí Juan Pablo y Gery me dicen que yo soy un líder, que yo sé manejar la gente, que yo tengo temperamento, que yo tengo palabra de hombre, si eso es un poder, eso sí es otro poder que apareció en mi vida, eh, se manejar el personal, eh, hermano esto hay que sacarlo a tales horas y hay que sacarlo y conmigo trabajan los buenos, porque conmigo no trabajan los malos, que un mal trabajador a mí no me lo mandan” (Testimonio de Juan Carlos, Abril de 2011, Copacabana).

Sin embargo y para terminar Juan Carlos aún tiene una concepción del poder estatal como algo ante el cual no se le puede derribar, sin darse cuenta que con muchas de sus acciones lo está haciendo, como cuando afirma que:

“A ver, el poder del gobierno, es que el tiene un poder sobre Colombia que es el, como es, que el gobierno de Colombia tiene un poder sobre nosotros, nos puede manipular, puede poner los servicios como él quiera, como al él le dé gana, subir los impuestos, vaya y venga y el poder de uno, mío, poder es tener, querer, cuatro cinco, mujeres, tener plata y tener cuatro o cinco

doncellas a mi lado, ese el poder que yo quiero tener o así me considero yo, tener cuatro o cinco mujeres a mí me desvelan las mujeres, yo juego el baloto, yo lo compro cada ocho días y yo digo dios, diosito dame el valor pa' perdóname por lo que te pido pa' montar un harén tener cuatro o cinco niñas bien lindas, tener un poder de que esas niñas solamente se acuesten conmigo, eso entiendo yo como poder" (Testimonio de Juan Carlos, Mayo de 2011, Copacabana).

Y llevando aún más su producción de poder, que en ocasiones lo confunde a él mismo afirma que:

"Peliaría a capa y espada, defendería lo que yo soy, porque es que yo me siento un hombre y un hombre no da el brazo a torcer tan fácil, que por qué vos sos un hombre, sos una mujer y que no valés lo que vale un hombre, yo peliaría a capa y espada con el que fuera, yo peliaría, porque es que yo soy un hombre, yo soy un hombre. Yo peliaría con el Estado y con el que fuera, a mí me tienen que respetar mis derechos, claro, pa' donde yo fuera aceptado, es como me voy a frustrar porque a mí el país, la sociedad no me quiera aceptar lo que yo quiero ser, no me voy, busco mi felicidad y me salgo de allá, me voy cuéstemme, lo que me cueste, peleo con el que sea, traspaso mares y hago lo que sea, pero me salgo de allá y salgo a ser lo soy o con lo que yo quise nacer o con lo que yo quiero ser, ser como soy yo" (Testimonio de Juan Carlos, Abril de 2011, Copacabana).

A lo que Foucault advierte que es preciso,

"No considerar el poder como un fenómeno de dominación masiva y homogénea de un individuo sobre los otros, de un grupo sobre los otros, de una clase sobre las otras; sino tener bien presente que el poder, si no se lo contempla desde demasiado lejos, no es algo dividido entre los que lo poseen, los que lo detentan exclusivamente y los que no lo tienen y lo soportan. El poder tiene que ser analizado como algo que circula, o más bien, como algo que no funciona sino en cadena [...] El poder funciona, se ejercita a través de una organización reticular. Y en sus redes no sólo circulan los individuos, sino que además están siempre en situación de sufrir o de ejercitar el poder..." (Foucault, 1992:144-145).

3. Habitabilidad socio-espacial de los cuerpos trans:



¿expresión de un contraespacio?

3. HABITABILIDAD SOCIO-ESPACIAL DE LOS CUERPOS

TRANS: ¿Expresión de un contra-espacio?

*“En algunas ocasiones una concepción normativa del género puede deshacer a la propia persona al socavar su capacidad de continuar **habitando una vida llevadera**. En otras ocasiones, la experiencia de deshacer una restricción normativa puede desmontar una concepción previa sobre el propio ser con el único fin de inaugurar una concepción relativamente nueva que tiene como objetivo lograr un mayor grado de **habitabilidad**”.*

Judith Butler

Deshacer el género

Sólo si somos capaces de habitar podemos construir.

Martin Heidegger

Construir, habitar, pensar

El habitar desde un cuerpo va mucho más allá que construirlo como tal, sea físicamente o sólo mentalmente como un pensamiento, pues alcanzar algún grado de habitabilidad que permita a una persona *Trans*³⁵, habitarse, requiere de elementos tan importantes como la dignidad humana y esta no se construye o se produce de forma física, al igual que el respeto por la diferencia o la libertad de expresión. Ninguna de estas formas de la subjetividad pese a que requieren de un soporte físico para poder ser o existir de manera biológica, son cualidades o características diferentes de las formas físicas; son elementos que se forman en el interior de una persona, eso significa que se allí se producen todo tipo de sentimientos, de sueños, de búsquedas que sí toman formas físicas es porque requieren expresar en una exterioridad física, la subjetividad que alojan en su interior, es decir, la forma que debe tomar su exterior para guardar coherencia con lo que se piensa, se sabe y se quiere, pues, al vivir en un cuerpo que comporta una dimensión física con el cual no se sienten identificados total o parcialmente, pareciera que viven en las afueras de

³⁵ Podría ser un proceso similar al de una persona heterosexual sin ambigüedades sobre su orientación sexual e identidad de género, pero en este caso estoy hablando de las personas *Trans*.

la sociedad, es por eso que en muchos países son segregados de todas las formas posibles, aunque existan legislaciones de no segregación. Así las personas *Trans* van más allá de su dimensión física al producir su cuerpo (espacio), logrando *niveles de habitabilidad* que les permiten habitar de verdad sus vidas. Esto parecería en una tontería, pues es obvio que estos cuerpos y están vivos de verdad, porque respiran, hablan, se mueven en general, olvidándose de ciertas consideraciones o dando por hecho que esto significa vivir, ignorando el componente de la *Habitabilidad*.

Esas formas de habitabilidad están constituidas por diversos elementos tanto externos como internos, ellas se moldean desde diferentes frentes mezclan con otros tantos. Por ejemplo, la habitabilidad de las personas *Trans* se logra no por el vaciado de unos elementos en un recipiente vacío, en un contenedor como se trata al ser humano por diversas razones. Por el contrario, para producir habitabilidad las personas *Trans* se forman dentro de sí mismas con toda la carga que la subjetividad le proporciona para emerger como una enorme capacidad de agencia, es decir, para *habitar de verdad* desde y con sus cuerpos, pues, la habitabilidad significa que no basta con producir el espacio y llenarlo con algo, sino que se trata de habitarlo de verdad, es decir, de sentirlo de vivirlo, de percatarse que la habitabilidad no es una esencia fija y dada, sino que se hace cada día, pues, una persona *Trans* no hace lo que hace en su cuerpo sólo por aparentar o fingir una posición en la sociedad, sino porque sabe y siente que su cuerpo le permite habitar, sentirse viva porque ha experimentado con su cuerpo que puede tener un cuerpo asumido como “normal” y, así logra un reconocimiento altamente influenciado por su aspecto exterior, pero si no siente que es el reflejo de su interior o se parece a lo que buscaba para sentirse cómoda o segura con su ser, entonces no está logrando un nivel de habitabilidad en el cual pueda desarrollarse como persona, pues, la habitabilidad es o son los medios posibles por los cuales el humano se realiza o se produce a sí mismo.

Así que para que una persona *Trans* produzca con su cuerpo y con lo que sabe de éste y pueda sentir que es lo que quiere ser, porque así siente que está habitando su vida en forma real, debe tener en cuenta elementos que están interrelacionados entre sí: el poder, la estética y el espacio, con los que

se produce un cuerpo físico sin el cual no es posible habitar este mundo, uniéndome a lo Heidegger expresa como:

El habitar no es experimentado como el ser del hombre; el habitar no se piensa nunca plenamente como rasgo fundamental del ser del hombre. No habitamos porque hemos construido, sino que construimos y hemos construido en la medida en que habitamos, es decir, en cuanto que somos los que habitan (Heidegger, 1951:2).

La categoría *habitabilidad* hace las veces de “hilo conductor” del análisis al permitir condensar en ella las categorías espaciales anteriores. La habitabilidad es apropiada de algunos elementos analíticos de la filósofa Judith Butler sin afirmar con esto que esta autora desarrolla o explica de forma profunda tal categoría. Otros autores, filósofos como Heidegger y Carlos Mario Yori quien realiza un profundo análisis de la obra de Heidegger, serán abordados también para darle mayor fuerza a esta parte analítica en la cual, como ya se ha expresado, las categorías anteriores serán articuladas entre sí y, cuya articulación tendrá en cuenta en las expresiones que los interlocutores ofrecieron para resaltar el carácter relacional de estas categorías en las experiencias de vida de estas tres personas *Trans*.

3.1. Las formas de la habitabilidad *Trans*

*“Pensemos que todo construir es en sí un habitar.
No habitamos porque hemos construido,
sino que construimos y hemos construido
en la medida en que habitamos,
es decir, en cuanto que somos **los que habitan**.”*

Heidegger
Construir, habitar, pensar

Las personas *Trans* producen cada una en, su contexto y en su propia experiencia una estética de la vida con la cual generan verdaderas vidas humanamente habitables. Si bien sus logros en materia corporal están mediados por los otorgamientos que hacen el saber y el Estado, entendidos como productores de poder, estas personas están poniendo en evidencia las limitaciones que ellas tienen para comprender la experiencia *Trans*. En medio de este escenario conflictivo, están haciendo que sus vidas sobrepasen las categorías binarias típicas de occidente, resignificándolas y poniéndolas a su

disposición haciendo visible lo que ellos y ellas desean hacer ver, así como diciendo lo que quieren decir, que no es otra cosa que apoderarse de su vida por medio del cuerpo(espacio) con el que nacieron, expresando en forma estética sus objetivos y demostrando que cuestionan lo establecido. De esta manera, viven una verdadera existencia, la cual habitan desde y en sus cuerpos, pues no se quedan con lo que se les impone, hasta el punto de cambiar completamente no sólo su apariencia, sino también su nombre y, en general, todas las prácticas con las que se mueve en el mundo. Lo anterior se presta para que las personas *Trans* legitimen su experiencia a través de la estética como una forma de habitabilidad posible y real. Al respecto Farina afirma que:

Se trata de un régimen estético y político de las formas que se hace visible en los hechos estéticos mismos. Un régimen estético tiene que ver con un régimen sensible y perceptivo, que genera unas formas específicas de experiencia, que son, ellas mismas, productoras de visibilidad y decibilidad. Jaques Rancière se refiere a esa experiencia como un régimen sensible, como una “división de lo sensible” que se constituye en modos de designación de posiciones y funciones del sujeto respecto a lo común³⁶. Afirma que la designación de los lugares, tiempos y funciones de cada sujeto en la vida común configura una estética: la estética de lo político, las formas de las relaciones colectivas. Dichas atribuciones espacio-temporales se refieren a mecanismos de legitimación y deslegitimación de lo sensible (de lo que se da o no se da a ver) que, según Rancière, configuran la actividad común. Es decir, configuran a las formas de lo político que definen una experiencia de lo común (Rancière cit. en Farina, 2005:14).

El siguiente testimonio expresa la manera como se unen esas expresiones estéticas y políticas para configurar una construcción o producción corporal como forma de habitabilidad *Trans*

“Como tengo formación en danza siempre he sido artista entonces empecé también como por otra propuesta de activismo que es un activismo artístico entonces como pensar yo no tengo que salir a una marcha una marcha que no logra nada pero si puedo pensar en una obra artística sea de danzas sea de teatro sea de poesía sea de literatura un cuento una canción y con eso hacer mi activismo denunciar lo que tenga que denunciar reclamar lo que tenga que reclamar enseñar o transmitir lo que tenga que transmitir y siento que he logrado más que lo han logrado muchos activistas durante mucho años con su activismo tradicional y acartonado. Mi activismo yo lo llamo activismo puro aunque el de ellos es duro, pero creo que el duro es el mío pues estar en esta universidad en clase y que te llamen Natasha y todo

³⁶ Rancière, Jaques. La división de lo sensible. Estética y política. Salamanca: Consorcio Salamanca, 2002. Citado por Farina, Cynthia (2005) *Arte, cuerpo y subjetividad. Estética de la formación y pedagogía de las afecciones*. Tesis Doctoral. Universidad de Barcelona.

mundo mire buscando una mujer y no la encuentren por ningún lado eso es activismo” (Testimonio de Lilith, Mayo de 2011, Medellín).

Y como se trata de expresar las diversas formas en las que la habitabilidad *Trans* se expresa como apropiación de sus cuerpos, es decir, como una forma de poder y además como un espacio que se habita, de manera estética y en forma diferencial para cada persona, *Trans*. Lilith afirma que:

“Natalia Loaiza es una mujer completa en términos corporales y estéticos si es que se puede separar cuerpo y estética, ¡no creo!. La gente se da cuenta que es Trans cuando ella habla. Daniela García ella tiene la posibilidad incluso de llegar a ser más mujer que Natalia porque ella tiene todo su proceso de acompañamiento médico para las hormonas y si ella lo quiere le hacen la cirugía de reasignación sexual. Juliana Osorio también pasa por mujer aunque tiene algunos segmentos corporales muy gruesos muy marcados muy bruscos y también pasa por mujer había una Trans, travesti en este caso completamente intervenida manuela pero manuela para decirlo de otra manera, para que me entiendas se veía muy fea se ven como las mujeres cuando ya tienen exceso de cirugías que la piel se les ve extremadamente estirada que ya no tiene exhibición ya todo el tiempo parecen sonriendo de lo estirada que está la piel se aplicó algo en los labios tiene demasiadas marcas en los labios, Manuela es grotesca , es grotesca pero no había dentro de las Trans que estábamos ahí un patrón, como uno si lo ve sobre todo en las mujeres ahora (Testimonio de Lilith, Abril de 2011, Medellín).

Las personas *Trans* al habitar sus vidas, no están siguiendo un patrón asignado, sino que cada cual produce unas formas de habitabilidad propias de acuerdo a la forma como se apropia de su experiencia y a la manera como desea expresarla estéticamente. Así este proceso conlleva riesgos y no sea legitimado por otras personas *Trans*, es claro que cada quien produce sus propias formas de habitabilidad, que hagan posible y alberguen los verdaderos sentidos de la búsqueda por ser la mujer o el hombre *Trans* que habita en su psiquis.

Para poder habitar también se tienen que hacer renunciaciones políticas y existenciales; se deben plantear formas estratégicas de relacionarse con aquellas leyes, instituciones y personas que permiten que las diversas formas de habitabilidad sean posibles. La estética y el poder se hacen habitables solo en la medida en que se lucha por producir el cuerpo en el que se quiere habitar, aunque se corran riesgos y parezca que se refuerzan categorías que,

paradójicamente, limitan la posibilidad de la construcción de la habitabilidad
Trans. Como lo expresa Andrea

“Algunas mujeres Trans han logrado cosas. Yo en este momento estoy haciendo un ejercicio, a mí me ordenaron la cirugía de cambio de sexo cuatro médicos de la EPS dos psiquiatras, una endocrinóloga y un urólogo y la EPS me contestó, eso se manda a una instancia que se llama comité técnico científico CTC y el comité técnico científico me negó el procedimiento porque es un procedimiento estético y suntuoso y que no representaba ningún riesgo para mi salud, eh, con un abogado de Colombia Diversa, estamos construyendo una acción de tutela que no se base en la patologización, sino que se base más en el derecho al libre desarrollo de la personalidad, cierto, y de pronto en otros derechos fundamentales, el derecho, por ejemplo al buen nombre, creo que podría tener ahí algún vínculo, porque, pues no sé, pienso que podría pensarse en la forma como el estado nos nombra, como un sexo masculino o como un sexo femenino y pensar también en lo arbitrario de este nombramiento para muchas personas como para mí, entonces queremos hacer esta tutela digamos saliéndonos un poco del paradigma de la patologización, porque sí tampoco es la única vía, es una vía, lo que les decía hace un momento, es una vía segura, pero también con peligros políticos, cierto y no hay que desconocer quizá las otras vías también como de acceso a este derecho, entonces, si me parece que hay otras opciones que también las herramientas jurídicas que plantea la constitución de 1991, de pronto tiene otras vías, sí, creo que, por ejemplo el del libre desarrollo de la personalidad es una vía también interesante y despatologizadora, no es simplemente por considerarse enferma sino por considerar estos procesos asuntos indispensables, necesarios para la construcción de la identidad, bueno que si vamos a otro asunto ese extremo podría ser muy cuestionado y podría ser visto como esencialista, como por qué exigir una cirugía de cambio de sexo para identificarse plenamente como mujer, cierto, también podría ser bastante binario y reproducir esos modelos genitalizados de asignación de identidades que cuestionamos precisamente las mujeres Trans y con nuestra experiencia, con muchas fracciones del movimiento feminista, los estudios queer, los estudios de género, los estudios sociales del cuerpo, pero bueno sí, toda práctica política tiene riesgo esencialismo creo yo, y esto me parece muy interesante porque todas estas discusiones que estamos teniendo, me parece que evidencian también como la dimensión política del cuerpo” (Testimonio de Andrea, abril de 2011, Medellín).

De otro lado, se encuentra una forma de habitabilidad que sin tener que recurrir a ninguna cirugía de reasignación sexual, como tampoco a tratamiento con hormonas y mucho menos a tener que involucrarse en ninguna forma de activismo, logra producir en su vida las *maneras de habitar* que conjugan, tanto el poder y la expresión estética, en su experiencia de vida a través de su cuerpo. Juan Carlos lo expresa así:

En mí mismo, para la sociedad mi mecha³⁷ y mi caminao, porque yo tengo puro caminao de hombre y para mí mismo qué me hace sentir más hombre, acóstate con muchas mujeres, si yo entre más mujeres colecciono en la cama de recuerdos, soy más hombre, porque son poquitos los hombres, hay hombres que han nacido muy perros, pero yo digo que yo soy un hombre muy perro, tantas mujeres que han pasado por mi vida, por mi vida, es que no han sido mujeres de a ratos, han sido mujeres de días, de meses, de años, que me he acostado con ellas y me han hecho feliz y las he hecho feliz, yo digo que me hace ser muy hombre tantas mujeres con que me he acostado en mi vida, eso no es ser macho, macho porque me comí quinientas mujeres, me hace ser macho es que ellas hayan llegado a mi vida, y haberse dejado convencer de mí, de que yo las hacía feliz, eso me hace ser muy macho (Testimonio de Juan Carlos, abril de 2011, Copacabana).

Estas son unas de las tantas formas en las que las personas *Trans* se relacionan con sus cuerpos y con sus vidas, a través de diversos agenciamientos políticos y estéticos para configurar unas formas de habitabilidad posibles

3.2 La habitabilidad *Trans-Fronteriza*

De acuerdo a las posibilidades de comprensión que me brindaron las tres personas *Trans* con las que pude interlocutar y que ya hemos enmarcado dentro de unas posibles de la habitabilidad entendida aquí como la capacidad de habitar que posee un ser humano por el hecho de estar y ser en el mundo, podemos ahora concentrarnos en la relación de ese habitar con la dimensión espacial del cuerpo y con la experiencia existencial, pues como afirma Yori, apoyado en Heidegger

Una de las afirmaciones más categóricas y trascendentales que hace el autor de *Ser y Tiempo* es aquélla en la cual análoga al ser del hombre con el habitar, en tanto el hombre mismo define su forma de ser como *ser-en-el-mundo*: «Yo soy, quiere decir habito». Afirmación desde la cual es obvio que para Heidegger ser hombre significa *ser habitante* y, por tanto, tal denominación designa la manera de ser de éste como *ser-en-el-mundo*. Ahora bien, si como señalamos siguiendo al filósofo, la situación en la que el hombre «está en el mundo» no es otra que como *ser-ahí (Dasein)*, el significado de la «habitación» que caracteriza al ser del hombre como *ser-en-el-mundo* [...](Yori, 2007:57).

Si una persona *Trans* está en este mundo en su calidad de ser humano ya está entonces en calidad de habitar, pero lo que resulta paradójico es que esa humanidad inicialmente no se la otorga a sí mismo, sino que la

³⁷ Refiriéndose a su vestuario.

experimenta en relación con los otros, los que deciden en muchos casos si esas formas de habitar son legítimas o no, pero por otro lado las personas *Trans* están en capacidad de habitar puesto que así sean atacados o en muchas ocasiones invisibilizados es claro que existen y están aquí con nosotros, incluso se hacen notar más que otro tipo de personas, por las características estéticas y de poder con las que tejen esa forma de habitar sus cuerpos y por ende *de ser en el mundo*, desde una condición de frontera entre géneros que ha sido tomada aquí como transgresión, como tránsito, y como transcendencia del sentido de sí mismos. Las personas *Trans* están habitando en medio de una construcción constante, que establece unas relaciones totalmente *estético-políticas*, pues deben decidir a qué apuntarle para lograr sus intereses y por otro lado requieren expresar emociones que son propias de la experiencia estética de su ser.

Podríamos preguntarnos ¿cómo se relaciona este *habitar* con la producción espacial de unos cuerpos que son los lugares en los que estas personas se encuentran a sí mismas, se construyen y así logran sentirse habitantes de sí mismos y del mundo?. Este proceso que se desarrolla como un acto de existencia como es el habitar entendido como el fondo del asunto por el ser, requiere una forma de expresión para que esta existencia no quede en la abstracción. Esta forma es entendida aquí siguiendo a Yori como *espaciar*.

Pero, ¿cómo «ocurre» este acto en el que el *Dasein (ser-ahí)* se devela como tal? sin duda, en la «apertura» del espacio que éste «abre» en su *ocurrencia* y que de esta forma llamamos *espaciar*. Si bien las cosas se «acomodan» en el espacio, que es lo mismo que decir, se «acomodan» a él, *lo propio del hombre en tanto ser venido-a-la-presencia es espaciar*, esto es: «abrir el espacio»; apertura que, sin embargo, no se da de una forma cualquiera sino a través del *encuentro apropiación* del ser del hombre con la específica situación que lo determina como *ser-en-el-mundo* y que no es otra que como *Dasein*, es decir: como *ser-ya-lanzado*, *ser ex-puesto* o *ex-sistente* (Yori, 2007:58).

En consecuencia una persona *Trans* al encontrarse con su ser, no le queda otra salida que abrir o producir un espacio en el cual habitar y poblar con los elementos que considera como propios de su ser y sin los cuales no se siente ni seguro, ni pleno. En esta apropiación de la cual no puede huir produce un espacio de expresión con el mundo que no es otro que el cuerpo. En las

personas *Trans*, dicha apertura, requiere de unas formas de habitar que no se dan de forma automática o natural, pues como ya se ha visto deben abrir un espacio con unas condiciones especiales en las que su sensibilidad somaestética debe recrear unas condiciones de poder que son propias, dadas sus condiciones de agentes fronterizos. Por tanto las personas *Trans* para poder sentir que habitan y que son seres posibles desde sus cuerpos, deben mostrarse, hacer aparecer sus sentimientos, así como sus representaciones y experiencias, expresadas por medio de prácticas con las cuales habitan, crean sus propios claros en el espacio, es decir, fundan unas nuevas formas de habitar o de “espaciar” el mundo, desde, con y en sus cuerpos. Siguiendo a Yori encuentro que:

De esta forma, gracias a la *habitación*, que así «califica» la naturaleza del *espaciar* del ser en su «aparición» como *ser-ahí (Dasein)*, el propio ser, no sólo tiene un *ahí*, sino una particular forma de «*venirse-a-la-presencia*» en *mostración* como *existente* (la de la propia *habitación*). En consecuencia, llamaremos una *fundación* a lo que en ella así se realiza, esto es: la apertura del ser en *mostración* desde la cual, como *acto-ocurrente*, el propio ser «clarea» en su venida de sí a la presencia. De aquí resulta que la *habitación* anuncia la forma del *espaciar* (se habita espaciando) mediante el *acto-fundación* que realiza y que de tal forma se anuncia como *des-en-cubrimiento*: el del propio *ser esencial* del hombre que ahora se piensa desde el ser-mismo (*Seyn*); convertido aquí en el lugar de su *verdadeante-mostración* en tanto *ahí-del-ser (Da-sein)* (Yori, 2007:60)

Es así como puedo afirmar que si el hombre produce un *espaciar* por el acto de habitar, es decir, por la experiencia de *ser o existir* en medio de unas prácticas con las cuales habita es decir es espaciando, no se puede negar la dimensión espacial que tiene el hombre cuando habita y más aún cuando lo hace de forma topofílica³⁸, con su cuerpo.

Una persona *Trans* está produciendo todo el tiempo unas posibilidades de *habitabilidad estético-políticas* desde su cuerpo como espacio de expresión de sus subjetividades y de conexión con el mundo del cual hace parte. La experiencia *Trans* por tanto es una forma de *habitabilidad* (Como forma de habitar, *espaciar*) que se produce para construir o producir unos cuerpos

³⁸ Según Yi-Fu-Tuan, *El concepto de Topofilia expresa «el conjunto de relaciones afectivas y de emociones positivas que el ser humano mantiene por un determinado lugar»* (Tuan, cit., Por Yori, 2007:61).

sensibles estética y políticamente como forma de habitar, espaciar y por esta vía de apropiarse de su *ser*.

De aquí se infiere que si bien para Tuan, lo importante es el «sentimiento» (*Philos*) del hombre frente a su «lugar de habitación» (*Topos*), lo importante para nosotros será entender al hombre mismo como un *Topos* ya *Philico* y, sólo así, al mundo como su lugar de realización y mostración; razón por la cual, si para Tuan, se construye para habitar, para nosotros, siguiendo al filósofo de *Ser y Tiempo* la construcción será posible sólo porque se habita, pues es precisamente la habitación la forma de ser del hombre en tanto *ser-en-el-mundo*. Por tal motivo, sólo en tanto entendamos el significado del habitar como la manera «apropiada» de ser en el mundo, la construcción de habitáculos, tema de la arquitectura, será posible... (Yori, 2007:69).

El cuerpo *Trans* resulta ser así, el espacio donde se hace posible la *habitabilidad*, es decir, la existencia misma del ser en el espacio como acto de creación de las expresiones de la experiencia estética y política, como formas de saber y poder situados en el espacio que produce un cuerpo.

De esta manera el espacio resulta ser «el emplazamiento espaciado» del propio ser situacional que como tal se da en cada caso y sólo en tanto *ser-ahí*, como *ex-sistencia*. Por tanto, el lugar del que hablamos no es otro que el del propio ámbito efectivo de apertura del ser como *ser-en-el-mundo*; el cual, sólo así, resulta posible (Yori, 2007:66).

La naturaleza de la transformación tanto corporal como subjetiva de la experiencia *Trans*, permite entender la relación entre el habitar y el ser, en la producción del cuerpo (espacio). La experiencia *Trans* no es simplemente la exteriorización de un sentimiento o una orientación sexual y una identidad de género de forma artificial, es decir, estas personas no son unos personajes que siguen un libreto específico, y ante el cual deben disponer sus cuerpos para recrearlo con formas estéticas que se quedan sólo en la ficción, la fantasía o en el simple drama.

Las personas *Trans* también producen un sentimiento somaestético que puede expresarse con fines políticos, por ejemplo para visibilizar un sentimiento colectivo con prácticas, concepciones y experiencias diversas, lo cual puede encontrarse en una marcha, como la *Marcha del orgullo gay*³⁹. También por ejemplo, en las personas *travestis* que confunden o excluyen la diversidad de

³⁹ Que Lillith Natasha criticaba en una de las entrevistas como una manifestación de carnaval para el vicio y el ridículo, que no tiene una verdadera expresión política y que su capacidad de agencia no presenta un activismo real, adecuado y efectivo para las personas *Trans*.

género y se sitúan arbitrariamente en un pelea por el reconocimiento de la diversidad sexual. En la experiencia *Transgénero* de Andrea, Lillith y Juan Carlos se encuentra que su proceso, no es sólo el del cuerpo como contenedor, o sea no lo construyen para habitarlo, porque antes de expresarlo espacialmente con el poder que sustentaba el saber-se diversos. La habitabilidad de su experiencia es una construcción permanente, que no cesa y que es producto de un largo proceso de búsqueda. Por tanto ha habido en estas personas *Trans* un espaciar constante, un abrirse espacio en sus cuerpos y en esta medida en el mundo que habitan corporalmente, espacialmente, habitable-mente.

Pero la capacidad somaestética y política de la experiencia *Trans* alcanza características de activismo político y académico como cuando Lillith y Andrea proponen todo tipo de investigaciones, de puestas en escena, de pedagogías, en cada contexto que intervienen, con los cuales generan cuestionamientos al interior del mismo grupo de *Trans* del que hacen parte, para construir espacios de discusión, de experimentación del habitar *Trans*, y que particularmente en el caso de Lillith se puede leer como un cuestionamiento constante a intervenir el cuerpo, a no abrir espacios en su experiencia *Trans* desde su cuerpo de manera artificial y sin ninguna intención política, estética o existencial⁴⁰.

En el caso de Andrea, la crítica a una búsqueda que aquí se propone como la posibilidad de habitar o habitabilidad, y que en ellas se traduce como la construcción de la identidad de género *Trans*, trascendiendo la orientación sexual diversa como una única vía para comprender su experiencia *Trans*, ella indicaba que en muchas ocasiones esa construcción es realizada como una búsqueda ciega y sin mayor acompañamiento por parte del Estado patriarcal y excluyente de este tipo de expresiones de los grupos humanos diversos, por lo que muchas personas *Trans* en la búsqueda de alienar su cuerpo con lo que perciben y sienten como lo real en sus vidas, se someten a verdaderas ruletas

⁴⁰ Puesto que intervenir el cuerpo hasta que no soporte más cirugías, no corresponde con una verdadera experiencia *Trans*. Sin embargo muchas personas *Trans* no piensan bien las consecuencias, y la relación entre los reales objetivos que se persiguen, antes de hacerse unas intervenciones riesgosas, lo que en muchas ocasiones no permite un real sentimiento de seguridad o de fortalecimiento de la identidad *Trans*.

de la muerte, cirugías riesgosas realizadas por personas sin los verdaderos conocimientos, en instalaciones adecuadas y sin los recursos que garanticen seguridad. Ella indica que entonces que estas personas están desorientadas con respecto a su proceso que ha sido creado desde una evaluación consciente de sus deseos, tomándose el tiempo necesario para realizar el tránsito entre géneros y repensado constantemente lo que significa el género, así como lo *Trans*. Además en ella la construcción de su identidad de género ya estaba habitando en ella antes que lo expresará en su espacio, cuerpo, es decir, de forma más tofófica como una habitabilidad estético política que se hace cuerpo pero en el proceso de construcción constante de ese habitar.

Lo que importa es el proceso mismo en que se hace posible el habitar o lo que es lo mismo la *habitabilidad*, no necesariamente cómo lo hace, es decir, no sólo las prácticas con las que espacializa, y las representaciones, sino la experiencia en todas sus manifestaciones estéticas y políticas, así sea en una condición de frontera y en ocasiones como reforzador de las mismas.

En consecuencia, la experiencia *Trans* es una forma de *habitabilidad del ser Trans* y esta la concreta en formas tofólicas que expresan la sensibilidad somaestética y la capacidad de agenciar la relación poder-saber. La relación entre tofófilia y habitabilidad es propuesta así:

Tanto el habitar como la habitación -el acto que la muestra- serían sólo una abstracción de no ser por la Topofilia que así da cuenta de la naturaleza del acto ocurrente que ya es el Dasein. En este sentido afirmamos que la Topofilia es, de hecho, la manera más apropiada de ser del ser en tanto ser-en-el-mundo y, por tanto, del habitar como tal. Afirmación que así nos describe como seres fundamentalmente tofófilos. De esta manera, la forma de ser del Dasein es el habitar y la forma de Ser de éste es la Topofilia, por tanto, entenderemos esta última, más como la forma en que se realiza el acto de habitar que como la forma en que el hombre lo realiza (Yori, 2007:69).

La producción del espacio *Trans* entendido como una forma de *habitabilidad* trasciende las categorías oposicionales históricas en Occidente, no porque las borre o no las incluya, sino porque no busca escindir la subjetividad de lo racional, pero tampoco busca proponer sus experiencias como únicas vías para comprender su forma de habitar o de ser⁴¹.

⁴¹ Para entender esta *habitabilidad* es preciso proponer una mirada que tiene que ver con esas discusiones que abrían Lillith y Andrea, en la medida que ellas no están deslegitimando las otras

De tal forma que, el cuerpo (espacio) *Trans* no se queda agotado a unas u otras formas de *habitabilidad*:

El espacio habitado está poblado, no solamente por sus habitantes y sus hábitos, sus **estetogramas** y sus distancias, sino – lo que no es más que otra forma de decir lo mismo – por toda una serie de técnicas de espacialización que han contribuido a su organización histórica, política, poética y estética. Estas técnicas – desde las poéticas de territorialización de las sociedades sin tradición escrita hasta las grandes estrategias geopolíticas de las sociedades industriales, pasando por las técnicas estéticas de decoración artística y por las rituales etográficos de los animales individuados – son las pistas que hemos de seguir para la descripción del espacio. En realidad, se trata de abandonar la esterilidad del dilema que quiere obligarnos a escoger o bien un espacio colocado netamente fuera de la subjetividad, perfectamente calculable, manipulable, descriptible matemáticamente y sumiso a las leyes de la geometría (o la topología), pero enteramente abstracto y desconectado del espacio “real”, sin valor ni sentido, o bien una espacialidad plena de sentido y valores, viva y verdadera, pero enteramente sometida a la subjetividad como fuente originaria de todo sentido y valor o reducida a ese que es residuo último: el tiempo en cualquiera de sus formas de *Transcurso* como determinación ontológica del Dasein humano” (Pardo, 1992: 38).

Entonces si se afina un poco la mirada, nos encontramos que para un análisis de la *habitabilidad* que se entienda como una forma de espaciar o producir espacios como los cuerpos *Trans*, podemos acudir a la teoría estética en clave espacial, es decir, que al trascender la mirada antagónica entre una estética clásica burguesa y una estética más expandida en cada una de las formas de expresión de los seres humanos, opté por acudir a planteamientos como los anteriores en los que Pardo (1992), en su obra *Las formas de la exterioridad*, propone que esta habitabilidad que ocupa y produce el espacio, es un campo de expresividad de lo que significa el espacio y las formas como este se produce. Por tanto los *cuerpos-espacios Trans* son eminentemente espacialidades habitadas a partir de una serie de técnicas en las que no sólo se decoran los cuerpos, sino que estos están en completa conjunción entre los pliegues de la subjetividad y la objetividad del espacio, es decir, que sujeto y cuerpo-espacio son uno que se constituye en medio de la existencia y lo hace a partir de esas técnicas de estilización que lo hacen susceptibles de mirarlo y sentirlo como una habitabilidad única y a la vez diversa que se expresa en sus formas de vestirse, nombrarse, intervenir y asumirse políticamente como un espacio que responde a otras formas de constituirse y de reconocerse. Pues

experiencias *Trans* como irreales o imposibles, esas experiencias son el resultado del contexto en el que se han producido y del grado de apropiación que tienen las diversas personas *Trans* de su proceso.

como se ha visto, habitarse tiene que ver no con el fin de construir un cuerpo, sino con todas las formas como se produce esa habitabilidad, es decir, que desde el momento mismo en que se decide iniciar una intervención y sin llegar al objetivo propuesto como por ejemplo nombrarse, vestirse o asumirse como un hombre o una mujer Trans, ya se está habitando y todo ello se expresa estéticamente, con unas cualidades que no son estandarizadas, sino que se dinamizan de acuerdo a los intereses y sentidos con los que opera su proceso de producción espacial, es decir, que cambian a medida que el individuo se hace más consciente de los elementos con los cuales expresa su ser y su habitabilidad. Al respecto

Si los etólogos han contribuido en el siglo XX a fomentar una noción de *territorium* que no puede ser descrita geofísicamente ni calculada geoméricamente, porque el territorio no se confunde con el nicho ecológico, sino que se compone de límites elásticos, flexibles, negociables, constituidos por la conducta de sus ocupantes o, más bien, por ciertos elementos mínimos de la conducta de estos habitantes que cabe llamar etogramas y que no sólo son cosas del tipo *movimiento de extremidades o rito nupcial*, sino también colores, sabores o gestos, y que son lógicamente previos a la ocupación del espacio, que determinan y dibujan en el espacio territorial que constituyen el tipo de personaje que debe ser su ocupante y el tipo de paisaje que debe funcionar como su contexto ¿no podríamos hablar de una noción de espacio que no se agota en las descripciones “positivas” (quizá, no tanto por alguna suerte de prejuicio contra las ciencias formales o naturales, sino más bien porque se acomoda mal al modelo de la “sustancia o la “entidad”), que no se confunde con el hueco habitable y que consta de todas esas propiedades topológicas (orificios, túneles, telas de araña, plataformas, nudos, redes, burbujas, anillos, rizos), que es capaz de “curvarse”, crecer, deformarse, desaparecer y aparecer, y cuyos elementos son algo que podríamos bautizar como **estetogramas** (y también etogramas, decogramas, ecogramas y etogramas), fragmentos expresivos que individúan al ser capaz de vivir el ellos? Pardo, 1992.

Así, el cuerpo *Trans* al ser una espacialidad, está en condición de expresar sus sentidos estéticos para empoderarse, significar, poblar esa espacialidad, o realizar todo tipo de agenciamientos políticos con capacidad de generar cambios sociales, a partir de esa posibilidad de generación de *estetogramas* que se curvan, que desaparecen y aparecen, que son elásticos, como elásticas son las relaciones entre los cuerpos, como sucede con las personas Trans, donde a partir de su cuerpo, de su reconocimiento como otros seres en el mundo, han realizado apuestas estéticas por significar, resignificar, dotar de sentidos sus cuerpos y con ello generar otras posibilidades de interpretación, postulando otros estratos, otras formas de ser en el mundo, del

cual hacemos parte, hasta en la forma como nos producimos para habitarnos y sentir que existimos apropiándonos de nuestra propias de expresarlo en la medida de lo posible.

Estar o habitar el cuerpo espacio *Trans*, es entendido entonces como un proceso que se ejecuta sin que prime una única mirada; cada cuerpo *Trans*, obedece a un sinnúmero de experiencias que lo dotan de sentidos propios, sobre lo que significa el espacio en su existencia y sobre las formas en que desea expresar esos sentidos, es decir, estilizando su existencia con formas acordes a lo que requiere para dar vida y sentido, así cada textura, color, forma, movimiento, gesto, no sólo dota de sentido el proceso de producción de su cuerpo-espacio, sino que une indisolublemente ser y estar en un cuerpo *Trans*, a través de expresiones individuales que producen efectivamente una habitabilidad en las que dichas expresiones estéticas están presentes de forma consciente, pues aseguran el tomar control de sus cuerpos-espacios *Trans*, desde lo que quieren ser y expresar. Al respecto:

El espacio se nos aparece como algo – incluso excesivamente – cercano, como el conjunto de las formas de *estilización* de la existencia configuradas por los diferentes muebles e inmuebles (en sentido lato) que lo pueblan. Aristóteles enseñaba que el “ser” se dice de muchas maneras, esto es, se clasifica en muchas (no infinitas) *categorías*, que el ser no es en realidad más que una estructura que diferencia a los entes en una taxonomía lógica según géneros y especies. A un nivel más modesto, podríamos sugerir que la existencia (y no sólo la “existencia humana”), más que clasificarse en categorías rígidas cuya lista obligatoriamente que ser “cerrada”, se diversifica en un conjunto abierto de “estilizaciones” estéticas, formas de espacializar o de “estar en” el espacio, de constituir lugares y rincones de acuerdo con prácticas que podríamos llamar “decográficas” o “decológicas”. La tarea de describir de este modo el espacio requiere efectivamente dar vida a las cosas *qua* cosas, *qua* decorado de la existencia cotidiana o extraordinaria que, si bien constituye la forma de tal o cual “manera de ser”, lo hace de un modo en que no es posible del todo separar la forma del contenido: no podemos extraer cada existencia “fuera” del espacio, y acaso tampoco podamos extraer cada existencia singular “fuera” de *su* espacio (Pardo, 1992: 17).

En consecuencia, el cuerpo-espacio *Trans* une perfectamente la idea de pensar el espacio como una producción social que une los universos de distintos grupos sociales, los cuales en su ánimo de dotar de sentido sus existencias, se apropian del espacio para habitarlo y lo hacen desatando toda

su expresividad estética en formas y lógicas que los hacen reconocibles uno de otros.

3.3 La habitabilidad *Trans* como una creación, una construcción inmersa en el acto de habitar lo humano

En algunas ocasiones una concepción normativa del género puede deshacer a la propia persona al socavar su capacidad de continuar habitando una vida llevadera. En otras ocasiones, la experiencia de deshacer una restricción normativa puede desmontar una concepción previa sobre el propio ser con el único fin de inaugurar una concepción relativamente nueva que tiene como objetivo lograr un mayor grado de habitabilidad.

Judith Butler
Deshacer el Género

Cuando una persona *Trans* está produciendo las diferentes partes o etapas de su tránsito hacia lo que quiere ser ya está habitando su espacio cuerpo, porque desde allí le está encontrando un sentido a su vida, la que parece que estuviese encerrada sobre sí misma, es decir, a medida que interviene físicamente su cuerpo, está construyendo un espacio adecuado para expresar toda su subjetividad, y al hacer esto ya está habitando en él. Lo cual se relaciona directamente con:

“Porque construir no es sólo medio y camino para el habitar. El construir ya es, en sí mismo, habitar” (Heidegger, 1951: 1⁴²)

Ahora bien, si habitar es un proceso constante de construcción, esto no quiere decir que todas las personas tengan las mismas posibilidades para hacer real esa *habitabilidad*. La *habitabilidad Trans* no está exenta de las tensiones propias de todo grupo o individuo cuando expresan inconformidad o malestar con algo que la cultura ya ha recetado como tal. Las personas *Trans* producen esa habitabilidad en situaciones de exclusión y de sometimiento, pero también en una constante resistencia al poder (institucional, o el poder en red que producen o reproducen los otros grupos sociales). Estas luchas parten de varias vías o dicho de otra forma, se orientan a determinadas rutas; por

⁴² Texto en línea.

ejemplo a tener que desconocer o transgredir unas normas culturales de género en las que las personas *Trans* no caben, porque están desarrolladas para garantizar el orden y estas personas diversas son consideradas “anormales” o “agentes del desorden” por cruzar las fronteras establecidas; y lo hacen sin saber hasta dónde llegará su tránsito, es decir, devienen siendo y en esta constante habitan su ser *Trans*.

“Cuando nos preguntamos qué convierte una vida en habitable, estamos preguntándonos acerca de ciertas condiciones normativas que deben ser cumplidas para que la vida sea vida. Así pues, hay al menos dos sentidos de vida: uno se refiere a la mínima forma biológica de vida, y el otro interviene al principio y establece las condiciones mínimas para una vida habitable con respecto a la vida humana. Esto no implica que podamos desestimar lo meramente vivo a favor de una vida habitable sino que debemos preguntar, como preguntamos sobre la violencia de género, qué necesitan los humanos para mantener y reproducir las condiciones de su propia habitabilidad. Y debemos preguntarnos también cuál es la política que permite conceptualizar, de todas las maneras posibles, la posibilidad de la vida habitable y a la vez organizar su base institucional [...] Vivir es vivir una vida políticamente, en relación con el poder, en relación con los otros, en el acto de asumir la responsabilidad del futuro; sin embargo, no es conocer de antemano la dirección que va a tomar, ya que el futuro, especialmente el futuro con y por los otros, requiere una cierta capacidad de apertura y de desconocimiento; implica ser parte de un proceso cuyo resultado ningún sujeto puede predecir con seguridad” (Butler, 2010:65).

A partir del texto anterior se puede ver la relación de *habitabilidad* que entablan las personas *Trans* con su experiencia de vida a partir de lo que expresan sus cuerpos. Lo *Trans* es una constante transformación no sólo de las prácticas y las representaciones, sino de las experiencias antes, y durante el tránsito, pues nunca se llega totalmente a una forma en la que el cuerpo sea exactamente el espacio proyectado. Esto no indica que muchas personas *Trans* no sepan hacia donde dirigen sus vidas, o no se sientan seguros de lo que están haciendo; sin embargo, es cierto que no pueden establecer un fin dado o proyectado, pues no están siguiendo una receta fija, aunque espacialmente puedan hacer cambios que sean proyectados, no pueden predecir lo que sentirán sus cuerpos cuando esos cambios sucedan o la manera cómo su psiquis los reciba. Esta imposibilidad para prever el resultado, más que dificultar el análisis, lo enriquece porque deja abierta las consideraciones sobre el proceso por el cual el cuerpo *Trans* es uno de los *claros* o de los espacios en los que los *Trans* tratan de producir resultados

concretos, sea omitiendo o realizando cambios que garanticen el logros de unos objetivos, como inicio de otros.

Así también se debe tener en cuenta que para poder producir esa *habitabilidad*, estas personas *Trans* deben relacionarse con otros, en medio de unos escenarios altamente politizados, en los que emergen otras tensiones con la norma, la resistencia a la misma, y las estrategias que se crean para transgredirla sin cuestionarla abiertamente, o para reforzarla. De esta diversidad resulta una construcción que se debate entre la capacidad para lograr algo, (como por ejemplo la construcción de una política pública para la población LGBTI de la ciudad de Medellín, de la cual resultó un presupuesto y la disposición de un espacio como la Centro para la Diversidad Sexual y de Género). Hoy por hoy, sin embargo, diversos colectivos, organizaciones y agentes de los colectivos LGBTI, critican y degradan, lo que demuestra que al interior de esta población como en casi todos los grupos de la sociedad presenta unas marcadas divisiones, como resultado de posiciones políticas que se amparan en las normas y los acuerdos institucionales.

En el otro punto del debate, estas manifestaciones de tensión entre las personas LGBTI hacen parte de las estrategias políticas de grupos que buscan favorabilidad o beneficios particulares, sin contar con el principio del bien común. De estos efectos que produce este tipo de poderes se vale la actual administración para dejar a estas personas, con sus demandas sobre salud, empleo, seguridad en general como simples problemas de reconocimiento cultural, generando unas condiciones adversas en materia de recursos y de mecanismos de participación y expresión política para que estas personas puedan generar el cambio que se requiere en la situación de todos los derechos humanos, así como constitucionales y de ciudadanía incluyente.

Estas condiciones adversas al interior de la población LGBTI y por ende de los *Trans*, así como las que genera la institucionalidad hace que esa *habitabilidad* en construcción o en modo de devenir en algo no proyectado, sea generada de formas estratégicas que la hacen debatir entre lo posible y lo imposible, entre la amenaza y la oportunidad. Al respecto Butler sostiene que:

Como consecuencia de estar en el modo de devenir, y de estar siempre viviendo con la posibilidad constitutiva de devenir de otra forma, el cuerpo es aquello que puede ocupar la norma en una miríada de formas, que pueden exceder la norma, volver a dibujar la norma y exponer la posibilidad de la *Transformación* de realidades a las cuales creíamos estar confinados. Estas realidades corpóreas están habitadas activamente, y esta “actividad” no está totalmente constreñida por la norma. A veces las condiciones para conformarse a la norma son las mismas que las condiciones para resistirla. Cuando la norma aparece tanto para garantizar como para amenazar la supervivencia social (es lo que necesitas para vivir y, al mismo tiempo, es lo que, si lo vives, amenaza con borrarte), entonces conformarse y resistir se convierten en una relación compuesta y paradójica con la norma, una forma de sufrimiento y un lugar potencial para la politización. Así, la cuestión de cómo se incorpora la norma a menudo se enlaza con la cuestión de la supervivencia, de si la vida misma será posible. Creo que no deberíamos subestimar el efecto que tiene el pensamiento de lo posible sobre aquellos que experimentan la supervivencia misma como una cuestión candente (Butler, 2010:307).

Esa supervivencia es una muestra más de la *habitabilidad* que construyen las personas *Trans*, pues deben asumir una posición ante las amenazas y ante las demandas que hace la sociedad de ellas.

Así se entiende que si bien las personas *Trans* son objeto de exclusión o invisibilización por parte de ciertos colectivos en diversos espacios, no se les puede negar su capacidad de habitar, porque están presentes y son reales⁴³. Por esto es importante insistir en que;

“La relación del hombre con los lugares y, a través de los lugares, con espacios descansa en el habitar. El modo de habérselas de hombre y espacio no es otra cosa que el habitar pensado de un modo esencial” (Heidegger, 1951: 5).

Al respecto Butler sostiene que:

Lo que me motiva políticamente y lo que quiero alcanzar es aquel momento en el cual un sujeto – una persona, un colectivo – afirma su derecho a una vida habitable en ausencia de una autorización previa, de una convención clara que lo posibilite (Butler, 2010: 316).

⁴³ Así como sucede con Andrea, que si bien no ejerce un activismo político tan frontal como Lillith, si lo hace desde la academia, donde promueve investigaciones que piensan la cuestión del género y de las identidades y asesora a otras *Trans*, en materia de derechos en salud y de otra índole. Esta actividad persigue hacer más habitable su propia existencia y la de otras personas *Trans* que como ya se ha expresado no tienen los conocimientos y la claridad sobre su proceso. Para hacer esto Andrea no requiere pedir autorización a ninguna institución u organismo estatal o no gubernamental, pues lo que está ejerciendo es el poder que articula su saber, con la capacidad para producir determinados efectos en su vida y en aquellas otras a las que impacta, es decir, busca desde muchas dimensiones reivindicar el derecho a una vida habitable.

Esta relación entre el saber espacial que deviene de la experiencia del cuerpo *Trans*, el poder en red y el habitar se produce en un ambiente donde ese habitar no está claramente expresado, pues no tiene una forma explícita y unas categorías que se supone están claras para todas las personas *Trans*, pues si bien se presentan unos patrones dentro de la expresión somaestética, los cuales son más el producto de la sociedad de consumo y de las dinámicas que la moda impone incluso en materia de intervenciones corporales, no se puede pretender que el accionar político y estético de las personas *Trans* tenga un encausamiento totalmente estratégico como colectivo. Por el contrario hace parte de ese devenir que no es concreto y absoluto, pues nada en los seres humanos lo es, así como su participación política que en unas situaciones se queda en el simple activismo enfrentado al gobierno a los grupos sociales que los vulneran y en otras demuestra una estrategia tejida finamente con las redes de poder y de saber que se articulan para lograr por ejemplo el acuerdo de la política pública para la población LGBTI.

Para generar logros verdaderos que garanticen la anhelada *habitabilidad* muchas condiciones deben confluír, y por tanto hay que esperar y no desfallecer, teniendo en cuenta que las personas *Trans* viven sin las condiciones que las demás personas tienen. Siguiendo a Butler encontramos que:

“Debe haber discusión para que la política sea democrática. La democracia no habla al unísono; sus aires son disonantes y son necesariamente así. No es un proceso predecible; hay que sufrirlo, como se debe sufrir una pasión. Puede ser también que la vida misma se extinga cuando el camino está decidido de antemano, cuando lo que es correcto para todos sin encontrar una manera de entrar en comunidad y descubrir allí lo “correcto”, en medio de la traducción cultural. Puede ser lo correcto y lo bueno consistan en mantenerse abiertos a las tensiones que acechan las categorías más fundamentales que requerimos, en conocer el desconocimiento que se halla en el núcleo de lo que sabemos y de lo que necesitamos, y en reconocer el signo de la vida en lo que soportamos sin tener ninguna certeza sobre lo que vendrá (Butler, 2010:65-66).

Por otra parte encuentro que esa *habitabilidad Trans* no deja de lado la cuestión de las fronteras entre los géneros y de éstos en su interior, pues estas delimitaciones entre los cuerpos no deben ser observadas como simples asignaciones que la cultura asigna, sino como verdaderos *campos de batalla*

en la psiquis de todos los seres humanos. Existe una condición corporal física de la que nadie escapa y que se expresa en materia de modas, de prácticas alimenticias, médicas que sostienen todo un sistema económico y político creado para “ayudar” a salvar esas fronteras entre la enfermedad y la salud, entre la gordura y el cuerpo tonificado. Sin embargo en las personas *Trans* todas estas fronteras son aún más difíciles de saldar, pues todas vienen de un cuerpo específico y determinado biológicamente. Con todo, estas personas buscan transgredirse a sí mismos y saberse *agentes fronterizos* en unas fronteras que en muchas ocasiones no saben cómo están fabricadas o quién realmente las crea. Como sostenía Lillith en una de las entrevistas

No tengo necesidad de ponerme siliconas para tener senos porque no quiero nada que me estorbe. Y yo conozco muchas mujeres que para ellas tener senos es lo más horrible del mundo porque les estorban, muchas mujeres quisieran no tener senos he así como muchos hombres por ejemplo no les gusta tener vellos para no tener que afeitarse. El asunto es el malestar con el cuerpo no es solamente de las Trans también es algo que le pasa a los hombres, machos biológicos y también les pasa a las hembras biológicas, muchas mujeres quisieran no menstruar y eso de la población femenina ser menstrual es un marcador femenino pero otras dicen gas yo quisiera no menstruar aunque eso implicara no ser reconocida como mujer. Es todo eso lo que tenemos que empezar a cuestionar la pregunta es ¿si las fronteras existen? ¿Si las fronteras las creó la cultura? O si las fronteras las crea uno mismo, es eso cuáles fronteras me creo la cultura y cuáles me estoy creando yo misma, esa es la pregunta (Testimonio de Lillith, mayo de 2011, Medellín).

Esas fronteras que crean las mismas personas *Trans* obedecen a que consciente o inconscientemente, se saben agentes con poder, y en el proceso de construcción de esa *habitabilidad*, identifican los límites que desean franquear y en esa vía crean otros, pues refuerzan las condiciones físicas que limitan la mirada al menos exterior de un cuerpo femenino o masculino⁴⁴. Al respecto encuentro que:

“En el contexto de la Geografía Humana, la frontera es parte de la construcción social del espacio en tanto establece dominios y demarca espacios; esta demarcación implica, necesariamente, que la frontera tiene un papel relacional que simultáneamente conecta y separa. Por su lado, demarcar es un acto de ordenamiento que impone una disposición de las cosas y en ese sentido las fronteras serían el producto de actos de ordenamiento que imponen la noción de un orden espacial, que se instaura mediante acciones de poder. Desde esta perspectiva, las fronteras son

⁴⁴ En el caso de Andrea y Lillith reconocen sus contradicciones o sus devenires en algo que no pueden predecir, allí se aloja parte del poder de su proceso de habitabilidad que siempre está en construcción y esto les garantiza situarse en diversas redes de esas fronteras y desde allí lanzar o esperar para articular sus objetivos.

expresiones de poder social y no medios pasivos o estructuras topológicas neutras; son construcciones sociales creadas a partir de prácticas políticas, económicas y culturales, que reflejan las relaciones de poder presentes en el grupo social. Se divide, se demarca, se separa para controlar y por eso las fronteras son manifestaciones plasmadas en la materialidad del espacio, del ejercicio del poder” (Vargas, 2003: 35).

Reforzando lo anterior y para comprenderlo aún más en términos de la producción de una *habitabilidad Trans-fronteriza*, es claro que cuando una persona como Andrea decide intervenir su cuerpo para habitarlo cada vez más de acuerdo con lo que su sensibilidad le indica y el saber que la experiencia le ha otorgado, sabe que está iniciando algo en su cuerpo y en su vida, es decir, está *espaciando* o *espacializando* su cuerpo, lo está tomado como el lugar con el cual su deseo de habitar en este mundo se hace posible y real. Como lo sostiene Heidegger:

La frontera no es aquello en lo que termina algo, sino, como sabían ya los griegos, aquello a partir de donde algo **comienza a ser lo que es** (comienza su esencia). Para esto está el concepto: "*orimos*", es decir, frontera. Espacio es esencialmente lo dispuesto (aquello a lo que se ha hecho espacio), lo que se ha dejado entrar en sus fronteras (Heidegger, 1951:4).

Las personas *Trans* cuando trasgreden las líneas de sus propios cuerpos, las líneas interiores que los mantienen a un lado del otro de los géneros, de las sexualidades, de sí mismas, logran cruzar sus propias fronteras, aquellas que las mantienen en un espacio cuerpo determinado recetado y su género está puesto como en un cajón de sus vidas, esperando para poder habitar en el espacio que le de seguridad y felicidad; en el espacio en el que se siente apoderada de su vida y de todo lo que de ella surge. Hay que expresar toda esta vida habitada desde adentro y que se alinea en un lado de la frontera o que las rompe finalmente en una cantidad de nuevas espacialidades en las que las fronteras se difuminan. Al respecto Vargas afirma que

Una vez consolidadas, las fronteras se convierten en instrumentos cruciales que delimitan las dimensiones materiales y simbólicas y moldean los contextos – sus ámbitos de interacción y relaciones sociales – retroalimentando las estructuras de poder que las originaron. Vistas desde adentro del territorio, las fronteras parecen estar de cara hacia el exterior, como si pretendieran expandir aquello que les dio origen. Sin embargo y como parte de su paradójica condición, la frontera es demarcación imprecisa, es espacio indefinido, área porosa y vaga. Lejos de los centros de poder que la originaron, la frontera es poder diluido, espacio de *Transición*, lugar de

interpenetraciones, campo de interacciones; lo que fue concebido para ser preciso se muestra vago, una especie de zona de interfase y de *Transición* entre dos espacio tomados como distintos (Vargas, 2003: 36).

De cualquier forma hay que estar en un lado de la fronteras de los géneros o al menos sentirse en uno de ellos para emprender el *Transito*, la *Transgresión*, la *Transformación* y así producir el espacio que se requiere para poder sentir una vida habitable.

Ahora bien, esa habitabilidad fronteriza, también puede entenderse desde la perspectiva que plantea Juri Lotman, cuando analiza la frontera de una forma alternativa, dentro de lo que él llama *semiosfera*, entendiendo esta como un continuum semiótico, completamente ocupado por formaciones semióticas con diversos niveles de organización (1996: 2), que pese a estar cerrado por su carácter delimitado, produce unas fronteras, y aunque es abstracto, no está solo, pues se produce a partir de interrelaciones entre otras esferas. Piénsese por ejemplo en una espacialidad *Trans*, que produce sus fronteras, a partir de sentirse y producirse en unos niveles de sentido por ejemplo la misma población LGBTI, las personas heterosexuales y todos los universos de sentidos o semiosferas que se producen en las sociedades contemporáneas, y que no comprenden las semiosferas que se encuentran en esas fronteras que Bauman aludía como productoras de diferencias, como pueden ser entendidas las semiosferas *Trans*.

A partir, de las producciones estético políticas de las personas *Trans*, las otras semiosferas traducen al interior de sus universos de sentidos esas expresiones, es decir, aquí la frontera no es sólo la posibilidad de un juego dicotómico, interior/ exterior o dentro/fuera, es más bien, una espacialidad que se traduce de lado y lado de la semiosfera, se enriquecen todos los espacios que se encuentran dentro de la semiosfera, se crean nuevos lenguajes, a partir de los que ya existen, es decir, que a partir del carácter delimitado que presenta la semiosfera produce unas fronteras de sentido que se ejecutan por medio de la traducción de información externa, y la consecuente producción de sentido a través de los filtros que ésta genera y con los cuales finalmente deja pasar esos textos que están al otro lado de la frontera, para darle sentido a la semiosfera, por ejemplo cuando una persona *Trans*, recibe y emite mensajes

que se encuentran en su propia semiosfera y en las otras con las cuales se relaciona constantemente, como cuando Lillith establecía que ella acudía a muchos espacios (artísticos, académicos, de activismo político...) que desde este análisis son entendidos como otras semiosferas y ella y esas otras semiosferas se traducen simultáneamente para darse sentido, lo cual no indica necesariamente respeto o reconocimiento. Aquí lo que interesa es que a partir del cuerpo espacio Trans se producen unos textos que dotan de sentido el habitar con y desde ese cuerpo y esto se convierte en una semiosfera que se produce a sí misma, y a partir de las otras que la refuerzan o que la hacen buscar sentido todo el tiempo a su proceso *Trans* y, a su vez ella enriquece a otras con las que se intersecta.

Uno de los conceptos fundamentales del carácter semióticamente delimitado es el de frontera. Puesto que el espacio de la semiosfera tiene carácter abstracto, no podemos imaginarnos la frontera de ésta mediante los recursos de la imaginación concreta. Así como en la matemática se llama frontera a un conjunto de puntos perteneciente simultáneamente al espacio interior y al espacio exterior, la frontera semiótica es la suma de los traductores – “filtros” bilingües, el paso a través de los cuales traduce un texto a otro lenguaje (o lenguajes) que se *halla fuera* de la semiosfera dada. (Lotman, 1996: 4).

Resulta interesante como esta definición refuerza aún más una de las premisas básicas de este trabajo, el cual reitero es: comprender el espacio como una producción que traduce lo interno y lo externo en simultaneidad y diversidad de espacialidades, como un proceso integral como un continuum, que derrumba el pensamiento sobre la producción de un espacio subjetivo y objetivo y que tiene forma de contenedor. De esta manera nos acercamos aún más a comprender que así las fronteras delimiten afueras y dentro, esta se convierte en una membrana como lo definía Andrea cuando hablaba de su espacio cuerpo Trans, en esto resulta importante destacar que de aquí surge la posibilidad de encontrar sentido para habitarse desde y, con estos cuerpos *Trans*, traduciendo y traduciéndose constantemente con otros, lo que sugiere que aquí las fronteras se desdibujan o se borran al producir adentro que están traducen los afueras y así se carga con ellos y estos a su vez con lo que está en la semiosfera Trans. Las fronteras se caen, cuando se busca dotar de sentido la existencia, porque esas *habitabilidades* se derivan, se intersectan, se adaptan y también se permiten la creación de otras nuevas.

Con esto se enriquece aún más la mirada sobre las fronteras como productoras de *habitabilidad*, puesto que a medida que se va habitando en la frontera, se producen nuevas expresiones estéticas, que fortalecen interacciones y que se comunican entre sí produciendo nueva información, así estén de por medio, los procesos de exclusión. Aquí el interés no es ese, sino rescatar la relación que se puede establecer entre la producción de un cuerpo-espacio *Trans*, desde una experiencia de habitarse, de espacializar su cuerpo en relación con el resto de los espacios, y con la capacidad para producir otras espacialidades, otras formas de estar en el mundo, de exteriorizar si se quiere otros sentidos del espacio, otras semióticas. Esas nuevas semióticas son entre otras las *Trans*, las que aparentemente han habitado entre unas fronteras, y así han propiciado otras semióticas, otras formas de habitarse y ser en el espacio, que pueden a su vez ser entendidas, como fronteras internas dentro de una misma semiosfera, la cual podría ser en el caso de las personas *Trans*, la semiosfera del cuerpo, que aquí genera una “frontera” con sus propios textos o lenguajes. Al respecto y parafraseando a Lotman, la semiosfera también se produce desde una condición de irregularidad semiótica, que permite comprender que en esta semiosfera se da una constante y dinámica interacción entre diversos textos y niveles que se jerarquizan por procesos de dominación y de segregación, en las que sin embargo se ve o con las cuales se traducen y se describen a sí mismas, de lo cual se deriva también que estas diversas producciones se insertan mecánicamente, no son órganos de un mismo organismo (Lotman, 1996: 9, 11).

En suma, apelar a Lotman para que nos posibilite comprender que las fronteras de una semiosfera son gestoras de nuevas producción interactiva y adaptativa, conduce también a comprender que una persona *Trans* cuando permite habitarse, también produce o se produce en unos universos de sentido y estos están presentes en todo el espacio, y uno de ellos son sus traducidos cuerpos, es decir, los espacios que habitan son dotados de sentidos que son producto de la interlocución, de la irrupción de otros sentidos que no necesariamente están en la periferia, más bien son parte de la semiosfera porosa en la que habitamos. Así que un cuerpo *Trans* habita en una semiosfera a través de lenguajes, textos o traducciones estéticas y políticas, con la que

produce y enriquece a otros textos, a otros sentidos de la misma semiosfera o de aquellas con las que se relaciona, así sea desde diversos niveles políticos y con esto conduce a la producción de nueva información, que se puede y se debe interpelar para enriquecer el conocimiento social. Para concluir este paso por la semiosfera y sus fronteras de la mano de Lotman y para correlacionar con lo anterior, vale lo siguiente:

Así pues, la semiosfera es atravesada muchas veces por fronteras internas que espacializan los sectores de la misma desde el punto de vista semiótico. La transmisión de información a través de esas fronteras, el juego entre diferentes estructuras y subestructuras, las ininterrumpidas “irrupciones” semióticas orientadas de tal o cual estructura de un “territorio” “ajeno”, determinan engendramientos de sentido, el surgimiento de nueva información (Lotman, 1996: 11).

Esa nueva información es la *habitabilidad Trans*, la que encuentra otros sentidos, en la cuestión por las condiciones de las vidas *Trans* como aquellas en las que la habitabilidad está en menores condiciones de darse, y en las que el cuerpo juega un importante papel, pues nada de esta enorme agencia desplegada en la existencia *Trans* está por fuera del cuerpo. Al producirse tales *Transformaciones* en la existencia de una persona, para que esta se sienta libre, segura y feliz, se está logrando una potente producción espacial, lo que ratifica la importante *dimensión espacial de los cuerpos*.

Esta producción espacial que se permite esta *habitabilidad Trans* llena de riesgos y de limitaciones normativas, culturales y de todo tipo, entre otras cosas se hace de manera consciente. Es una alternativa a todas las otras formaciones culturales que establecen a partir de las lógicas de la modernidad, que el cuerpo y los géneros están sujetos a todas las disciplinas que les dan el orden hegemónico, y que a éstos se les otorga el beneficio de la *habitabilidad* de manera automática tanto por la cultura como por las leyes.

Lo que quiero decir es que el sujeto moderno producto de las disciplinas, prácticas y discursos de la modernidad, está seguro que su cuerpo (espacio) y toda su habitabilidad es aquella en la que se desarrollado su existencia. Ella se inscribe dentro de los cánones que la ciencia y la sociedad contemporánea considera como *normales* y en los que se produce una *habitabilidad segura* que le otorga felicidad. Son quienes no habitan con certeza y conciencia sus

existencias y con estas sus cuerpos, pues, las fuerzas que la cultura despliega sobre estos les permite habitar en lo que ya está predestinado: ser hombre, ser mujer, y con esto tener y habitar un cuerpo espacio determinado y expresado en unas estéticas determinadas.

La pregunta por la posibilidad de que los cuerpos *Trans* no sean vistos sólo como objeto de violencia, de exclusión o de falta de derechos, sino que también puedan ser vistos como aquellos en los que se producen verdaderos niveles de habitabilidad, dependerá de que logren enfrentar los retos y desafíos a los que se enfrentan en la sociedad.

Pensamos que lo que ocurre entonces en la experiencia *Trans*, es, como señala Butler, las espacialidades cambian en el tiempo:

“Los cuerpos no se habitan como hechos espaciales dados. En su espacialidad, están también en el tiempo: envejecen, cambian de forma, dependiendo de sus interacciones se altera su significado y la red de relaciones visuales, discursivas y táctiles que se convierte en parte de su historicidad, su pasado constitutivo, su presente y su futuro” (Butler, 2010:306)

Hay en esta producción de la *habitabilidad* una cuestión que no debe dejarse de lado en el análisis y es que esa posibilidad de habitar, tiene unos condicionamientos que se sostienen en el no reconocimiento de *ser humano* con el que deben luchar a diario estas personas y allí la posibilidad de una vida habitable se hace más confusa, pues las condiciones para que esta se genere no están sólo en manos de las personas *Trans*. Por tanto estas personas podrían estar en una condición bien difícil de saldar, en la medida en que luchan contra cosas que no existen para ellas y sin embargo las constriñen, es decir, como no son consideradas *humanas*, no cumplen con las características que los humanos pueden presentar para poder luchar o demandar por determinados derechos o hacer críticas a los sistemas, procesos o grupos que impiden generar la posibilidad del habitar. Al respecto se encuentra que:

En cierta manera, la expresión “vida humana” designa una combinación difícil de manejar, ya que el término “humano” no califica sencillamente a “vida”, sino que “vida” relaciona lo humano con lo que no es humano en medio de esta relacionalidad [...] Esta paradoja, convierte en un imperativo la separación entre la cuestión de una vida habitable y el estatus de la vida humana, ya que la habitabilidad pertenece a seres vivientes que exceden lo humano” (Butler, 2010: 29).

Por tanto la posibilidad de habitar que poseen las personas *Trans*, plantea unos problemas aún más profundos para las sociedades actuales, pues pone de relieve que la condición de humano, es una categoría que se presta para estrategias políticas que despojan o le otorgan esta condición a unas personas y a otras no, además que les ofrece la posibilidad de vivir a unos y a otros no, por medio de la creación de normas que regulan estas condiciones, entre los excluidos están las personas *Trans*, la pregunta será ¿Cómo se entiende la condición de humano en el occidente actual y qué lo hace real?. La respuesta está lejos de ser resuelta aquí, pero lo que sí se puede ofrecer es un análisis en el plano de la *habitabilidad* como condición de vida o de existencia, como afirmó anteriormente Butler esa vida exceda lo que se considera humano. Por tanto lo que les queda a muchas personas *Trans*, es buscar la posibilidad de creación de condiciones políticas que los reconozcan como ciudadanos, y por esta vía luchar por las condiciones que propicien su *habitabilidad*, cuestionando lo impuesto y generando otras realidades que se incorporen, o se hagan cuerpo. Al respecto encuentro que:

Es importante indicar que la lucha por la supervivencia no puede realmente separarse de la vida cultural de la fantasía. Es parte de ella. La fantasía es lo que nos permite imaginarnos a nosotros mismos y a otros de una forma diferente. La fantasía es lo que establece que lo posible puede exceder a lo real; la fantasía señala una dirección, señala otra posibilidad, y cuando esta otra posibilidad está incorporada, entonces la hace propia. Esto me lleva a la cuestión de la política. ¿Cómo el drag o, de hecho, mucho más que el drag, el transgénero mismo ingresa en el campo político? Sugiero que lo hace no sólo haciéndonos cuestionar lo que es real o qué es lo que tiene que serlo, sino también *mostrándonos cómo las nociones contemporáneas de realidad pueden ser cuestionadas y cómo nuevos modos de realidad pueden ser instituidos*. La fantasía no es simplemente un ejercicio cognitivo, una película interna que proyectamos dentro del teatro interior de la mente. La fantasía estructura la relacionalidad y se pone en juego en la estilización de la incorporación misma (Butler, 2010:306 cursivas agregadas).

De ahí que, la búsqueda por una vida habitable debe encontrarse por la vía política, que en las personas *Trans* deviene en gran medida como expresión de la exclusión, y que se expresan en formas somaestéticas que *podrían hacer de la fantasía una realidad cercana* que posibilita

posicionamientos políticos para sostener su accionar⁴⁵. Al respecto Butler afirma que:

“Efectivamente, la tarea de la política internacional de gays, (*Trans*⁴⁶) y lesbianas es nada menos que rehacer la realidad, reconstruir lo humano y negociar los términos de lo se considera habitable y lo que no” (Butler, 2010: 52).

Ahora bien, no es simplemente enunciando y provocando la fantasía, como las personas *Trans*, garantizan una ruta de interlocución o la apertura a sus posturas por parte del poder institucional. Como ya se ha expresado en la ciudad de Medellín existe una política pública acordada entre Alcaldía, concejo y colectivos LGBTI, pero la administración actual da muestras de ignorar las condiciones diferenciales de este grupo poblacional, en un marco general de la ciudadanía y los derechos que poseen como colombianos. Estas personas y más aún las *Trans*, deberían tener condiciones que garanticen o al menos propicien la continuación del proceso logrado en el año 2011, después de más de veinte años de actividad por alcanzar, al menos el reconocimiento como ciudadanos diversos, desde un enfoque de diversidad sexual y de género. Siguiendo nuevamente a Butler:

“Aunque en todos estos casos se den deseos de una identidad estable, es crucial darse cuenta de que una vida habitable requiere varios grados de estabilidad. De la misma manera que una vida para la cual no existen categorías de reconocimiento no es una vida habitable, tampoco es una opción aceptable una vida para la cual dichas categorías constituyen una restricción no llevadera” (Butler, 2010: 23).

En consecuencia una persona *Trans*, no cuenta con unas normas o unos marcos institucionales que la diferencien como un *ciudadano diverso*, y que le permitan *habitar su cuerpo abiertamente* para amar, bailar, o caminar por unas calles sin tener que sentir el repudio, incluso de las mismas autoridades policiales, que en muchas ocasiones, haciendo uso de la fuerza han agredido de diversas formas.

⁴⁵ Butler afirma que El pensar sobre una vida posible es un lujo sólo para aquellos que ya saben que son posibles. Para aquellos que todavía están tratando de convertirse en posibles, esa posibilidad es una necesidad (Butler,2010: 310).

⁴⁶ Se agregan los *Trans*, porque es también la responsabilidad de estas personas, de acuerdo a lo que persigue esta investigación.

Es necesario abrir el panorama para que las prohibiciones normativas y las invisibilidades que de allí resultan, no sean, la forma como se hacen inhabitables muchas vidas, hasta su eliminación, porque, se sigue pensando según muchos que no merecen vivir.

A mi entender, la tarea de estos movimientos consiste en distinguir entre las normas y las convenciones que permiten a la gente respirar, desear, amar y vivir, y aquellas normas y convenciones que restringen o coartan las condiciones de vida. A veces las normas funcionan de ambas formas a la vez, y en ocasiones funcionan de una manera para un grupo determinado y de otra para otro. Lo más importante es cesar de legislar para todas estas vidas lo que es habitable sólo para algunos y de forma similar abstenerse de proscribir para todas las vidas lo que es invivible para algunos [...] La crítica de las normas de género debe situarse en el contexto de las vidas tal como se viven y debe guiarse por la cuestión de qué maximiza las posibilidades de una vida habitable, qué minimiza la posibilidad de una vida insoportable o incluso de la muerte social o literal (Butler,2010:23).

Es por tanto, una situación de suma importancia en la que los gobiernos y la academia deben replantearse, sobre cuáles son las bases políticas en las que se sostiene su accionar, pues, el hacer que con su poder y saber este mundo sea más justo y responsable con todos las personas, (al menos en materia de derechos sociales, económicos, culturales), debe considerar que hay *diversidades* a las que está condenando al ostracismo de la noche y sus riesgos, o a determinados espacios que se constituyen en verdaderos guetos, en los que las personas *Trans*, son las más vulnerables. Preguntarse por la posibilidad de una *habitabilidad Trans*⁴⁷, no es una cuestión simplemente de pedagogía ciudadana por el reconocimiento, como argumenta la actual Alcaldía de Medellín. De ir más allá. La somaestética indica que la expresión de una vida que se recrea como una obra de arte, requiere que se desde el interior se creen las condiciones para exteriorizar el amor, el saber, la belleza, desde cada diversidad.

Qué es lo que constituye un mundo habitable no es una cuestión baladí [...] Creo que se convierte en una cuestión de ética no sólo cuando nos hacemos una pregunta personal: ¿qué hace llevadera mi propia vida?, sino también

⁴⁷ Para hacer esa *habitabilidad* posible, se requiere que se piensen y se hagan reales, las condiciones para que las personas *Trans* tengan una vida soportable, en la medida en que garanticen derechos al empleo diferente a oficios como la peluquería, o el trabajo sexual, pues, muchas *de estas personas* son académicas o profesionales en diversos campos como por ejemplo Andrea y Lillith. Además que se generen espacios para la recreación, espacios para el arte más allá de las marchas que son ya expresiones política dado que existen otras propuestas para expresar toda esa sensibilidad estética y esa capacidad de agencia política. Así como espacios para el encuentro académico, y también que se concreten los sistemas, instalaciones y se capacite el personal, que ya existe en materia de derechos en salud física y mental, para el tratamiento a estas personas.

cuando nos preguntamos desde una posición de poder y desde el punto de vista de la justicia distributiva qué hace o debería hacer, la vida de los demás soportable (Butler, 2010: 35).

Por último, esa habitabilidad *Trans*, obliga a orientar la mirada hacia la condición de humanos que poseen estas personas. Al hecho de apropiarse de su cuerpo, para hacerlo sentir más y mejor todos aquellos estímulos que el mundo provee desde la música, la danza, la sexualidad, la literatura, la fantasía y con ellos constituir formas de concebir el mundo.

Yori lo refuerza así:

¿Qué es lo que nos hace humanos?-, el propio *ser* de «aquello» por lo que preguntamos y ante el cual no tenemos otra respuesta que *el habitar*, que así se presenta como la posibilidad más propia de ejercer aquello que nos hace humanos, al permitir establecer-nos en el mundo como *siendo* en él, en tanto *estamos*. De esta forma, frente a la tradicional «definición» del hombre como «animal racional», en la cual la «razón» sería supuestamente aquello que nos separa y distingue de los demás animales, diríamos que *el hombre* «no *habita*» por ser *irracional*», sino que es «racional» porque «*habita*», de ahí que sea precisamente la facultad de habitar, aquella que nos identifica como humanos (Yori, 2007:56).

En suma, la *habitabilidad Trans*, expresada en los cuerpos de estas personas, indica que estas son seres totalmente espaciales, y que así no se les garantice el estatus de humano, todo el tiempo están *espacializando* el contexto en el que se mueven, cuestionando y proponiendo alternativas que re signifiquen las categorías que nos los contienen, para ello se valen del *saber situado* que han generado como un capital que se desborda estética y políticamente en sus vidas, en las que producen otros mundos posibles y reales, unos mundos *habitabilmente Trans*.

4. Conclusiones



tomadas de: todosloscomo.com; galindomalabe.com

4. Conclusiones

Este trabajo permite comprender que las problemáticas de las personas *Trans* (sus existencias humanas, sus búsquedas, sus luchas, sus tropiezos, sus logros), pueden ser abordados por distintas vías que las ciencias sociales posibilitan, al proponer miradas alternativas a las que esas mismas disciplinas han adoptado o defendido históricamente⁴⁸. Esa suerte de *giro* que todas estas disciplinas presentan, vinculan el conocimiento social que se produce y se desarrolla en la sociedad en general y en los distintos grupos humanos, con grupo o sectores por fuera de la academia o de los saberes expertos. En esta perspectiva, es decir, reorientando sus preocupaciones, sus maneras de proceder y de comprender el mundo y sus realidades; se encuentra la teoría social que da tratamiento a *la producción del espacio* por parte de los diferentes agentes sociales; ese conjunto de disciplinas que vinculan los conceptos, las metodologías y el sustento epistemológico de ciencias como la Filosofía, la Sociología, la Antropología, la Geografía, la Historia, la Ciencia Política, la Economía, entre otras, y que ha venido a llamarse o entenderse como *estudios socio-espaciales*.

Otra de las posibilidades que se generan desde los tratamientos que despliegan estas disciplinas, tiene que ver con la preocupación que se le presta a la capacidad de agencia de los distintos grupos humanos, como productores de sus propias concepciones, representaciones y prácticas culturales, entendidas como los saberes en los cuales sustentan su existencia, tejen diversas relaciones de poder al interior de sus comunidades y con otros grupos humanos. Así las personas *Trans* pueden ser consideradas como productoras verdaderas de otras formas de entender a la humanidad, con los propios saberes sobre su vida y con los discursos y prácticas que dejan ver espacialmente en sus cuerpos las representaciones y concepciones sobre la vida.

⁴⁸ Por ejemplo la decolonización del ser, del saber y del poder, por parte de los mismos científicos sociales.

De igual forma, este trabajo de investigación permite entender que ese saber sobre su realidad contextual se convierte en una herramienta para producir sus propias relaciones de poder, en una lucha constante por el reconocimiento como humanos. Que los efectos del poder que producen se vuelven *espaciales*, al estar cifrados en sus cuerpos, al ser incorporados en sus prácticas corporales cotidianas, las cuales se requieren mostrar, hacerse notar para dejar en claro cuáles son sus objetivos; se visten, caminan, bailan, hablan, trabajan, se nombran como aquello que sienten y desean compartir con el resto de la sociedad, aunque esto implique peligros para sus propias vidas.

Se puede establecer que los estudios socio-espaciales permiten un acercamiento al *cuerpo* como un *espacio*. Si hoy por hoy el espacio es considerado como un producto social en el cual emergen relaciones de poder, saber y ser, en constante tensión, es porque las ciencias sociales se han permitido reorientar sus miradas, buscando otras bases epistemológicas así como otras metodologías que las acerquen a las otras formas de producción del saber.

De igual forma, el pensamiento contemporáneo sobre la estética y específicamente la estética pragmatista permitió comprender que la sensibilidad y la experiencia son dos procesos que hacen que los seres humanos produzcan sus propias estéticas. Permitted entender que la estética no sólo está asociada con el llamado “arte culto” y que tampoco sólo se produce por los artistas que alojan sus producciones en los museos, salas de conciertos, teatros y que poseen un ideal de belleza asociado al sentido estético que debe primar y el cual no es otro que la producción de lo bello. Por el contrario, aquí se estableció que la vida en general posee un enorme contenido y significado estético y que las personas *Trans*, se sirven de sus experiencias y sus prácticas para darle significado a su existencia, hasta el punto de convertir las expresiones de su sensibilidad en apuestas políticas, o como herramientas para potenciar y enunciar lo que desean en sus vidas; en suma, la expresión estética como productora de efectos, que nombran, visten, bailan, danzan, aman en el juego de relaciones de poder que es la vida.

De otro lado, este trabajo le ofrece al lector la posibilidad de comprender que el poder tiene muchas modalidades y que no está asociado sólo a la represión y a los efectos negativos que puede producir su ejercicio. Que el poder conduce y hace circular unas relaciones de dominación a partir de la ejecución de prácticas que se sostienen en discursos que lo único que buscan es controlar a otros, y en este juego relacional, aparecen resistencias que cuestionan el ejercicio de la dominación. En este sentido, las personas *Trans* son consideradas aquí como los agentes sociales que producen críticas a los modelos que los hicieron ser como han sido y cómo estos mismos les ofrecen la capacidad para ser lo que realmente quieren ser, dejando de lado la vida como un personaje encerrado en las normas que lo constriñen y realizar el tránsito a la producción de un ser, de una persona real y consciente que hace de su cuerpo el espacio en el que concretan sus representaciones y concepciones. Cuerpo (espacio) con el cual se relaciona con los otros cuerpos, saberes y poderes sobre la vida. Pero de una vida habitable que garantice la posibilidad de coherencia entre lo que se piensa, se quiere y se ejerce realmente: ser una persona *Trans* dueña de su vida a través de su cuerpo.

Lo que se buscó proponer también está relacionado con la posibilidad de reconocer el *ser*, desde posiciones que le conceden la voz - desde la estética, el cuerpo espacio y el poder -, a los que históricamente han sido silenciados. Buscó también mostrar líneas de relación entre la producción del espacio, socialmente producido, las representaciones, las concepciones y las experiencias con las que se producen los cuerpos *Trans*. Los tres marcos analíticos consideran otras formas de entender y de relacionarse en el mundo, que enriquecen el conocimiento sobre *lo humano* y posibilitan establecer posicionamientos políticos de agentes sociales que demandan, como cualquier ciudadano, mayores niveles de inclusión, reconocimiento y participación en la vida social y política de la sociedad a la cual hacen parte.

De otro lado se puede establecer que las personas *Trans*, dependiendo de su contexto y su historia de vida, además de la manera como se apropian de una manera cada vez más consciente de su proceso de *Tránsito*, ofrecen diversas miradas al mundo *Trans*, pues podría ser Lillith Natasha, Andrea García, Juan Carlos o una Fa'afafine (Transgénero de polinesia), o una Muxe (

Transgénero en México), una Kathoey (Transgénero en Tailandia), una Hijra (India), Transgender people (Estados Unidos) entre otras y, todas y cada una permiten abordajes investigativos que los estudios socio-espaciales, pueden desarrollar para hacer relaciones de tipo económico, de geopolíticas del conocimiento, de saberes situados, de visiones del mundo, de cuestiones estéticas, de asuntos relacionados con las fronteras, con las diversas formas en las que el poder circula, o sobre la importante categoría de la habitabilidad.

Con todo, los conocimientos que producen las personas *Trans*, en forma de relación indisoluble entre el poder y el saber, y expresados estéticamente, permiten acercamientos que con metodologías como las que se desarrollan en los estudios socio-espaciales, pueden abrir aún más el abanico de intereses científicos, sociales y políticos, en la agenda que estudios proponen. Además porque se trata de hacer visibles las memorias y las narrativas con las que estas personas producen el espacio social y de la manera como interviene en éste de forma dinámica y estratégica para hacer más habitable la vida de sí mismas y porque no, del resto de la sociedad.

Es preciso también establecer que la agencia *Trans*, no está exenta de conflictos al interior de las mismas *Trans* y de las personas LGBTI, configurando diversos polos, desde los cuales hacen circular el poder que logran producir de forma estratégica para cada colectivo como tal, generando condiciones de *inhabitabilidad* para muchas de las personas LGBTI y aún más de las personas *Trans*, las cuales son con muchos, las más afectadas por su condición de invisibilidad y marginación por estas otras personas LGBTI, lo cual se traduce en retos para la investigación social, que está en deuda de explorar más este horizonte investigativo, por demás prolífico a diversos abordajes epistemológicos, conceptuales y metodológicos.

Habitar un espacio como el cuerpo significa vivir en una constante búsqueda de sentido para la propia vida. Hacerlo se convierte en una producción física subjetiva sobre la cual se sostienen las ideas, discursos y prácticas que se tengan sobre él en su parte física y también simbólica; sobre aquello que se quiere decir y hacer visible realmente, cuando se habita el cuerpo como un espacio propio, aquel sobre el que se ejerce el poder de

construirlo como se crea conveniente, según las concepciones del mundo y de la vida que persiga cada uno. Es como si el cuerpo fuese esa primera fortaleza sobre la que se edifica toda la existencia, donde las experiencias, las percepciones y las concepciones, se encargan de producir un cuerpo (espacio) determinado, lo que requiere de una dimensión estética de la misma existencia (de lo que se cree y con aquello con lo cual se percibe y se siente como cómodo, bello o mejor seguro para vivir). Además, para habitar un cuerpo se requiere de recursos de poder que no son ajenos a las ideas que se tengan del espacio y de las formas o prácticas con las cuales se pretende poblarlo, llenarlo de sentido. Esos recursos de poder que se ejercen en los cuerpos están por tanto hilados con los saberes que se tengan y con las prácticas que se despliegan, para hacer efectivos todos los sueños y deseos.

Para habitar un espacio hay que producirlo constantemente, habitarlo en sus palabras, en sus concepciones, en todas sus prácticas; porque si esto no se hace, se está tal vez fingiendo o actuando una existencia que a fuerza de no resistirse se puede dejar llevar por las formas definidas espacialmente en el Occidente moderno, es decir, se está viviendo sin la armonía que significa habitar en un cuerpo que se corresponda con la subjetividad, que una el interior y lo que allí habita, con un exterior que expresa los deseos, los saberes y los sentimientos que se desarrollan a partir de un espacio habitado, un espacio cargado o adornado con las texturas, las formas, los colores y la plasticidad que recrea el cuerpo cuando se llena de vida, de música, de pura sensibilidad y expresividad estética, de aquello que *performa* y transforma la apariencia. Esta habitabilidad conduce a la seguridad que se requiere para crear un espacio en el cual lo que se percibe, lo que se concibe y lo que se vive, muestran una correlación entre un interior y un exterior habitados por un mismo ser, mediado por el poder y la estética. En estas formas de habitabilidad el componente espacial, no puede dejar de estar presente, pues, en el cuerpo (espacio) que produce una persona *Trans* todos los días, es repensado y defendido y con el cual se relaciona con el resto del mundo; esta dimensión espacial no puede esconderse, está ahí a la vista de todo el mundo, como la ruptura entre las mismas fronteras o las diferencias que ellas crean.

Es esta dimensión espacial la que permite reconocer que un cuerpo *Trans* es más que huesos, órganos y músculos, que se logra *Transcender* la mirada puramente orgánica y biológica, para unirla con la experiencia, en la cotidianidad, con toda la subjetividad que se produce dentro de esta armazón concreta, y así terminar convirtiéndose en una materialidad física y simbólica con la cual se enfrentan las contingencias necesarias para poder habitarla, para sentir la vida como propia y luchar por ella.

Las personas *Trans* todo el tiempo están percibiendo, concibiendo y viviendo su cuerpo (espacio) y lo hacen a través de prácticas estéticas que sobrepasan la exterioridad física, dado que esa sensibilidad estética tiene que ver con la subjetividad que permite elegir o producir las formas como creen que se debe producir el espacio en el cual habitan, a partir del cual construyen toda su existencia, transformándola de acuerdo a los saberes que han articulado desde las experiencias cotidianas. Dicha acción es claramente una acción de poder, pues, significa saberse poseedor de capacidades para hacer algo, para generar cosas y, por otro lado, es una práctica política. Pues para habitar con y desde el cuerpo, las personas *Trans* producen con la acción, sus propios espacios.

¿Para qué producen los seres humanos sus espacios? Para habitarlos, dominarlos o destruirlos. Este un acto de creación constante, ajustado a las alternativas y a las estrategias que se despliegan en las experiencias cotidianas con las características que debe incluir para que los individuos que lo habiten, se sientan parte de esa producción-destrucción. Así, una persona *Trans* está destruyendo o *Transgrediendo* unas espacialidades corporales definidas culturalmente y de las cuales, al parecer, no hay escapatoria, pues, en estas no encuentra relación con sus búsquedas y sus deseos de habitar su cuerpo en forma coherente con lo que considera adecuado para sentir que está viviendo realmente su propia existencia y no la de una persona externa e internamente diferente. Desde esas posibilidades espaciales una persona *Trans* decide hacer de ella otra persona o al menos una persona más libre, más acorde con lo que siente, y habitar otras espacialidades en su propio cuerpo, como vehículo para comunicarse y expresarse en el mundo, dado que habitar un espacio como el cuerpo requiere un sentido estético propio,

subjetivo, de expresión de su existencia. Y, requiere también acciones de poder que se dibujan en las texturas, las palabras, el coqueteo, la danza, la sexualidad, la racionalidad y los imaginarios que producen en sus cuerpos.

Esas acciones de poder articulan el conocimiento y el saber adquirido por una existencia que se recrea cotidianamente en la experiencia producen los efectos políticos que estas personas quieren para sí o para su comunidad, por ejemplo, la producción de un cuerpo con la ayuda de lo que se sabe, se cree y se quiere, un cuerpo(espacio) *Trans* habitable.

Pese a que estas personas han vivido enmarcadas dentro de los discursos que organizan el saber occidental, en el que se producen unos órdenes culturales a través de la institucionalidad y la ciencia, por el hecho de existir por fuera de estos órdenes o resignificándolos constituyen escenarios para la *Transgresión*. Las personas *Trans*, no son sólo *transgresoras* de las fronteras o los límites que los órdenes hegemónicos imponen o producen en el resto de la sociedad, también se convierten en agentes fronterizos que habitan en otros espacios transformando y, por esta vía, transgrediendo al realizar el tránsito al otro lado del límite fronterizo, saben que ni el poder estatal ni el científico poseen la verdad absoluta sobre la existencia, sobre el espacio, pues sus discursos eclosionan cuando se trata de explicar experiencias como las *Trans*, y conducen más bien a ejercicios de dominación que buscan ordenar, incitar, hacia aquello que representa a lo “normal”.

Las personas *Trans* se relacionan de forma estratégica con el poder institucional, exigiéndole o demandándole mayores derechos y libertades, pero también se saben productores de saber y de poder, que tienen sus propios discursos.

Los resultados que esta investigación arrojo, en términos de espacio, cuerpos, géneros, somaestéticas, redes de poder en relación con el pensamiento occidental contemporáneo, muestran todas las complejidades epistemológicas aún por estudiar. Pero muestran también las enormes agencias que mueven las personas *Trans* al vehiculizar su cuerpo como motor de expresión espacial, estética, política. Las personas *Trans* en su gran mayoría – de acuerdo con los interlocutores de esta investigación – se

posicionan como agentes fronterizos que habitan sus cuerpos en el límite o en el borde de uno u otro lado de la frontera, o, finalmente, pueden terminar cruzando, *Transgrediendo* el límite de manera frontal, abriéndose un claro en medio del bosque para descansar, para amar, para vivir de manera armónica con lo que quiere y logra, así esto no necesariamente indique un cambio corporal radical interior o exteriormente en términos fisiológicos.

Las personas *Trans* aportan con su experiencia al conocimiento socio-espacial no sólo con sus producciones corpo-espaciales a manera de prácticas concretas, sino también al evidenciar la importancia de que se considere su discurso, en toda su espacialidad, es decir, una persona *Trans*, posee la capacidad de producir un lenguaje que impulsa la investigación, por las maneras de nombrarse a sí mismas y nombrar cosas, de jugar con las texturas del lenguaje, de las formas, de conjugar la plasticidad del arte con toda su existencia y toda la sensibilidad que estas personas recrean y transmiten.

5. BIBLIOGRAFÍA

Alcaldía de Medellín. (2011). *Políticas poblacionales para una ciudad diversa e incluyente*. Departamento Administrativo de Planeación.

Aramburo, C. (2003). *Región y orden el lugar de la política en los órdenes regionales de Urabá*. Instituto de Estudios Políticos, Universidad Antioquia: IEP UDEA.

Aramburo, C., García, C. comp. (2009). *Universos socioespaciales. Procedencias y destinos*. Bogotá. Siglo del Hombre Editores, INER – Universidad de Antioquia.

Bauman, Z. (2008). *Múltiples culturas, una sola humanidad*. Katz Editores, Buenos Aires.

Butler, J. (2010). *Deshacer el género*. Paidós. Barcelona.

Cairo, H. (2007). *“La definición de mesoamérica: de las investigaciones académicas a la geopolítica de los estados y la contrageografía de las redes y movimientos sociales”*. Universidad Complutense de Madrid, UCM, Instituto Universitario de Desarrollo y Cooperación, Madrid.

Cajiao, F. (1996). *La piel del alma Cuerpo educación y cultura*. Cooperativa Editorial Magisterio, Bogotá.

Cardona P. (2008) *Más allá de la estética analítica en el neopragmatismo de Richad Shusterman*. En: Escritos Vol 16. No 6. Enero p 81- 115.

Diccionario de la Real Academia Española. (2005). Espasa Calpe. Madrid

Farina, C. (2005). *Arte, cuerpo y subjetividad. Estética de la formación y pedagogía de las afecciones*. Tesis Doctoral. Universidad de Barcelona.

Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

___ (1976/1989). *Historia de la sexualidad. Vol. I. La voluntad de saber*. Madrid. Siglo XXI.

___ (1976/1989). *Historia de la sexualidad. Vol. II. El uso de los placeres.* Madrid. Siglo XXI.

___ (1975/1993). *Vigilar y Castigar.* Madrid. Siglo XXI.

___ (1979/1992). *Microfísica del poder.* Madrid. La Piqueta.

García, A. (2009). *Tacones, siliconas, hormonas y otras críticas al sistema sexo-género. feminismos y experiencias de transexuales y travestis* En: Revista Colombiana de *Antropología* Volumen 45 (1), enero-junio, pp. 119-146

García, C. comp. (2003). *Fronteras Territorios y Metáforas.* Hombre Nuevo Editores, Medellín, Colombia.

García, R. (2000). *Micropolíticas del cuerpo.* Editorial Biblos, Buenos Aires.

Grimson, A comp. (2000). *Fronteras naciones e identidades. La periferia como centro.* Editorial CICCUS La Crujía, Buenos Aires, Argentina.

Guber, R. (2004). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo.* Paidós, Buenos Aires.

Johnson, D., Michaelson, S. (2003). *Teoría de la Frontera. Los límites de la política cultural.* Gedisa editorial, Barcelona, España.

Lefebvre, H. (2000). *La production de l'espace.* Anthropos.

Lefebvre, H. (1974/1991). *The production of space.* Blackweel Publishing

Lotman, J. (1996). *Acerca de la semiosfera.* Ediciones Episteme, Valencia, España.

Moliner, M. (2007). *Diccionario de uso del español.* Gredos, Madrid, España.

Oslender, U. (1999). *Espacializando resistencia: Perspectivas de "espacio" y "lugar" en las investigaciones de movimientos sociales.* En: Cuadernos de geografía, VIII(1), 1999, pp. 1-35. Departamento de Geografía - Universidad Nacional de Colombia Ciudad Universitaria, Santafé de Bogotá, Colombia

Pastor, J., Ovejero, A. (2007). *Michel Foucault, caja de herramientas contra la dominación.* Ediciones de la Universidad de Oviedo. Asturias.

Pardo, J. (1992). *Las formas de la exterioridad.* Pre-textos, Valencia.

Piazzini C. (2004). *El tiempo situado: las temporalidades después del “giro espacial”*. Seminario Internacional (Des) Territorialidades y (No) lugares: procesos de configuración y transformación social del espacio. Instituto de Estudios Regionales, INER Universidad de Antioquia Medellín.

Piazzini C. (2004). Los estudios socioespaciales: hacia una agenda de investigación transdisciplinaria. En: *Regiones*, 2 / primer semestre, págs. 151 – 172. Editada por: Centro de Estudios Regionales, Cafeteros y Empresariales – CRECE- Universidad de Antioquia. Instituto de Estudios Regionales, INER Universidad de Antioquia Medellín.

Planella, J. (2008). *Situar el cuerpo en la teoría*. En: *Letras de Deusto*, Vol. 38, Nº 120, págs. 151-180. Universidad de Deusto; Deustuko Unibertsitatea: Facultad de Filosofía y letras.

Shusterman, R. (2002). *La Estética Pragmatista: Viviendo la belleza, repensando el arte*. Idea Books Barcelona.

Soja, E. (1996). *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-imagined Places*. Malden-Oxford-Victoria: Blackwell Publishing.

Rancière, J. (2002). *La división de lo sensible. Estética y política*. Salamanca: Consorcio Salamanca.

Vargas, G. (2003). *Fronteras: espacios conceptuales y materiales en el contexto de la geografía*. En: *Fronteras Territorios y Metáforas*. García, Clara Inés (Comp.)

CIBERGRAFÍA

Chihu, A. (1998). *La teoría de los campos en Pierre Bourdieu*. [En línea].

Consultado: [6, octubre, 2012]. Disponible

en: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/polis/cont/1998/pr/pr8.pdf>

Grimson, A. (2005). *Fronteras, estados e identificaciones en el Cono Sur*. [En línea]. Consultado: [7, septiembre, 2011]. Disponible

en: <http://www.globalcult.org.ve/pub/Clacso2/grimson.pdf>

Heidegger, M. (1951). *Construir, habitar, pensar*. [En línea]. Consultado: [16, diciembre, 2011]. Disponible en: www.artnovela.com.ar

Lefebvre, H. (2007). *La producción del espacio. Capítulo uno*. [En línea]. Consultado:[18, octubre, 2011]. Disponible en: legacy.lclark.edu/~tepo/Translation/lefebvre.doc

Foucault, M. (2001). Vérité et pouvoir. Entrevista con M. Fontana en rev. L'Arc, n.º 70 especial. Págs. 16-26. [En línea]. Consultado: [19, febrero, 2012]. Disponible en: <http://www.ramwan.net/restrepo/poder/verdad%20y%20poder.pdf>

Malawer, C. *Transexual asumió cargo en la Secretaría de Integración Social*. Artículo de prensa. [En línea]. Consultado: [16, febrero, 2012]. Disponible en : http://www.eltiempo.com/colombia/bogota/ARTICULO-WEB-NEW_NOTA_INTERIOR-10958086.html

Pachón, D. *De soldado a mujer*. Artículo de prensa. [En línea]. Consultado: [16, octubre, 2011]. Disponible en: <http://noticias.latam.msn.com/xl/fotogaleria.aspx?cp-documentid=30659125>

Miss Universo sí cambiará las reglas; aceptará a transexuales. Artículo de prensa. [En línea]. Consultado: [29, abril, 2012]. Disponible en: <http://www.vanguardia.com.mx/missuniversosicambiaralasreglas:aceptaraatransexuales-1261654.html>

ARTÍCULOS DE PRENSA

Adopción gay regresa a la Corte. ADN, lunes 12 de febrero de 2011, págs. 7.

Al calabozo por un beso. Treinta días de castigo por manifestación de cariño. El espectador, jueves 20 de enero de 2011, págs. 4. Sección Judicial.

Corte reconoce como familias a parejas del mismo sexo. El Tiempo, miércoles 27 de julio de 2011, págs. 2. Sección Debes saber.

“Día D” para el matrimonio gay en Colombia. El Tiempo, martes 26 de julio de 2011.

El matrimonio entre gays vuelve a jugar en la Corte. El Tiempo, martes 18 de enero de 2011, págs. 14.

Inpec debe capacitar en diversidad sexual. ADN jueves 16 de junio de 2011, págs. 8.

La demanda contra el artículo 113 del Código Civil. Matrimonio gay: la recta final. El espectador, domingo 24 de julio de 2011, págs. 8-9. Sección Judicial.

Negocios color rosa. En: Revista Dinero, Julio 22 de 2011, págs. 36-37.

Notarios piden claridad sobre fallo de gays. El Tiempo, jueves 28 de julio de 2011, págs. 4. Sección Debes Saber.

“Objeción de conciencia no es por uniones gays”: congresistas. El Tiempo, viernes 29 de julio de 2011, págs. 6. Sección Debes Saber.

Uniones gay, con todos los derechos desde 2013. El Tiempo, domingo 31 de julio de 2011, págs. 10. Sección Debes Saber.

Si la corte diera el sí... En: Revista Semana, julio 25 de 2011, págs. 46. Sección Derechos.

Cano, C. *Leslie dejó las drogas para defender los LGBTI.* El Tiempo, miércoles 9 de mayo de 2012, págs. 13. Sección Debes Saber. Medellín.

Corzo, A. *EE.UU. y el voto LGBT.* El espectador, domingo 13 de mayo de 2012, págs. 22. Sección Internacional.

Duque, M. *La ciencia debe tener política. Las riendas del Instituto Von Humboldt están en las manos de Brigitte Luis Guillermo Baptiste.* El Colombiano, jueves 24 de febrero de 2011, págs. 11b. Sección Vida. Entrevista. Medellín.

Kirsten, D. *China recibe bien a lesbianas. Este sector goza de libertad, gracias a cambios radicales.* The New York Times. En: El espectador, martes 12 de julio de 2011, págs 1. Selección semanal.

Mojica, J. *Un cura gay que no es casto no puede ejercer.* El Tiempo, miércoles 13 de julio de 2011, págs. 17. Sección Debes Leer. Entrevista.

Oquendo, C. *La policía me sacó por ser gay. El oficial William Viasus y la teniente Sandra Mora son solo dos ejemplos de la situación de los homosexuales en la Fuerza Pública.* El Tiempo, Domingo 30 de enero de 2011, págs. 6. Sección Debes saber.

Orozco, C. *Mi regreso a la Policía es asunto de dignidad. Habla la teniente de la Policía Sandra Mora, quién acaba de ganar su reintegro a la institución después de haber retirada del servicio por su condición homosexual.* El espectador, domingo 21 de agosto de 2011, págs. 18-19. Entrevista.

_____. *Triunfo de carácter histórico. La definición del matrimonio gay es un gran avance del derecho a la igualdad.* El espectador, domingo 7 de agosto de 2011, págs. 18-19. Entrevista.

Personería de Medellín. *La discriminación atenta contra la diversidad sexual y de género.* Septiembre de 2011, serie Violencias basadas en género. Por el hecho de ser de la población LGBTI, págs. 54-55.

Rueda, M. *¿Habrá matrimonio igualitario en Colombia?*. El espectador, lunes 1 de agosto de 2011, págs. 14. Entrevista.

Solano, C. *RuPaul: “Busco drag queen profesionales” El transformista más celebre de la televisión estadounidense habla de su escandaloso “reality” y de sus dos facetas*. El tiempo, domingo 30 de enero de 2011, págs. 11. Sección Debes hacer.

Umaña, C. *La transformación de un activista. El primere hombre transexual que, sin operación de readecuación sexual, obtuvo en Chile reconocimiento legal de cambio de nombre y sexo*. El espectador, domingo 10 de julio de 2011, págs. 26-27. Sección Vivir.

AUDIOVISUALES

“*Tabú Latinoamérica 2 – Cambio de género*”. Disponible en:

<http://www.youtube.com/watch?v=34870svz6rk>

<http://www.youtube.com/watch?v=tT3GtEw0Gb4&feature=relmfu>

<http://www.youtube.com/watch?v=OtVxwFjgzto>

<http://www.youtube.com/watch?v=NvJqNol5HV0>

<http://www.youtube.com/watch?v=UJJhW-zqV88>

<http://www.youtube.com/watch?v=qel4BL5h4nA>

“*Transgenero*”. Disponible en:

<http://www.youtube.com/watch?v=i73YvnHIQpQ>

<http://www.youtube.com/watch?v=Bb7wqlFO5Q8&feature=relmfu>

“*Este muerto necesita un muerto*”. Disponible en:

<http://www.youtube.com/watch?v=F3AbrJsbQVg>

“*Transgénero Explica el Transgenerismo*”. Disponible en:

<http://www.youtube.com/watch?v=5W22H7-FNMs>

“*Tabu latinoamerica(Cambio de sexo)*” Disponible en:

<http://www.youtube.com/watch?v=oOKCwAoPbul>

<http://www.youtube.com/watch?v=QDNZY4bGbng&feature=relmfu>

<http://www.youtube.com/watch?v=iANnJJla8l8&feature=relmfu>

<http://www.youtube.com/watch?v=Bo8pqmJ9mqs&feature=relmfu>

Cine

Almodovar, P. (1991). *Tacones lejanos*

Almodovar, P. (1999). *Todo sobre mi madre*

Música:

Charles Aznavour. *Como dicen*. Disponible en:

<http://www.youtube.com/watch?v=10cpKfGD3eE>

Aterciopelados. *El estuche*. Disponible en:

<http://www.youtube.com/watch?v=Qnu0Mww49us>

6. Anexo Metodología



La pequeña historia de una búsqueda

6. ANEXO METODOLOGÍA *la pequeña historia de una búsqueda*

De acuerdo con los postulados establecidos en la etnografía de carácter reflexivo el desarrollo de la investigación se dio en varias etapas que se imbrican entre sí y en las que cada una de ellas comporto un proceso de reflexividad entendiendo por esto una mirada acechante sobre lo que hacía como investigador para tratar de comprender el horizonte de realidad que pretendía abordar. Iniciando con la definición del objeto de estudio o de conocimiento. Al respecto Guber establece que:

Definiremos el objeto de conocimiento como "una relación construida teóricamente y en torno de la cual se articulan explicaciones acerca de una dimensión de lo real" (Guber y Rosato, 1989: 6); es una "relación problemática" no evidente, formulada por el investigador sobre la base de ciertos supuestos (y apuestas) acerca de cómo es el mundo y cómo funciona ese mundo en el caso específico a analizar. Así, el investigador introduce "un cuestionamiento que irrumpe en la continuidad de hechos indiferenciados que capta con los sentidos. De ese mar de posibles datos, en una empiria aparentemente uniforme, algo llama su atención: alguna conexión aparece como relevante (Guber, 2004:33).

Esa conexión aparece en una salida al centro de Medellín el día 27 de junio de 2010 cuando se celebró en las calles de Medellín "La marcha del orgullo gay" vinculándose a otra celebraciones del mismo tipo en diversas latitudes. Por esos días estaba observando atentamente, realizando pesquisas que me permitiesen encontrar una problemática social que tuviese un carácter espacial y vi en la población LGBT de la ciudad de Medellín la oportunidad que estaba buscando. Lo que más me impacto fueron los cuerpos de estas personas como enormes detonadores de una infinidad de preguntas, entre las que se encontraban interrogantes por la estética, las cuales estaban latentes desde un curso de Seminario de Investigación de la maestría⁴⁹.

Posteriormente en el segundo semestre de la maestría, se decidí trabajar en todos los cursos ofrecidos en la maestría con el tema *LGBTI*, para tratar de buscar elementos teóricos, epistemológicos y metodológicos con los

⁴⁹ En él los diversos grupos de investigación adscritos al INER, socializaban con los estudiantes de la segunda cohorte, sus experiencias, para que nos uniéramos a ellos de acuerdo a la orientación de nuestros intereses investigativos. El que más me llamó la atención fue el grupo coordinado por la docente e investigadora Elsa Blair Trujillo, *Cultura, Violencia y Territorio*, el cual nos habló sobre los procesos que había adelantado. Entre ellos uno sobre el cuerpo en las guerras contemporáneas y en los procesos de violencia. A partir de su trayectoria la profesora Blair dejó abierta la pregunta por el componente estético del cuerpo, allí inicio el camino investigativo.

cuales complejizar mis intereses investigativos. Algo que la etnografía reflexiva propone como:

Los cuerpos teóricos son las herramientas por excelencia para problematizar lo real con fines de investigación. "Problematizar" significa introducir preguntas acerca de lo que sucede; significa transformar un hecho aparentemente intrascendente o habitual en un problema e incorporarlo a un tema mayor de investigación (Guber, 2004:34).

Al final de este semestre se diseñó con la asesoría de la profesora Elsa Blair el anteproyecto con el cual definía lo más perfilado posible la intención investigativa que buscaba desarrollar, dicho anteproyecto se denominó: *“EL CUERPO COMO ESPACIALIDAD Y SUS ESTÉTICAS: Expresiones políticas y nuevas formas de ciudadanía -La población LGTB en Medellín-“*. Este texto fue revisado y aprobado por el comité de postgrado de la maestría sin mayores sugerencias, que el cambio de un objetivo específico por el general. Los entramados teóricos con los que decidí orientar mi trabajo de campo y la posterior escritura del texto final fueron inicialmente la teoría de la trialectica espacial de Henri Lefebvre (1971, 1991, 2000), la teoría del poder en red de relaciones de Michel Foucault (1976-1989, 1992), la teoría de fronteras propuesta por Alejandro Grimson (2000, 2003, 2005), y Clara Inés García (2003), entre otros autores, además Judith Butler (2010) con su teoría performativa del género y de la cual surgiría la categoría con la que se conectan las demás categorías como fue la de la habitabilidad. Además la parte estética la abordaría desde los presupuestos filosóficos que propone José Luis Pardo, y en la parte metodológica me apropié de los aportes de la antropóloga e investigadora Rosana Guber (2004).

En la revisión de los textos que me propuse en el anteproyecto surgieron otros autores que vinieron a dar mayores luces en la orientación del trabajo de campo y en la posterior escritura del trabajo de investigación como fueron Richard Shusterman (2002) filósofo norteamericano con el cual trabajé la categoría de la somaestética como una producción de una renovada orientación de la teoría pragmatista de la filosofía de John Dewey a quien este autor y otros como el docente e investigador Porfirio Cardona Restrepo (2008) de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín han decidido rescatar del olvido filosófico que se ha vivido en las últimas décadas hacia este autor. De

igual forma autores como Ulrich Oslender (1999) y Heriberto Cairo Carú (2007) fueron incluidos en la parte teórica para complejizar la parte de la teoría sobre la producción del espacio.

Para el tercer semestre y en consonancia con las estrategias metodológicas del anteproyecto se buscó establecer contactos con personas inicialmente LGBTI, pero dado que esta población incluye a una diversidad muy amplia de seres humanos, opté por centrar mi interés en las personas *Trans*. Así encontré en el mismo Instituto y con la ayuda de diversos funcionarios a dos de mis interlocutoras como fueron Lillith Natasha a quien pude contactar gracias a la gestión de la coordinadora del centro de documentación del INER Sandra Montoya Carvalho, de igual forma por intermedio del coordinador de investigación del instituto Santiago Gómez Cardona me contacté con Andrea García Becerra. A Juan Carlos may pude encontrarlo con la ayuda de un compañero de mi lugar de trabajo, Jaime Ocampo Olarte.

Los contactos con organizaciones y/o colectivos LGBTI no fueron posibles dado que los correos que les envié a estas organizaciones no tuvieron eco, pues nunca recibí respuesta por esta vía y tampoco me contestaron al teléfono de estas instituciones como son Colombia Diversa y Corporación el Otro. Así mismo traté de buscar contactarme con un investigador de masculinidades de la Universidad de Antioquia Hernando Muñoz Sánchez el cual también es representante de Colombia Diversa en Medellín y tampoco fue posible hacer un encuentro con este señor. Por el lado de la institucionalidad de la Alcaldía de Medellín y de la personería hubo disposición de la señora Paula Tamayo, pero debido a todo tipo de contratiempos nunca pude acceder a una entrevista con ella o una observación de las reuniones del colectivo Transcity el cual coordina Lillith Natasha y que trabajaba conjuntamente con esta funcionaria de la personería.

Con todo el contacto con estas tres personas fue suficiente para lograr un importante capital empírico con el cual desarrollar la investigación, la cual se realizó a partir de entrevistas que se enmarcaron dentro de las técnicas etnográficas del trabajo de campo conocidas como entrevistas no dirigidas y en profundidad, las cuales partían de una pregunta general sobre un aspecto

cualquiera que elegía con una intención en particular, la cual no era otra que tratar de hacer de la entrevista una conversación y no un simple cuestionario, sino más bien, crear una atmosfera de tranquilidad en la que en todo momento estaba presente el enfoque de la investigación antropológica de la reflexividad entendida así:

Nos referiremos a ella en dos sentidos paralelos y relacionados. Por una parte, aludimos a la reflexividad en un sentido genérico, como la capacidad de los individuos de llevar a cabo su comportamiento según expectativas, motivos, propósitos, esto es, como agentes o sujetos de su acción. En su cotidianidad, la reflexividad indica que los individuos son los sujetos de una cultura y un sistema social: respetan determinadas normas y transgreden otras; se desempeñan en ciertas áreas de actividad, y estas acciones, aunque socialmente determinadas, las desarrollan conforme a su decisión y no por una imposición meramente externa (llámese estructural, biológica o normativa). Es, en buena medida, el material que recogerá el investigador para construir la perspectiva del actor. Lo dicho vale obviamente para quienes toman parte en el trabajo de campo, sea como investigadores o como informantes. A partir de la iniciación de la relación de campo, la reflexividad de cada una de las partes deja de operar independientemente, y esto ocurre por más que cada uno lleve consigo su propio mundo social y su condicionamiento histórico. En un segundo sentido, más específico, aludimos a la reflexividad desde un enfoque relacional, no ya como lo que el investigador y el informante realizan en sus respectivos mundos sociales, sino como las decisiones que toman en el encuentro, en la situación del trabajo de campo. Por una parte, el investigador adopta ciertas actitudes, selecciona determinados individuos que se transforman en informantes, se presenta con un elaborado discurso, etc., lo que constituye los canales de que dispone para acceder al mundo social de los sujetos. Por la otra, los informantes se conducen reflexivamente ante el investigador. De modo que, en la situación de campo, el investigador no es el único estratega, y las técnicas de obtención de información tienen como eje esta premisa (Guber, 2004:49).

De ahí, que en estas conversaciones con los interlocutores en ocasiones se produjeron intervenciones un tanto extensas en las que iban surgiendo elementos para que la entrevista se enriqueciera aún más, pues al hilar unos argumentos con otros, ellos permitían que las preguntas que yo hacía sugieran de manera natural, aunque como sostiene Guber arriba, muchas de mis preguntas estuviesen enfocadas de forma estratégica a la obtención de elementos que me ayudaran a fortalecer más mis objetivos en torno al conocimiento de la experiencia *Trans* y su relación con el cuerpo-espacio, la estética y la producción de poder.

En este enfoque el trabajo empírico o de campo, se realiza bajo miradas que tratan de socavar la idea de separar la producción del saber científico y

empírico en dos, o de pensar los fenómenos sociales totalmente fragmentados, pues el cuerpo espacio *Trans*, no es un receptáculo separado de la sociedad o de los saberes occidentales. En este enfoque lo que prima es la conexión entre diversas realidades, agentes y procesos sociales, en donde todo está conectado como una producción holística, al respecto

El holismo -cuya premisa es observar y registrar todo para establecer luego relaciones dinámicas entre los campos de la vida social- se encuadra y explica, a su vez, por los fundamentos teóricos que marcan las determinaciones del proceso social. El holismo asegura una mirada abierta y no dogmática de la teoría; la teoría, por su parte, asegura una mirada reflexiva y orientada al material empírico, articulada con la teoría social general y el conocimiento de la universalidad. A través de este incesante ida y vuelta, el investigador puede acceder a nuevos significados, a nuevas relaciones contextuales y, por lo tanto, a nuevas interpretaciones. Las investigaciones antropológicas requieren de algunos ajustes a la metodología más general de las ciencias sociales y que afectan a todo el proceso de conocimiento, no sólo a su etapa empírica de recolección de información sino también al tratamiento de los datos, a la elección del tema y de los sujetos a los que se habrá de estudiar (Guber, 2004 :46).

Así, cuando se realizó el trabajo de campo se buscaba tratar de observar todo lo que podía en mis interlocutores, ellos fueron el campo, pues desde una perspectiva o enfoque reflexivo, los interlocutores y el campo se eligen con relación a una serie de actividades y el campo, es algo más que un referente eminentemente geográfico. Estas tres personas *Trans*, fueron mis campos de aprendizaje y acercamiento a la producción de sus cuerpo-espacios, a ellos me dediqué, a través de sus relatos y sus discursividades, de todo aquello que me acercará a comprender sus experiencias con sus cuerpos desde sus aspectos, espaciales, estéticos y políticos entendidos todos como elementos de un mismo proceso empírico y científico y como expresión de la producción de unas habitabilidades que si bien guardan relación con otros aspectos de la vida social, presentan sus propias particularidades y por ello el acercamiento se hizo tanto en actividades académicas y formales como una ceremonia de graduación, así como en sesiones del Concejo de Medellín, asistencia a obras de Teatro, Marchas del orgullo gay, reuniones y eventos al Centro para la Diversidad Sexual y de Género Medellín. Acompañar a una de la interlocutoras: Andrea García, en mi casa, y en diferentes actividades sociales como almuerzos, cenas, entrevistas hechas por el investigador de este trabajo entre

otras, constituyeron los espacios de participación y de acercamiento a los sentidos de vida de estas tres personas, en todas las cuales, el campo siempre fueron ellas, en el proceso de producción de su cuerpo-espacio. Al respecto y para entender como fue asumido el campo en este trabajo:

1. ¿Qué es el "campo"?

El campo de una investigación es su referente empírico, la porción de lo real que se desea conocer, el mundo natural y social en el cual se desenvuelven los grupos humanos que lo construyen. Se compone, en principio, de todo aquello con lo que se relaciona el investigador, [83] pues el campo es una cierta conjunción entre un ámbito físico, actores y actividades. Es un recorte de lo real que "queda circunscrito por el horizonte de las interacciones cotidianas, personales y posibles entre el investigador y los informantes"(Rockwell, 1986:17). Pero este recorte no está dado, sino que es construido activamente en la relación entre el investigador y los informantes. El campo no es un espacio geográfico, un recinto que se autodefine desde sus límites naturales (mar, selva, calles, muros), sino una decisión del investigador que abarca ámbitos y actores; es continente de la materia prima, la información que el investigador transforma en material utilizable para la investigación (Guber, 2004:47).

Por tanto, un trabajo de campo desde una perspectiva antropológica reflexiva ofrece no sólo la posibilidad de pensar en el campo, sino también en las razones que impulsan tal o cual decisión en el propio trabajo, en la forma cómo se desarrolla y en los aprendizajes y conocimientos sobre los propios procesos mentales y las teorías que sostienen sus saberes y su relación con otros saberes, lo que enriquece aún más las posibilidades de conocimiento de los procesos sociales y sobre las epistemologías de nuestro saber y de las mismas investigaciones sociales, tal y como pretendió este trabajo con relación a las maneras de conocimiento sobre el cuerpo Trans y su dimensión espacial. Al respecto:

Tal como lo concebimos, el trabajo de campo implica un pasaje de la reflexividad general, válida para todos los individuos en tanto seres sociales, hacia la reflexividad de aquellos que toman parte en la situación de trabajo de campo, desde sus roles de investigador o informantes. Pero este pasaje no es meramente secuencial, es decir que el investigador no dispone y conoce primero su propia reflexividad y después accede a la de los informantes. Su propia reflexividad, al contrastarse con la de los sujetos que estudia, se resignifica y encuentra un nuevo lugar. A los efectos del grado de conocimiento, es muy probable que el investigador sepa más de su reflexividad después de haberla contrastado con la de sus informantes que antes del trabajo de campo. Este proceso está íntimamente ligado con el aprendizaje de perspectivas no sociocéntricas.

En un principio, el investigador sólo sabe pensar y orientarse hacia los demás y formular interrogantes desde su propio esquema cognitivo. A lo largo del trabajo de campo, aprende a tener en cuenta otros marcos de referencia y, paralelamente, a establecer otras diferencias entre los demás y él mismo. (Guber, 2004:50)

Como se ha visto, el trabajo desde un enfoque antropológico reflexivo, me permitió acercarme a los cuerpo-espacio *Trans*, como sí ellos fuesen mi campo, y a ellos fue a los que observe e interpele, sin dejar de cuestionarme sobre cómo desarrollaría mis encuentros y mis observaciones, así como los conceptos que utilizaría y la manera como accedería a los puntos clave de mis preguntas, sin que ello fuese un cuestionario cerrado que no permitiese un diálogo más cercano. Esto se lograría a partir de dos técnicas específicas que ya he enunciado pero que es preciso profundizar un poco, para aclarar aún más la perspectiva o enfoque reflexivo. Las entrevistas en profundidad y no dirigidas que propone la reflexividad y, la observación participante.

Las entrevistas en profundidad y desde la no direccionalidad, permitieron que las narraciones de estas tres personas abrieran el panorama de conocimiento sobre la producción de sus cuerpos *Trans*, en la medida que ellas o estaban diseñadas o pensadas como cuestionarios cerrados y se hacían como un diálogo de saberes y de encuentros que eran acordados entre las interlocutoras y el investigador, propiciando así un nivel de complejidad que entrelazaba cada vez más las posibilidades conceptuales en torno a los ejes teóricos espacio, estética y poder. Por tanto estas entrevistas se convierten en los momentos de producción de sentidos en las que las partes implicadas se enriquecen mutuamente, porque existe reciprocidad e interacción que posibilita la construcción dialógica de dos universos de significación. Además estas entrevistas se realizan de forma flexible lo que las convierte en momentos irrepetibles y únicos de producción y elaboración conjunta de conocimientos. Al respecto:

La no directividad puede ayudar a corregir la imposición del marco del investigador si, como venimos sugiriendo en capítulos anteriores, esa no directividad se entiende como el resultado de una relación socialmente determinada en la cual cuentan la reflexividad de los actores y la del investigador. Esto requiere incorporar al campo de estudio al investigador y las condiciones en que se produce la entrevista. La reflexividad en el trabajo de campo, y particularmente en la entrevista, puede contribuir a diferenciar los

respectivos contextos, a detectar permanentemente la presencia de los marcos interpretativos del investigador y de los informantes en la relación, a elucidar cómo cada uno interpreta la relación y sus verbalizaciones; quizás así sea posible establecer un nexo progresivo entre ambos universos, pero no como resultado de observaciones aisladas, sino del proceso global de aprendizaje en campo (...) En las no dirigidas, en cambio, solicita al informante que lo introduzca en su universo cultural, que le dé indicios para descubrir los pasajes que le permitan comprender su lógica y en esto se incluye un nuevo ritmo de encuentro, nuevas prioridades temáticas y expresiones categoriales (este planteó es asimilable a la transición que se opera desde participar en términos del investigador a participar en términos de los informantes). Para esto, la entrevista antropológica se vale de tres procedimientos: la atención flotante del investigador, la asociación libre del informante y la categorización diferida del investigador. (Guber, 2004:138).

De ahí entonces que la relación lenguaje y producción del cuerpo – espacio fue desarrollada a partir, de estas entrevistas entendidas como una posibilidad de navegar por los universos de sentido de mis interlocutores de forma flexible y sin forzar los diálogos. Así cada encuentro se volvía un momento que me acercaba a las lógicas espaciales, estéticas y de poder con los que las personas Trans, producían sus cuerpos.

El trabajo de campo no se quedó sólo en las entrevistas acordadas para unas horas, y desde un formato netamente presencial, puesto que una de las interlocutoras, específicamente Andrea García no reside normalmente en la ciudad de Medellín, sino en Bogotá, por lo que se utilizaron desde llamadas telefónicas con redes fijas, es decir, teléfono convencional, conexiones vía skype, hasta una suerte de acercamiento a una cohabitación, -sin que lo fuera literalmente- por cerca de tres días con ella entre los días del año 2011, cuando se invito a esta persona a que viviese alojada y atendida en mi casa. La experiencia fue enriquecedora dado que se buscó entablar una relación de cordialidad que hizo que Andrea se sintiese muy cómoda según sus propias palabras. Esto generó un acercamiento más familiar que permitió que viviese su cuerpo desde unas prácticas espaciales con las que cotidianamente asume su experiencia espacio corporal. Durante estos tres días se desarrollaron registros audiovisuales, fotográficos y grabaciones orales de las conversaciones que lograron generar en espacios tan cotidianos como un restaurante, un bar, galerías de arte y la misma casa donde se estaba alojada a distintas horas del día y en el ambiente más cotidiano que lograrse, con el fin de

crear tranquilidad y fluidez, además porque se observaba la manera como se desenvolvía de forma natural la vida de una persona *Trans*.

De acuerdo con lo anterior, se puede establecer que metodológicamente el trabajo de campo se direccionó a partir de testimonios que sirvieron de base, para la comprensión de la producción de un espacio desde una mirada etnográfica reflexiva, que permite valorar la narrativa como fuente de conocimiento social, a partir de los discursos, representaciones y expresiones estético-políticas de las personas *Trans*, como productoras no sólo de un cuerpo-espacio sino también, de experiencias que dan cuenta de la consolidación de un conocimiento situado, válido y coherente con un proyecto humano de producción espacial que no deja de tener relaciones con esas otras espacialidades que se observaron para enriquecer aún más la mirada y las preguntas sobre el proceso. *Lo que saben y hacen informante e investigador en la situación de campo aparece mediatizado por su interacción, interacción pautada en tanto está estructurada socialmente y no como una mera improvisación azarosa. De ahí que el trabajo de campo no sea sólo un medio de obtención de información, sino el momento mismo de producción de datos y elaboración de conocimientos* (Guber, 2004:53). Y aquí el conocimiento no era otro que abordar la producción del cuerpo-espacio *Trans* desde sus experiencias, formas de concebir y de representar su cuerpo y la manera como eso constituye formas de habitabilidades estético-políticas, y esto se logró a partir de esas narraciones con las que elaboré el conocimiento del cuerpo-espacio *Trans*.

La observación participante fue otra de las técnicas utilizadas para acercarme a mi campo, entendiendo que esa observación en distintos espacios me permitió enfocarme aún más en el cuerpo-espacio, como una elaboración constante de mis conocimientos y los de los interlocutores. Al respecto encuentro que:

La observación participante ha sido replanteada en su lógica interna, en tanto técnica de obtención de información y metodología de producción y elaboración de datos; en una y otra el investigador desempeña un papel central que se orienta a registrar -por cualquier vía- material del referente empírico. Si la participación es entendida como una instancia necesaria de

aproximación a los sujetos, que entraña la reciprocidad de comunicación y de sentidos, no tiene por qué ubicarse en las antípodas de la observación, la cual puede ser entendida, a su vez, como la disposición general del investigador hacia lo real: su conocimiento. Hablaremos, pues, de la observación participante concibiendo a dicho conocimiento no como una captación inmediata de lo real, sino como una elaboración reflexiva teórico-empírica que emprende el investigador en el seno de relaciones con sus informantes (Guber, 2004: 118- 119).

De acuerdo con lo anterior las observaciones me permitieron ampliar aún más los universos de sentido con los que estas personas entretejían el proceso de producción de su cuerpo-espacio, complementando así lo que se había logrado en los testimonios o entrevistas.

Posterior a esta etapa se da inicio a la transcripción del material recopilado. Este proceso lo hicieron dos auxiliares que se contrataron para tal efecto, aquí se establecieron unos parámetros claros y eficaces en cuanto a la forma como se debía registrar esta información, por ejemplo que se omitiera absolutamente nada de las expresiones que ofrecían los interlocutores, pues, no se trata de omitir nada, debido principalmente a que muchas de estas expresiones están cargadas de sensibilidad de subjetividad, y son una de las formas de explorar el universo simbólico con el cual los individuos comprenden la realidad, manifiestan sus ideas o sueños y se relacionan con el mundo, asignando valores diversos a los procesos sociales. Fue por tanto muy importante explicarle a Sol Arango y Andrés Arroyave el tipo de cuidados que se tienen con la información obtenida en campo, pues, en la naturalidad o la cotidianidad de una conversación emergen los objetivos y las representaciones hechas experiencias que los agentes producen y reproducen para desarrollarse como individuos y como grupos. Al hacer este tipo de salvedades se está procediendo con un acercamiento a la investigación social y a sus técnicas etnográficas desde un enfoque reflexivo donde las decisiones que se tomen, las orientaciones así como las concepciones con las que se abordan las diversas etapas de la investigación son cuestionadas o pensadas desde una especie de descentramiento de las categorías con las que el investigador entreteje sus realidades. Es por esta vía que se logra un reconocimiento de los saberes y prácticas de grupos y agentes sociales que han sido intervenidos generalmente por científicos que se acercaban a ellos desde una mirada

diferente a esta, pues se trataba de no dejarse contaminar por el objeto de estudio para no viciar las producciones científicas.

Aquí se trata es de valorar y hacer visibles para la ciencia y en general para la sociedad un tipo de saberes creados desde experiencias diversas a las que la cultura y la misma ha valorado o ha legitimado como los únicos posibles o al menos los que se podía investigar. Son entonces los conocimientos logrados en este trabajo de investigación producto de una relación entre personas que desde sus diferencias tratan de comprenderse y de valorarse como agentes con capacidad de agencia para intervenir en sus sociedades y como productores de diversas relaciones de poder, de saber, los que interrelacionados son expresados en formas espaciales que se sienten y se viven desde experiencias estéticas ricas en matices y en texturas que reflejan la capacidad para la generación de *conocimientos situados* que poseen las personas *Trans*.

Este proceso de transcripción era el inicio de la etapa de sistematización del componente empírico del trabajo de investigación, lo que sigue es la lectura posterior de esas transcripciones y la búsqueda de relaciones entre la experiencia y la teoría socioespacial, la estética y la política. Esta ligazón se realizó a partir de una serie de categorías que se buscó resignificar o reapropiar para analizarlas desde una perspectiva espacial del cuerpo *Trans* y con sus expresiones estéticas y de poder. Estas categorías fueron básicamente las *prácticas espaciales*, *representaciones espaciales*, y *los espacios de representación*, *la frontera*, *la somaestética*, *el poder en red*, y *la habitabilidad*, las mismas que sirvieron para buscar las conexiones teóricas y la experiencia que este trabajo persiguió. Este proceso de sistematización se realizó en compañía de mi asesora Elsa Blair, y de allí resultaron muchos de los testimonios que aparecen como sustentación de las ideas y objetivos del trabajo.

Cabe resaltar que el trabajo de campo que buscaba incluir a una serie de organizaciones e instituciones no se vio truncado totalmente porque se buscaron otras formas de captar la realidad entre las que estaban la observación de material audiovisual de escala local, nacional como

internacional, específicamente el documental que desarrollo el Canal Telemedellín y su programa *inmensas minorías* en abril del año pasado, a partir del acompañamiento a la vida cotidiana en una semana de Lillith Natasha Border Line, donde se destacaban la diversidad de actividades que desarrolla esta mujer *Trans* en materia política, estética, cultural, y académica, resaltando el día en que esta mujer obtuvo el grado como antropólogo, en la que una Universidad y una Facultad como la de Ciencias Sociales desconociendo el proceso de identidad de género de esta persona no accedió a cambiar al menos el nombre en la ceremonia de graduación, puesto que en los documentos oficiales si estaba prohibido. Esta ceremonia fue otro momento en que se acompañó a Lillith Natasha antes, durante y después de la misma como un espacio de observación y obtención de información aportada por la misma interlocutora en unas pequeñas entrevistas que se realizaron, así como de material fotográfico del evento.

Otro de los materiales audiovisuales de carácter nacional aportados por investigadores de la misma maestría fue: *“Este pueblo necesita un muerto”*, en el que un hombre *Trans* afro del departamento del Chocó, narra parte de su experiencia de transito en un ambiente de triple exclusión por ser de bajos recursos, *Trans* y afro. De allí se interrelacionaron varios procesos que permitían ampliar la perspectiva del trabajo y además reconocer procesos propios de las personas *Trans*.

El material de carácter internacional fue posible gracias al aporte de investigadores que mi asesora conocía y que me brindaron pistas sobre este material en la red, por ejemplo el material que National Geographic desarrollo en la serie Tabú, en la que inicialmente se interesó por mostrar diversas formas de carácter estético con las que personas de diversos grupos y países latinoamericanos, se apoderaban de su cuerpo. En uno de estos programas entrevistaban a Brighite Luis Guillermo Batispte un científico colombiano del Instituto Humboldt, docente universitario y que vive una experiencia *Trans*, muy particular al vivir con una pareja heterosexual y con los hijos biológicos de esta unión, en donde se destaca por parte de Brighite que su experiencia de transito la inicia cuando estaba en una posición de poder académica y científica, por lo que no ha tenido que vivir las experiencias negativas de muchas personas

Trans, y sin embargo también expresa que si lo hubiese hecho hace muchos años tal vez no hubiese logrado su proyecto de vida como científico.

National Geographic, extendió su interés por el cuerpo y realizó un programa en especial sobre las personas *Trans* de diversas latitudes, condiciones socioeconómicas y culturales para establecer las diferencias que cada personas *Trans* debe enfrentar dependiendo del lugar donde viva. De este programa obtuve aún más conocimiento de mis intereses investigativos y de la amplitud, pertinencia y actualidad del proceso *Trans* a nivel mundial.

De igual forma se hizo revisión de prensa nacional, para contextualizar el abordaje de la investigación y relacionar con las historias de vida de Andrea, Lillith y Juan. Esta estrategia se convirtió en una vía para informarme de la manera sobre cómo el gobierno y sus diversas instituciones orienta y le da tratamiento al tema *Trans*, así como las personas *Trans* ejercían sus estrategias políticas para resistir o interlocutar con este tipos de instituciones.

También se asistió a la “*Marcha del orgullo gay*” del año 2011, en todo su recorrido, para captar desde otros ángulos más cercanos este tipo de expresiones artísticas y políticas que promueven diversos colectivos LGBTI y en los cuales se mueven intereses políticos diversos y contradictorios entre sí.

Otra de las estrategias para acercarme más a las expresiones políticas y estéticas *Trans*, fue la asistencia, en diversas ocasiones, al Centro para la diversidad sexual y de género ubicado en la carrera Ecuador, entre la calle la Paz y la Avenida Oriental. Asistí el día de su Inauguración, y después a una reunión con personas de diversa orientación sexual y de género, que se hizo antes de abrir este espacio para recoger el sentimiento y la percepción de diversos grupos ante la apertura de este espacio. Allí Lillith también ha participado en diversos *performance* con un marcado interés académico y político, a los cuales asistí.

Con toda esta información se inicio la escritura del trabajo de investigación el año pasado en el mes de junio y concluyó en el mes de mayo del presente año, con el acompañamiento constante de mi asesora.

Por último y antes de la entrega a la revisión de la asesora para su aval y de la entrega a jurados, se hizo la devolución del material a dos de los interlocutores que estuvieron en condición de recibirla, analizarla y hacer sus comentarios, específicamente Lillith y Andrea.

Finalmente el trabajo es entregado a jurados, para la respectiva revisión y sugerencias que estos hagan en materia, epistemológica, conceptual y metodológica, para posteriormente sustentarla públicamente, concluyendo así este trabajo de investigación y esta oportunidad de hacer otra mirada a los cuerpos *Trans*, desde su condición de habitabilidad estética y política desde los estudios socio-espaciales y proponer por esta vía otros abordajes que quedan abiertos a otras orientaciones y de las cuales este es un esfuerzo más por generar conocimientos *situados*.

